

# Metáfora y política

Condicionamientos retóricos del  
pensamiento político argentino

Aníbal D'Auria  
(coord.)



THOMSON REUTERS

**LA LEY**



THOMSON REUTERS  
**LA LEY**



**Metáfora y política**

**Condicionamientos retóricos  
del pensamiento político  
argentino**

**Aníbal D'Auria (coord.)**

**AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE DERECHO DE LA UNIVERSIDAD  
DE BUENOS AIRES**

**Decano**

Alberto J. Bueres

**Vicedecano**

Marcelo Gebhardt

**CONSEJO DIRECTIVO DE LA FACULTAD DE DERECHO**

**CLAUSTRO DE PROFESORES**

**Consejeros Titulares**

Oscar Ameal / Ernesto Alberto Marcer / Leila Devia / Germán Gonzalo Alvarez / Luis Mariano Genovesi / Luis Fernando Niño / Daniel Roque Vítolo / Alfredo Mauricio Vítolo

**Consejeros Suplentes**

Marcelo Gebhardt / Mary Beloff / Raúl Gustavo Ferreyra / Juan Pablo Mugnolo / Carlos Mario Clerc / Silvina Sandra González Napolitano / Graciela Medina / Alejandro Norberto Argento

**CLAUSTRO DE GRADUADOS**

**Consejeros Titulares**

Leandro Abel Martínez / Silvia Lorelay Bianco / Pablo Andrés Yannibelli / Fernando José Muriel

**Consejeros Suplentes**

Elisa Graciela Romano / Gisela María Candarle / Aldo Claudio Gallotti / Lisandro Mariano Teszkiewicz

**CLAUSTRO DE ESTUDIANTES**

**Consejeros Titulares**

Joaquín Rodrigo Santos / Catalina Cancela Echegaray / Víctor Francisco Dekker / Juan Alfonsín

**Consejeros Suplentes**

Facundo Corrado / Silvia Alejandra Bordón / Eliana Malena Gramajo / Juan Francisco Petrillo

**Secretarios**

**Secretaria Académica:** Silvia C. Nonna

**Secretario de Administración:** Carlos A. Bedini

**Secretario de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil:** Oscar M. Zoppi

**Secretario de Investigación:** Marcelo Alegre

**Secretario de Coordinación y Relaciones Institucionales:** Marcelo Haissiner  
Subsecretarios

**Subsecretario Académico:** Lucas G. Bettendorff

**Subsecretario de Administración:** Rodrigo Masini

**Subsecretario Técnico en Administración:** Daniel Díaz

**Subsecretaria de Planeamiento Educativo:** Noemí Goldsztern de Rempel

**DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES**

**Directora:** Mary Beloff

**Subdirector:** Luis R. J. Sáenz

**Secretario:** Jonathan M. Brodsky

**Metáfora y política**

**Condicionamientos retóricos  
del pensamiento político  
argentino**

**Aníbal D'Auria (coord.)**



THOMSON REUTERS  
**LA LEY**

D'Auría, Aníbal

Metáfora y política : condicionamientos retóricos del pensamiento político argentino  
/ Aníbal D'Auría. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : La Ley, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-03-4389-9

1. Derecho. I. Título.

CDD 340.0982

© Departamento de Publicaciones - Facultad de Derecho UBA, 2022  
Av. Pte. Figueroa Alcorta 2263 (C1425CKB) Buenos Aires

© De esta edición, La Ley S.A.E. e I., 2022  
Tucumán 1471 (C1050AAC) Buenos Aires  
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

ISBN 978-987-03-4389-9

**ARGENTINA**



## ÍNDICE GENERAL

**PREFACIO**

**XIII**

### **INTRODUCCIÓN**

#### **UNA PRESENTACIÓN DE LA METAFOROLOGÍA DE HANS BLUMENBERG COMO BASE PARA EL ESTUDIO Y LA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO**

*Por Aníbal D'Auria*

I. La obstinada pervivencia filosófica de la metáfora .....	3
II. La metaforología como disciplina auxiliar de la historia de los conceptos.....	4
III. De la metaforología a una teoría de lo in-conceptual.....	7
IV. ¿Conceptos teóricos para una indagación sobre lo in-conceptual? Un excursio sobre Wittgenstein.....	10
V. Las herramientas teóricas de la metaforología .....	14
VI. Metafóricas de fondo. Aportes para la elaboración de una tipología.....	18
VII. Estrategias de investigación metaforológica.....	21
VIII. Conclusiones: metaforología y discurso político.....	23
IX. Bibliografía .....	24

#### **ESTUDIOS SOBRE LOS CONDICIONAMIENTOS RETÓRICOS DEL DISCURSO POLÍTICO ARGENTINO**

##### ***FACUNDO, DESIERTO CON ESPECTADOR***

*Por Elina Ibarra*

I. Introducción.....	29
II. La metaforología.....	31
III. El Romanticismo en el Río de la Plata.....	32
IV. Un mar desierto .....	34
V. El agua.....	36
VI. La tierra .....	39
VII. El mito.....	41

	Pág.
VIII. El drama nacional: ¿un naufragio de la civilización? .....	43
IX. Imágenes del naufragio .....	44
X. Palabras finales.....	47
XI. Bibliografía .....	49

### **LA MIRADA DE GÉNERO EN ALBERDI: UN ANÁLISIS DESDE SU METAFÓRICA POLÍTICA**

*Por Karen Miranda*

I. Marco teórico .....	51
II. La Generación del '37 y su visión genérica de la mujer republicana ....	52
III. Lugar de la mujer en la tradición liberal: la visión alberdiana .....	53
IV. Los juegos metafóricos de Alberdi .....	55
V. Conclusiones .....	59
VI. Bibliografía .....	60

### **LA SALUD DE LOS ENFERMOS. INMIGRANTES Y NACIONALIDAD EN LAS METÁFORAS DEL PENSAMIENTO POSITIVISTA ARGENTINO**

*Por Juan Carlos Balerdi y Sofía Anahí Aguilar*

I. Introducción .....	61
II. El Partido Autonomista Nacional y el proyecto inmigratorio .....	63
III. Inmigración y positivismo .....	64
IV. Anarquismo y represión medicalizada.....	66
V. José María Ramos Mejía: la sociedad como organismo biológico.....	69
VI. Carlos Octavio Bunge: la sociedad como organismo psíquico .....	73
VII. José Ingenieros: la prevención y la cura de la enfermedad social .....	78
VIII. Conclusiones .....	84
IX. Bibliografía .....	87

### **PENSAMIENTO POLÍTICO ARGENTINO DE FIN DEL SIGLO XIX. JOSÉ MARÍA RAMOS MEJÍA, EL LENGUAJE METAFÓRICO Y EL "PUEBLO"**

*Por María Alejandra Doti*

I. Introducción.....	91
II. Psicopatía y política .....	94

	Pág.
III. Medicina y política .....	96
IV. La fisiología de la multitud .....	99
V. Conclusiones .....	101
VI. Bibliografía .....	103

**ENTRE EL *ESPÍRITU DEL PUEBLO* Y EL *ESPÍRITU DE LA ÉPOCA*. LAS METÁFORAS RELIGIOSAS EN LA PROPUESTA PEDAGÓGICA DE CARLOS OCTAVIO BUNGE**

*Por Juan Carlos Balerdi y Ludmila Zarco*

I. Introducción.....	105
II. Algunas referencias biobibliográficas.....	106
III. La sociedad, un organismo con cuerpo y alma (y órganos con funciones diferenciadas) .....	108
IV. El papel de la educación .....	113
V. La religión de la patria.....	119
VI. Conclusión .....	123
VII. Bibliografía .....	124

**DE LA METAFÓRICA POLÍTICA LIBERAL DEL SIGLO XIX A LA METAFÓRICA POLÍTICA NACIONALISTA DEL SIGLO XX**

*Por Aníbal D'Auria*

I. Breve genealogía terminológica y conceptual del <i>nacionalismo</i> .....	127
II. Aparición y desarrollo del nacionalismo en Argentina .....	131
III. ¿Cómo pensar figurativamente una nación? .....	135
IV. Metáfora del gran organismo humano .....	140
V. Metáfora militar y religiosa de los nacionalistas.....	148
VI. Estrategias figurativas para interpretar la historia .....	160
VII. Consideraciones finales .....	167
VIII. Bibliografía .....	169

**MITO Y ÉPICA EN *MARTÍN FIERRO*. LA METAFÓRICA GAUCHA EN LAS IDEAS POLÍTICAS DEL NACIONALISMO DESDE EL CENTENARIO HASTA EL PERONISMO**

*Por Juan Bucci*

I. Introducción.....	173
II. El gaucho en el camino de la canonización estatal .....	175

	Pág.
III. Martín Fierro como metáfora del hombre argentino .....	181
IV. La metafórica de la pampa en las ideas políticas del nacionalismo ....	187
V. Consideraciones finales .....	191
VI. Bibliografía .....	193

### **LA “DÉCADA INFAME” EN LA FRASEOLOGÍA POLÍTICA ARGENTINA**

*Por P. Taboada*

I. Introducción y objetivos .....	197
II. Genealogía de un sobreentendido: José Luis Torres; Arturo Jauretche; Norberto Galasso.....	200
III. Breve digresión sobre “perduellis”, “cipayo” y “vendepatria” .....	207
IV. El sobreentendido se impone más allá del peronismo: Julio Mafud; Milcíades Peña; Félix Luna .....	209
V. Sin embargo... algunos datos.....	214
VI. Conclusión.....	218
VII. Bibliografía.....	219

## PREFACIO

El presente volumen es el producto de un proyecto enmarcado en la programación UBACyT, 2018, de la Universidad de Buenos Aires. El extenso y tortuoso título de nuestro plan era “Condicionamientos retóricos del discurso jurídico y político argentino: Análisis de sus presupuestos ideológicos en tres momentos de su desarrollo (1837-1862; 1880-1910; 1920-1955), a partir del estudio de sus respectivos juegos metafóricos fundamentales”. Nuestro lugar de trabajo oficial fue el Instituto de Investigación Jurídicas y Sociales de la Facultad de Derecho de la UBA, Dr. Ambrosio L. Gioja. El marco teórico estuvo, desde un principio, centrado en las propuestas conceptuales y metodológicas de Hans Blumenberg.

Nuestro trabajo estuvo planificado de la siguiente manera:

1. Un seminario general, de lectura y discusión de la idea blumenberguiana de una “metaforología”. Este seminario de lectura y discusión siempre estuvo abierto a la participación de otros interesados, estudiantes o profesores, más allá de que integraran oficialmente el proyecto.

2. Tres subgrupos que trabajaron separadamente y fijando sus propias pautas de funcionamiento. Cada uno de esos tres subgrupos se dedicó específicamente a uno de los tres períodos del pensamiento político argentino señalados en el plan de investigación: a) el romanticismo de la Generación del ‘37; b) el positivismo de la Generación del ‘80; y c) el “nacionalismo” surgido a partir del primer centenario.

3. Algunos de los documentos internos elaborados en esos subgrupos fueron también discutidos en el seminario general.

4. Por último, la producción de escritos con el objetivo de publicación ha sido individual o de a pares conformados libremente. No hay un escrito colectivo, sino una serie de trabajos realizados según los gustos, criterios y capacidades de los respectivos firmantes.

El presente volumen, entonces, es una “compilación” de trabajos que refleja materialmente lo que fue nuestro modo de trabajo. El libro está precedido por una introducción escrita por Aníbal D’Auria, que pretende ofrecer una presentación general de la “metaforología” de Hans Blumenberg y de sus potencialidades para la investigación y la crítica de las ideas políticas.

Luego, en una segunda sección titulada “Estudios sobre los condicionamientos retóricos del discurso político argentino”, se suceden por orden histórico los trabajos individuales o en coautoría que han realizado diferentes miembros del equipo.

La compilación se inicia con un ensayo de Elina Ibarra, “*Facundo*, desierto con espectador”, que se sumerge en la metáfora de la pampa como mar en el clásico sarmientino. Luego Karen Miranda recurre al análisis histórico para abordar ciertas cuestiones muy actuales en su “La mirada de género en Alberdi: un análisis desde su metafórica política”.

Después viene un lote de tres trabajos sobre la Generación del '80. En “La salud de los enfermos. Inmigrantes y nacionalidad en las metáforas del pensamiento positivista argentino”, Juan C. Balerdi y Sofía Aguilar brindan una presentación general de la metafórica médico-biológica con que esa generación abordaba los temas y problemas sociales y políticos. Por su parte, María Alejandra Doti se centra particularmente en algunos aspectos específicos de José M. Ramos Mejía, en “Pensamiento político argentino de fin del siglo XIX. José María Ramos Mejía, el lenguaje metafórico y el pueblo”. En “Entre el espíritu del pueblo y el espíritu de la época. Las metáforas religiosas en la propuesta pedagógica de Carlos Octavio Bunge”, Juan C. Balerdi y Ludmila Zarco también hacen un abordaje particular del pensamiento de Carlos O. Bunge, de especial interés por sus tensiones internas. Tanto José M. Ramos Mejía en el ensayo de Doti como Carlos O. Bunge en el trabajo de Balerdi y Zarco son presentados casi como personajes de transición hacia el nuevo clima ideológico e intelectual que comenzaría a afirmarse a partir de 1910.

Por último, el lote sobre el pensamiento nacionalista a partir del primer centenario se inicia con un largo escrito de Aníbal D'Auria: “De la metafórica política liberal del siglo XIX a la metafórica política nacionalista del siglo XX”. Como su título anticipa, se pretende rastrear el quiebre de la tradición liberal argentina del siglo XIX a partir de los supuestos subyacentes en la metafórica de la nueva discursividad nacionalista aparecida hacia 1910 y profundizada durante décadas posteriores. Luego, en “Mito y épica en Martín Fierro. La metafórica gaucha en las ideas políticas del nacionalismo desde el centenario hasta el peronismo”, Juan Bucci aborda uno de los tópicos centrales de la retórica nacionalista. La compilación se cierra con un sugerente ensayo de P. Taboada sobre “La ‘Década infame’ en la fraseología política argentina”.

Queremos agradecer a algunas personas que han pasado por nuestro seminario y que de un modo u otro han colaborado con nosotros, aunque más no sea con sus aportes orales en nuestras charlas y discusiones. Ellos

---

son Elena Frizzera, Nicolás Oswald, Alberto Baigrós, Mariano Álvarez, Nicolás Salvi y Martín Rempel.

Los autores.  
Buenos Aires, marzo de 2021.





# INTRODUCCIÓN



# UNA PRESENTACIÓN DE LA METAFOROLOGÍA DE HANS BLUMENBERG COMO BASE PARA EL ESTUDIO Y LA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

*Por Aníbal D'Auria*

## **I. LA OBSTINADA PERVIVENCIA FILOSÓFICA DE LA METÁFORA**

En algunos ámbitos filosóficos, en particular los de la escuela analítica del lenguaje, se ha generalizado un cierto prejuicio contra el empleo de las metáforas. Así, es frecuente escuchar o leer que la filosofía, seriamente entendida, debe excluir de su práctica todo giro metafórico. Para este tipo de posturas, la metáfora sería un recurso radicalmente incompatible con el pensamiento riguroso; por el contrario, correspondería al ámbito del sinsentido, de la no verificabilidad empírica, de la emoción poética o de la divagación metafísica. Este tipo de asimilaciones groseras es un lugar bastante común entre algunos cultores menores de la filosofía analítica, y, paradójicamente, son producto de una notable carencia de trabajo semántico-analítico.

Me apresuro a decir que, afortunadamente, los más conspicuos nombres de esa corriente filosófica, como, por ejemplo, Ayer (1984: 49-51), no han caído en esas erradas asimilaciones. Wittgenstein, por su parte, expresa sus más profundos pensamientos sobre el lenguaje a través de metáforas como “escalera” (*leiter*), “cuadro” (*bild*) y un largo etcétera; y Russell (1976) no ha tenido empacho en definir metafóricamente el cuerpo humano como “un instrumento registrador sensible” (*a sensitive recorder instrument*). También es abundante el didáctico empleo de metáforas en Carrió (1973), uno de los más significativos filósofos analíticos del derecho (ver al respecto D'Auria, 2019).

Por otra parte, en ámbitos filosóficos diferentes de los de la semántica analítica, otros pensadores contemporáneos más preocupados por la pragmática del lenguaje y por su historicidad han dedicado importantes reflexiones al papel de la metáfora en la filosofía (Derrida, 1993; Rorty, 1991; Ricoeur, 2001).

Pero seguramente es Hans Blumenberg, filósofo tan original como difícil de clasificar dentro de las habituales etiquetas partidistas académicas, quien ha elevado el estudio de la metáfora a un plano central para la comprensión de los conceptos de la filosofía y de su historia. Tras su muerte en 1996, tanto su pensamiento filosófico como su programa de investigación han dado lugar a congresos, compilaciones y estudios, como puede verse, por ejemplo, en Oncina Coves y García Durán (2015), Wetz (1996) o González Cantón (2004).

Originariamente, en 1960, en *Paradigmas para una metaforología*, Blumenberg (2003) concebía y proponía una disciplina que estudiara el empleo de las metáforas en la tradición filosófica. Y esa disciplina, que denominó “metaforología”, era presentada como una rama auxiliar de (y subordinada a) la historia de los conceptos, que por entonces cobraba auge en Alemania, en especial, en la vertiente de Kosselleck (2012) (2013). Casi dos décadas después, y tras una serie de trabajos e investigaciones, en 1979, en el apéndice de su libro *Naufragio con espectador* (1995), Blumenberg ofrece una nueva versión de su antigua propuesta, ahora más amplia y con mayor autonomía disciplinar respecto de su anterior subordinación a la historia conceptual.

El objetivo del presente artículo es brindar una presentación general de la propuesta y las herramientas metodológicas de Blumenberg, pero con la finalidad específica de aplicarlas al estudio y la crítica de las ideas políticas. En los puntos II y III se pretende explicar la propuesta general de Blumenberg de 1960 y su ulterior ampliación de 1979. Luego, en el punto IV, mediante un breve excursus sobre Wittgenstein, se tratará de responder a una eventual objeción que podría lanzarse contra el programa de Blumenberg. En los puntos V, VI y VII, se exponen algunas de sus principales herramientas teóricas y estrategias de indagación, con ocasionales digresiones nuestras acerca de su adaptación y traslado al campo del pensamiento político. En efecto, Blumenberg no ha mostrado particular interés en este terreno, y por lo general se ha focalizado en la historia de la filosofía y de las ciencias. Por ello, en el último punto de este artículo, y a modo de conclusiones, se intenta delinear, a partir de las ideas de Blumenberg, las bases para un programa de investigación y crítica de las ideas políticas.

## **II. LA METAFOROLOGÍA COMO DISCIPLINA AUXILIAR DE LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS**

Blumenberg parte de una constatación evidente: a pesar de todos los esfuerzos de la tradición filosófica por ocultar o devaluar el papel de las metáforas en aras del ideal de una total y definitiva logicización o conceptualización “clara y distinta” del lenguaje, las metáforas no han cesado de aparecer produciendo un “plus de rendimiento elocutivo”. Por ello, lo que habría que investigar es qué clase de insuficiencia conceptual o “carencia

lógica” es la que viene a cubrir recurrentemente la aparición y reaparición de la metáfora en el seno del pensamiento. Dicho de otro modo: ¿bajo qué condiciones podrían ser legítimas las metáforas en el lenguaje filosófico? (Blumenberg, 2003: 41-44).

Blumenberg comienza diferenciando entre “metáforas residuales” y “metáforas absolutas”. Las primeras son como “restos” en el proceso de formación de un concepto, usos provisionales de un lenguaje siempre transformándose históricamente. En estos casos, la tarea de la metaforología sería mostrar lo impropio de la metáfora en relación con el concepto ya elaborado. Por ejemplo, en el ámbito del derecho, el concepto “laguna normativa” tiene un claro origen metafórico, aunque hoy pueda ser tenido como un término técnico. Lo mismo ocurre con el concepto “fuentes del derecho”. En ambos casos, las metáforas de la laguna o de la fuente son como “restos” o resabios del empleo provisional u ocasional de un término indudablemente impropio, no literal, para designar una cosa mediante el nombre de otra.

Pero, sostiene Blumenberg, las metáforas también pueden desempeñar un papel, digamos, más importante, proveyendo enunciados que nunca podrían reducirse ni traducirse a lo propio o literal. En estos casos, la metáfora es absoluta, pues indicaría un “sustrato” preteórico y prelógico que es presupuesto y condición del mundo conceptual y teórico <sup>(1)</sup>. Dicho de otro modo: hay un subsuelo preteórico y preconceptual (un *paradigma* en sentido de Kuhn, 1985) que solo puede hacerse visible, intuible, por medio de expresiones metafóricas <sup>(2)</sup>. Ahora bien, admitir que por debajo de todo sistema teórico o conceptual subyace inevitablemente un ámbito vital, preconceptual y pragmático que solo puede expresarse a través de figuras metafóricas implica echar por tierra el sueño cartesiano de un lenguaje plenamente logicizado de puros conceptos “claros y distintos”; esto es, que incluso lo que antes llamamos metáforas residuales son mucho más que meros “restos” de un uso inapropiado del lenguaje, y que, en cualquier caso, pueden resultar indicadores de una autocomprensión del hombre en su situación crudamente mundana, pragmática, preteórica e históricamente contingente y cambiante.

(1) “Absoluta” solo significa que no puede traducirse a conceptos claros y precisos, no que no pueda ser sustituida por otras, o corregida.

(2) La noción de metáfora absoluta coincide acá con la noción de símbolo, tal como la emplea Kant en su “Crítica del juicio”, par. 59 (Kant, 1985: 308), o sea, como intuición sensible para las ideas de la razón, que no pueden ser intuitidas ni por un ejemplo (como es el caso de los conceptos empíricos, v.gr., caballo) ni por un esquema (como es el caso de los conceptos *a priori* del entendimiento, v.gr., causalidad). Recordemos que, para Kant, las ideas de razón (Dios, alma, mundo) son presupuestos de la razón práctica, pero sin posibilidad alguna de acceder a su contenido real, sino solo a su forma. El ejemplo que da Kant es justamente la relación metafórica entre un Estado despótico y un molinillo como representación sensible de aquel; Kant comenta que este asunto ha sido poco estudiado y que merece una investigación profunda. Hans Blumenberg (2003: 46-47) reconoce que esas palabras de Kant son las que alentaron su programa de una metaforología.

La historia del concepto de verdad le sirve a Blumenberg como ejemplo de todo esto. Si se quisiera escribir esa historia conceptual de la verdad, en el sentido simple de querer registrar cronológicamente a lo largo de la historia las diversas definiciones explícitas, claras y precisas que se han dado de ella, no se podría hallar mucho cambio significativo desde la clásica definición aristotélica. Aquella clásica definición de la verdad como *adecuación del intelecto al objeto*, a lo sumo sufrió un sutil cambio medieval (por razones teológicas) al modificar la conjunción y expresarla como *adecuación del intelecto y el objeto* (Blumenberg, 2003: 49-50). Pero, si dejamos de centrarnos exclusivamente en la definición explícita, clara y literal para centrarnos en las diversas y cambiantes metáforas con que se ha representado la idea de verdad a lo largo de su historia, entonces se abre todo un campo de investigación histórica que realmente puede dar cuenta de la actitud del hombre con relación a “la verdad”, un campo de cuestiones pragmáticas referidas al comportamiento del hombre ante su mundo histórico: ¿la verdad se impone por sí misma o hay que arrancarla al mundo?, ¿su conocimiento es un don o un acto de violencia sobre la naturaleza? ¿Hay un conjunto cerrado de verdades o hay infinitas verdades siempre nuevas? El ser humano ha respondido siempre, históricamente, en un sentido u otro a estas cuestiones, pero habitualmente no lo ha hecho de modo conceptual, claro y expreso, sino implícitamente y revistiendo “la verdad” con diversas figuras metafóricas: la *verdad como luz*, la *poderosa verdad* (o su contrario, la *verdad impotente*), la *verdad prohibida* (o su contrario, el *derecho a la verdad*), la *verdad desnuda* (o su contrario, la *verdad disfrazada*), la *terra incógnita*, el *mundo inacabado*, etc. Esas diversas expresiones metafóricas con que el ser humano ha comprendido variadamente la verdad, más allá o más acá de su definición conceptual, han expresado diferentes actitudes pragmáticas ante el mundo y su conocimiento, o sea, han sido respuestas a ese tipo de preguntas que, conscientes o no, determinan inevitablemente su comportamiento. Así, las metáforas pueden tomarse como “indicios” de un “estrato subterráneo”, preteórico o preconceptual, donde ya previamente se ha dado alguna respuesta a ese tipo de preguntas que rara vez se hallan respondidas de modo sistemático y expreso. En efecto, al margen de cualquier definición conceptual de “verdad”, la conducta humana asociada a ella no será la misma si, además, se la describe metafóricamente como “poderosa” o “impotente”, como algo “que se impone al hombre en contra de su voluntad” o como una cosa “que quiere a su vez ser subyugada” (Blumenberg, 2003: 50-53).

De este modo, ciertos juegos metafóricos pueden tomarse como indicadores de los cambios en los “horizontes de sentido” y en los “modos de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones”. Para decirlo en términos kuhnianos, esos juegos metafóricos, fundamentales pero más o menos subrepticios, pueden expresar los marcos y supuestos *paradigmáticos* sobre los que se edifican históricamente los sistemas teóricos y conceptuales. De este modo, la metaforología, tal como la concibe Blumen-

berg en un primer momento, vendría a ser una disciplina auxiliar subordinada de la historia de los conceptos; y su tarea específica sería acercarse a “la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas”.

O sea, la metaforología no pretende hallar las metáforas supuestamente adecuadas para representar plásticamente ideas de enorme abstracción, como “verdad”, “vida”, “tiempo”, “existencia”, etcétera, para las cuales los seres humanos elaboran recurrente e inevitablemente metáforas. La metaforología simplemente busca indagar qué tipo de actitudes y comportamientos quedan implicados o regulados como sobreentendidos en la naturalización de ciertas expresiones metafóricas (Blumenberg, 2003: 61-63).

La investigación metaforológica de la idea de verdad, que Blumenberg brinda como ejemplo en su obra de 1960, muestra que los cambios históricos en la metáfora de la *potencia/impotencia* de la verdad tienen sus necesarios cambios correlativos en el menor o mayor esfuerzo humano por el conocimiento. Así, cuando se ha concebido a la verdad como *poderosa* por sí misma, la actitud humana correlativa ha sido la de un cierto quietismo contemplativo y pasivo como vía de acceso a su conocimiento, concepción evidentemente opuesta a la idea moderna de la verdad, que implica inversamente una actitud laboriosa y aplicada del conocimiento (Blumenberg, 2003: 68 y 80). Este cambio pragmático radical en la actitud cognitiva se verifica, además, en otras metáforas específicamente modernas respecto de la posición del hombre en el mundo. Una es la verdad como *terra incógnita*, que asume metafóricamente el carácter siempre reducido de nuestro conocimiento (“América” como mundo siempre por descubrir); la otra es la del *universo inacabado*, que presenta el mundo como tarea permanente de realización humana (Blumenberg, 2003: 125) <sup>(3)</sup>.

### III. DE LA METAFOROLOGÍA A UNA TEORÍA DE LO IN-CONCEPTUAL

A lo largo de casi veinte años, Blumenberg fue afilando el programa de su metaforología, hasta que, en 1979, como un apéndice al final de su ensayo *Naufrajio con espectador*, incluye un breve trabajo titulado “Aproximación a

---

(3) Blumenberg aclara que la indagación metaforológica no es suficiente para dar acabada cuenta de las peculiaridades de la consciencia moderna. Pero sí puede dar cuenta de “la peculiar tensión pre-teórica, el anhelo premonitorio de una actitud cósmica que se cree al principio de un acrecentamiento inconmensurable del conocimiento y que lo transforma en voluntarismo, trabajo, método, energía”. O sea, la indagación metaforológica no es suficiente, pero es necesaria para la historia de los conceptos; esta última proveería “el detalle” de las transformaciones terminológicas específicas, como, por ejemplo, el cambio de una valoración negativa a una positiva del concepto de “novedad”, o la resignificación de los conceptos de “milagroso” y “maravilloso” (que antes solo eran válidos para Dios y que ahora pasan a ser aplicados a la naturaleza y su conocimiento), o el paso del singular “mundo” al plural “mundos” (Blumenberg, 2003: 129-130).

una teoría de la inconceptuabilidad". Se trata de una suerte de puesta al día de su programa originario, con sutiles pero importantes ampliaciones. La metaforología aparece ahora, digamos, como un programa de investigación teórica bastante más ambicioso.

En primer lugar, su objeto de estudio ya no se limita exclusivamente a las metáforas, ni siquiera a las llamadas "metáforas absolutas" (Blumenberg, 1995: 97). Estas son consideradas ahora como un caso especial de inconceptuabilidad entre otros (como los mitos, por ejemplo).

En segundo lugar, la dirección de la mirada metaforológica se ha invertido: ya no se dirige solo a la relación entre un juego metafórico y el sistema conceptual que se edifica sobre él, sino también a la relación entre un juego metafórico y el mundo de la vida concreto en que se inserta y que le hace de sostén motivacional vital (Blumenberg, 1995: 97-98).

Estas dos ampliaciones del campo metaforológico (es decir, la ampliación de su objeto a toda expresión lingüística no conceptual o no logicizada, y la ampliación de la mirada a sus conexiones no solo con los sistemas conceptuales, sino también con su contexto vital específico) parecen explicar una diferencia que salta a la vista entre su ensayo fundacional de 1960 y sus trabajos posteriores, como este de 1979. En efecto, si en *Paradigmas para una metaforología* (2003 [1960]) Blumenberg tomaba como constante la idea de verdad para estudiar los diversos juegos metafóricos que la rodearon en diversos contextos epocales y culturales, en *Naufragio con espectador* (1995 [1979]) desarrolla una estrategia de trabajo inversa: toma como constante una expresión metafórica que proviene de Lucrecio, para estudiar sus diversas interpretaciones y reelaboraciones a lo largo de la historia de la filosofía. En *Paradigmas* se estudiaban las diversas metafóricas de un mismo término conceptual; en *Naufragio* se estudian las diversas interpretaciones y reelaboraciones conceptuales de una misma metafórica. Si bien Blumenberg recurre a ambas estrategias, parece ser la segunda (o sea, no la de 1960) la que prevalece en sus trabajos (ver Blumenberg, 2016; 2009; 2004).

En verdad, hasta acá puede aceptarse que la metaforología, ampliada ahora como teoría de la inconceptuabilidad, sea todavía presentada por Blumenberg como una disciplina "subsidiaria" de la historia de los conceptos filosóficos, aunque ya no de modo "subordinado", como la presentaba en 1960. Sin embargo, en este epílogo de 1979 aparecen elementos que apuntan mucho más allá de una simple propuesta disciplinar y metodológica. En efecto, en algunas líneas de este texto, Blumenberg ya insinúa sus futuras tesis de antropología filosófica y de filosofía de la cultura. En particular, cuando escribe que la consciencia discursiva es la reparación de una anomalía del sistema estímulo-respuesta, propia de la vida orgánica del animal humano (Blumenberg, 1995: 98), ya está *in nuce* su tesis de que la cultura en general es un proceso mediante el cual el animal humano crea y recrea,



por y para sí mismo, recurrente y contingentemente, un ambiente artificial con el cual poder lidiar, ya que no puede hacerlo directamente con la realidad misma <sup>(4)</sup>. Ahora bien, aunque es claro que estas consideraciones ya conducen a toda una filosofía del hombre y de la cultura, no dejan de tener impacto en la afinación del programa estrictamente disciplinar de la metaforología.

En efecto, en consonancia con esas ideas, y en tercer lugar, Blumenberg concibe ahora de manera mucho más compleja la relación “mundo de la vida/metáfora/conceptos”. Si la consciencia discursiva es ya la reparación de una anomalía orgánica del animal humano, entonces la inevitabilidad de la metáfora dentro de esa consciencia discursiva no puede ser otra cosa que una doble anomalía que solo halla nueva reparación por medio de la reinterpretación (Blumenberg, 1995: 98-100). Esto quiere decir que solo podemos comprender la metáfora como tal (o sea, como metáfora) una vez que se deslindó de ella un sentido propio de un término (o sea, un concepto), esto es, siempre en retrospectiva; antes de ello, no sería exactamente una “metáfora”. Sin embargo, como la metáfora conserva algo de aquella riqueza de origen, puede ulteriormente volver como mero recurso retórico o poético que aclara los conceptos. Citando a Wittgenstein (“un buen símil refresca el entendimiento”), Blumenberg sugiere acá una especie de inversión hermenéutica. Si bien solemos entender el proceso de interpretación como la aclaración de lo figurado por medio de conceptos, no deja de ser frecuente también lo contrario: la aclaración de lo conceptual por medio de lo figurado o metafórico (Blumenberg, 1995: 100).

En cuarto y último lugar, ya se entiende mejor por qué Blumenberg asocia ahora su antiguo programa metaforológico con una teoría más amplia de la in-conceptuabilidad:

“...una metaforología que no se limite a las prestaciones de la metáfora en la formación de conceptos sino que la tome como hilo conductor hacia el mundo de la vida no dejará de insertarse en el más amplio horizonte de una teoría de la in-conceptuabilidad” (Blumenberg, 1995:104).

Si ahora la mirada de la metaforología ya no se limita a la relación entre juego metafórico y sistema de conceptos, sino que también se la dirige a la relación entre juego metafórico y mundo de vida concreto, entonces su interés debe incluir también hasta lo inefable. Acá es importante no malinterpretar a Blumenberg. No está afirmando ni poniendo en discusión si existen o no realidades que carezcan de un correlato lingüístico. Simplemente constata

---

(4) Para Blumenberg, en algún momento, y por razones que ahora no vienen al caso, el animal humano debió salir del bosque en que naturalmente se insertaba. Al salir a la sabana se produjo una ruptura en su interacción automática con el ambiente: en su sistema orgánico de estímulo-respuesta se introdujo una especie de pausa, de quiebre en la espontaneidad de la respuesta, la duda o incertidumbre en el actuar ante lo inesperado o incomprendido (Blumenberg, 2011; 1999).

los recurrentes intentos humanos por expresar lingüísticamente vivencias que el lenguaje no puede expresar jamás con claridad y precisión conceptual. Para Blumenberg (como para Kant y para Wittgenstein), la extensión de lo experienciable es mayor que la de lo decible con claridad conceptual. Y no hay por qué identificar necesariamente esa esfera de lo in-conceptual con lo místico religioso, sino que abarca también cuestiones existenciales ineludibles, como el sentido del mundo o de la vida (Blumenberg, 1995: 104-107). En cualquier caso, la religión, con sus mitos, sus alegorías y sus metáforas, no es más que un intento de respuesta —entre otros posibles— a ese tipo de cuestiones existenciales y mundanas.

Pareciera, por consiguiente, que una teoría de la in-conceptuabilidad de este tipo supone que la época, la cultura o el pensador estudiados han tomado en algún momento una decisión arbitraria, irracional, al escoger ciertas metafóricas entre otras muchas igualmente posibles. Por ello, hay que estudiar esas elecciones metafóricas en su génesis. La metaforología y su teoría de la in-conceptuabilidad no crean esas situaciones, sino que pretenden describirlas genéticamente con relación a un estado de necesidad y como efecto de la racionalización de una carencia constitutiva del animal humano (Blumenberg, 1995: 111-112). Esto quiere decir que el estudio de la relación entre ciertas metafóricas y el mundo de la vida en que ellas se insertan solo puede hacerse desde una antropología filosófica que entienda al ser humano como un animal anómalo, carenciado o desprovisto ante su entorno vital, entorno con el que debe lidiar en condiciones de indiscernibilidad primarias y recurrentes.

#### **IV. ¿CONCEPTOS TEÓRICOS PARA UNA INDAGACIÓN SOBRE LO IN-CONCEPTUAL? UN EXCURSO SOBRE WITTGENSTEIN**

Puede parecer paradójico, a primera vista, que a lo largo de sus trabajos Blumenberg elabore una suerte de arsenal teórico-conceptual para tratar de dar cuenta del campo de lo que llama “in-conceptual”. ¿Es razonable un programa de investigación de tal tipo? ¿No se trata de un programa auto-contradictorio? Y en cualquier caso, ¿cómo podría entenderse un programa así? Para intentar responder estos interrogantes, detengámonos un momento en la evolución filosófica de Ludwig Wittgenstein, una de las principales influencias sobre Blumenberg <sup>(5)</sup>.

Wittgenstein terminó su célebre *Tractatus logico-philosophicus* entre 1918 y 1919, libro que sería rápidamente adoptado como uno de los textos sagrados de la llamada filosofía analítica del lenguaje. Naturalmente, no es posible aquí resumir ni explicar todas las tesis de aquel famoso e influyente

---

(5) Digamos de paso que Wittgenstein, junto con Husserl, Cassirer y Kuhn, son seguramente las influencias más notorias en el pensamiento de Blumenberg.

libro. Para nuestro interés alcanza con señalar unos pocos puntos, que son acaso los principales. Wittgenstein parte de que “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (*Tract*, 1.1), lo que significa que no está constituido, digamos, por sillas, árboles, personas, etc., sino por los hechos en que tales cosas se conectan (“estados de cosas”, *ibid.* 2 y 2.01) <sup>(6)</sup>. Dicho con un ejemplo: una silla no es de por sí un hecho; hechos son que la silla sea grande, o de madera, o que esté junto a la mesa, etc. Así, ha de entenderse que el mundo “es la totalidad de los hechos” y que a su vez “es todo lo que es el caso” (*ibid.* 1.), o sea, todo lo que puede decirse con proposiciones verdaderas sobre los hechos o los estados de cosas (*ibid.* 4.024). Ahora bien, una proposición es una forma articulada en que nos *representamos o figuramos* los hechos (*ibid.* 3.141 y 4.01). De este modo, el lenguaje con sentido ha de ser como un mapa o figura (*bild*) de la realidad, y “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (*ibid.* 5.6).

Como se ve, se trata de una concepción centralmente semántica y empirista del lenguaje, donde todo empleo legítimo de este parece quedar reducido a su empleo informativo o constatativo. Pero de ello Wittgenstein no deriva hacia ninguna clase de escepticismo, sino todo lo contrario (*ibid.* 6.51). Es más, él mismo es un místico (*ibid.* 6.45 y 6.522); solo que piensa que el lenguaje no puede dar nunca cuenta de esa dimensión de lo inefable, pues siempre se encuentra más acá, limitado al mundo mismo del cual apenas puede ser figuración logicizada. La famosa conclusión última del libro (“De lo que no se puede hablar hay que callar”, *ibid.* 7) se encuentra ya claramente anticipada desde el prólogo:

“Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar, o más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable)” (Wittgenstein, 1994:11).

Todo ello explica la función terapéutica que la filosofía debe cumplir, según Wittgenstein, respecto de los malentendidos producidos por la ilusión metafísica. La filosofía así entendida “debería no decir nada más que lo que puede decirse, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía— y, entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos” (*Tract.* 6.53).

---

(6) Todas las citas siguientes de Wittgenstein (tanto del *Tractatus* como de las *Investigaciones*) están hechas al modo canónico, esto es, por parágrafos. La excepción son las citas de prólogos y prefacios.

Como es sabido, el mismo Wittgenstein, décadas después del *Tractatus*, irrumpió nuevamente en los ámbitos académicos con un nuevo libro donde en gran parte se corregía a sí mismo respecto de sus viejas posiciones. Desde las primeras líneas de sus *Investigaciones filosóficas*, nos dice que este nuevo libro debería leerse junto al viejo *Tractatus* para que sus lectores puedan comprender claramente, por contraste con aquel, sus nuevos puntos de vista (Wittgenstein, 1997, "Preface"). Tampoco se trata de hacer ahora un resumen de todas las tesis de *Investigaciones*, mucho más ricas y diversas que las del *Tractatus*, ni de entrar en la discusión acerca de la mayor o menor continuidad o ruptura entre ambos libros. Respecto de esto último, tal vez lo sensato sea no exagerar ninguna de ambas interpretaciones. Parece haber, en principio, una cierta continuidad en cuanto al rol de la filosofía como terapia contra los sin-sentidos de la metafísica (*Inv*, I. 132 y 133). Sin embargo, la concepción sobre el lenguaje ya no parece ser la misma del *Tractatus*.

En efecto, la visión centrada en la semántica fue desplazada por una concepción centrada en la pragmática del lenguaje. Esto implica varias cosas importantes. En primer lugar, el descentramiento del uso informativo del lenguaje, reubicándolo como uno entre varios empleos posibles, como dar órdenes, describir un objeto, testear una hipótesis, hacer bromas, adivinar enigmas, especular acerca de un hecho, etc. Con el lenguaje se pueden hacer, y de hecho se hacen, muchas cosas, además de informar acerca de los estados de cosas (*Inv*. I. 11, 23). En segundo lugar, por lo tanto, el sentido de una expresión no radica en sí misma, sino en su *uso* concreto en una situación específica (*ibid.* I. 10, 26, 29, 43); pensemos, por ejemplo, que la frase "sí, quiero" no significa lo mismo pronunciada en una ceremonia matrimonial que en un ensayo de esta, o que en su representación en una obra teatral. En tercer lugar, entonces, no se trata de determinar si ciertas expresiones o palabras tienen o no sentido *en general*, sino de analizarlas en el contexto específico en que tales expresiones se "entretienen" con prácticas y acciones. Este "entretendido" de lenguaje y prácticas es lo que Wittgenstein denomina "juego de lenguaje" (*Sprachspiel, language-game*) (*Inv*. I. 7). En pocas palabras y resumiendo: un lenguaje es una *forma de vida* (*ibid.* I. 19, 23).

Bien, retomemos la pregunta con que iniciamos este apartado. Al querer presentar la metaforología como una teoría de la in-conceptuabilidad, ¿no está acaso Blumenberg tratando de hablar de aquello que según Wittgenstein no es posible hacer y es mejor callar? Bueno, tal vez podría decirse eso solo si tuviéramos presente la famosa sentencia final del *Tractatus*. Pero sería mal comprender la finalidad de la empresa de Blumenberg, que se desarrolla más bien bajo la luz de la idea pragmatista del lenguaje que Wittgenstein desarrolla en las *Investigaciones*, esto es, el lenguaje como una *forma de vida* en que las expresiones lingüísticas y prácticas se "entretienen".

Blumenberg lo aclara expresamente en el apéndice de su *Naufragio con espectador*. No se trata de expresar conceptualmente lo *inefable*, ni siquiera de discutir si existen realidades tales. Lo que interesa a la metaforología es la práctica efectiva asociada a las expresiones metafóricas, aun cuando estas no tengan ni puedan tener una traducción conceptual literal. Incluso el *comportamiento* místico o extático se ha *expresado lingüísticamente* a través de metáforas (Blumenberg, 1995: 106-107). La metaforología se perfila así como un programa de investigación de las diversas formas de estar o actuar del hombre en el mundo... En términos de Wittgenstein, si se prefiere: de sus variadas y siempre cambiantes *formas de vida* (juegos de lenguaje, entretejidos de lenguaje y prácticas).

Esta concepción pragmatista de la metáfora no es una novedad del texto de Blumenberg de 1979. Ya era el fundamento de la metaforología en el texto fundacional de 1960. En efecto, lo específico de su noción de *metáfora absoluta* ya era entonces su carácter pragmático, es decir, su capacidad para orientar conductas, regular comportamientos, fijar expectativas, alentar acciones u omisiones (Blumenberg, 2003: 61-63). Aun a riesgo de simplificar demasiado el pensamiento de Blumenberg, quisiera sugerir el siguiente esquema:

[1] Mundo de la vida / [2] Metáforas absolutas / [3] Sistemas conceptuales

Creo que esos tres elementos constituyen para Blumenberg más o menos lo mismo que para Wittgenstein conforma un “juego de lenguaje” o “un lenguaje como modo de vida”. Ahora bien, si tuviéramos que resumir cuál fue el cambio principal entre *Paradigmas* (1960) y el apéndice de *Naufragio* (1979), podríamos decir que simplemente se amplió el interés investigativo, ya no limitado a la relación entre [2] y [3], sino extendido y enfatizado en la relación entre [2] y [1]. Sin embargo, el programa sigue siendo el de una disciplina hermana o socia de la historia de los conceptos, claro que ahora esta disciplina ya no parece tener un carácter subordinado, sino central.

Lo importante aquí es entender que ni en 1960 ni en 1979 Blumenberg pretende hablar de *lo inefable* o de “lo que no se puede hablar con sentido” (Wittgenstein, *Tract.* 6.53); más bien pretende indagar sobre cómo se emplean las diversas “herramientas” del lenguaje según diferentes contextos, situaciones o circunstancias (Wittgenstein, *Inv.* I. 11). Es para esta finalidad metodológica, nada mística ni inefable, sino bien terrena y concreta, que Blumenberg brinda no solo algunas herramientas teóricas (digamos: conceptos), sino también ciertas estrategias de investigación de la *in-conceptualidad*. Pero esta llamada “in-conceptualidad” debe ser entendida más bien como preconceptualidad, es decir, la relación fáctica y pragmática del ser humano en el mundo, previa a cualquier postura teórica. En este

sentido, Blumenberg se muestra en línea con lo más radical del pensamiento filosófico contemporáneo <sup>(7)</sup>.

Los conceptos de la metaforología también son “herramientas” para la *tarea o quehacer teórico*.

## V. LAS HERRAMIENTAS TEÓRICAS DE LA METAFOROLOGÍA

Veamos algunas de las herramientas conceptuales que forja Blumenberg en su programa de investigación de los supuestos preteóricos de las teorías, a través de las metáforas explícitas o implícitas en que estas se desarrollan.

Sin duda, la más importante es su noción de *metáfora absoluta*, de la cual ya hemos hablado. Simplemente subrayemos que cuanto menos concretos o específicos son los contenidos de nuestra consciencia, más recurre ella a la producción de metáforas. Por ejemplo, el concreto y específico concepto de “caballo” puede representarse en nuestra consciencia con un simple ejemplo de caballo (sea este blanco, negro o manchado, grande o petiso, etc.), pero con las ideas, por ejemplo, de mundo o de libertad, mucho más abstractas que el concepto de caballo, no ocurre lo mismo. Y son este tipo de ideas o nociones las que inevitablemente han de expresarse a través de figuras metafóricas. Y los ejemplos de ello no se limitan al lenguaje cotidiano, sino que la historia de la filosofía está repleta de ellos: el mundo como un bosque (en Descartes), la naturaleza como un libro (en los orígenes de la ciencia moderna), la representación espacial del tiempo (en Kant), la representación del tiempo o de la consciencia como fluir (en la fenomenología), etcétera (Blumenberg, 1995: 101-103). Y a todo este tipo de nociones de gran abstracción hay que sumar también todos los intentos tan infructuosos como recurrentes del animal humano por expresar lo inexpressable, lo inefable (por ejemplo, su sentido de la existencia) (Blumenberg, 1995: 104-107).

Ahora bien, sin embargo, aunque Blumenberg parece entender “metáfora” en un sentido amplio, abarcativo de varias otras figuras lingüísticas (como, por ejemplo, la metonimia), tampoco la entiende en un sentido tan amplio como para confundir bajo su nombre cualquier expresión lingüística no conceptual o literal.

---

(7) Además de Wittgenstein (1997), este mismo cambio radical del punto de partida de la reflexión filosófica puede hallarse en diversos registros en autores de muy diferentes tradiciones teóricas, desde el pragmatismo norteamericano clásico de Peirce (1988), James (1984) o Dewey (1986) hasta los neopragmatistas, como Rorty (1996) o Searle (1994); desde el último Husserl (2008) hasta el primer Heidegger (1993); desde la ética dialógica de Apel (1991) hasta la teoría de la acción comunicativa de Habermas (1998).

Por empezar, es importante distinguir *mito* de *metáfora* y también *metáfora* de *símbolo*. Con el mito también se pretende dar alguna respuesta a preguntas que nunca pueden tener una estrictamente teórica, pero que tampoco puede el hombre dejar de plantearse, conscientemente o no (el ejemplo ya citado varias veces de las cuestiones existenciales). O sea que la función pragmática del mito es equivalente a la de una *metáfora absoluta*, pero con una importante diferencia entre ambos: el mito es creído como de origen o sanción divina, antiquísimo e insondable; una metáfora absoluta, por el contrario, como cualquier otra metáfora, es siempre tenida como una ficción o expresión figurativa útil para abrir la comprensión y orientarse actitudinalmente (Blumenberg, 2003: 166). Pero la metáfora absoluta tampoco tiene la convencionalidad arbitraria de un mero símbolo (como podría ser, por ejemplo, una bandera), aunque un símbolo también puede volverse metáfora absoluta. Un importante ejemplo de ello es el caso del símbolo geométrico del círculo, que expresa metafóricamente la concepción premoderna del tiempo, de modo antagónico a cómo la línea indefinida representa metafóricamente la concepción postilustrada de la historia <sup>(8)</sup>.

Un caso muy peculiar de metáfora es el de la *metáfora explosiva*, concepto que Blumenberg parece acuñar para los casos en que hasta la misma metáfora parece declararse impotente para expresar lo que pretende expresar; se trata de casos en que hasta la expresión metafórica resulta indiscernible aun como expresión figurada; casos en que, por ejemplo, adquiere la forma de una metáfora-oxímoron. Ejemplos de este tipo especial de expresión metafórica son la definición que da Nicolás de Cusa de dios como una esfera cuya circunferencia no está en ningún lado y su centro en todas partes, y la interpretación de Simmel del proceso cósmico como una rueda de radio infinito, o sea, como un eterno retorno que nunca se consuma (Blumenberg, 2003: 242-243; 1995: 106-107). Esta clase de expresiones donde la metáfora parece autodestruirse (la idea de un círculo de radio infinito es autocontradictoria) sirve para hacer vivenciables las limitaciones de la comprensión frente a aquello de lo que se pretende dar cuenta, pretende hacer intuible lo inefable (Blumenberg, 2003: 242-243). Y, si bien este tipo de *metáforas explosivas* no equivalen a la noción de *metáfora absoluta*, ambas juegan un papel esencialmente pragmático, orientador de conductas (en el caso de la *metáfora explosiva* de Cusa, como base del comportamiento místico) (Blumenberg, 2003: 246).

Otro concepto metaforológico es el de *metafórica negativa*. Así denomina Blumenberg a los intentos discursivos por destituir una cierta metafórica

---

(8) La importancia cultural y política de este símbolo transformado en metáfora temporal es tal que, en líneas generales, dice Blumenberg, la novedad fundamental de la modernidad radicaría en la sustitución de esa metafórica del círculo por una metafórica de la línea progresiva. Y no es casual que la ulterior reacción contra la modernidad (cuyo ejemplo más claro es Nietzsche) busque restaurar aquella vieja metáfora temporal del círculo (Blumenberg, 2003: 254).

añanzada o generalizada. Un ejemplo de ello lo encontramos también en los esfuerzos de Nicolás de Cusa por desmontar la proyección metafórica del geocentrismo al antropocentrismo. Cusa reacciona contra la fundamentación de la dignidad humana a partir de la imagen geocéntrica del universo que imperaba en sus tiempos: así como la Tierra era considerada el centro del universo, del mismo modo el hombre era considerado el destinatario de la creación. Lo que era tenido como literal en el plano cosmológico se proyectaba a su vez como metáfora en el plano antropológico. Nicolás de Cusa intentaba desmontar esa metáfora al considerar que la dignidad del hombre era independiente del geocentrismo (Blumenberg, 2003: 216).

En fin, ya queda claro que Blumenberg rechaza por ingenua toda visión evolutiva lineal del lenguaje del tipo “del mito al logos”, como también rechaza la posibilidad de cualquier programa de logicización total de aquel (Blumenberg, 2003: 165-166). Las transformaciones históricas, reales e inevitables del lenguaje (incluso del lenguaje filosófico y del científico) son más complejas, menos lineales y mucho más multidireccionales. Pueden ser: del mito a la metáfora; del símbolo a la metáfora (y viceversa); de la metáfora al término conceptual; del término conceptual a la metáfora. A estas diversas transformaciones posibles de las expresiones lingüísticas Blumenberg las llama *pasos*; y parece que su noción de *paso* es lo suficientemente amplia como para significar *pasaje, transformación, zona indiferenciada entre*. Blumenberg dedica los últimos capítulos de *Paradigmas* (2003) a cada uno de esos tres tipos de *pasos* <sup>(9)</sup>.

Ya hemos hablado algo del *paso* del mito a la metáfora y de los *pasos* recíprocos entre esta y el símbolo. Interesa ahora detenernos un instante en los *pasos* de la metáfora al término conceptual literal, y de este a la metáfora. En los casos del primer tipo, Blumenberg dice que la metáfora ha quedado como “atrapada en palabras, su relieve se ha perdido en la expresión terminologizada” (Blumenberg, 2003: 171). Eso ha ocurrido, como ejemplo paradigmático, en el término *verosímil*, desde su origen en un contexto teologizado (en el cual servía para aludir al mundo dudoso de lo sensible, a la *aparente verdad* o *símil*) hasta su sentido ilustrado, lógico y desteologizado en el marco de la teoría de las probabilidades (Blumenberg, 2003: cap. VIII). En los casos del segundo tipo se daría el fenómeno exactamente opuesto a los anteriores: una expresión que originariamente es tomada en sentido literal, con el tiempo o según el contexto, es rescatada o recomprendida en un sentido puramente metafórico. Acá el ejemplo que da Blumenberg en su libro de 1960 es el de la metaforización de concepciones cosmológicas en un sentido antropológico: así como de la visión geocéntrica del universo se pre-

(9) El orden en que Blumenberg los trata en su libro no es el mismo en que figura aquí. Blumenberg (2003) dedica el cap. VII al paso del mito a la metáfora; el cap. VIII, al paso de la metáfora al concepto; el cap. IX, al paso del concepto a la metáfora; y el cap. X, al paso del símbolo a la metáfora.



tendía derivar la centralidad del hombre en la creación, tampoco faltaron luego quienes han pretendido derivar el “empequeñecimiento del hombre” a partir del heliocentrismo. Tanto el geocentrismo como el heliocentrismo han sido tomados como *metáforas absolutas* para dar respuesta a preguntas existenciales que no pueden dejar de plantearse, aunque tampoco puedan tener respuesta de modo concluyente (Blumenberg, 2003: 199-202). Pero en el apéndice metodológico de su libro de 1979, Blumenberg considera un caso muy especial de *pasaje* de una expresión literal a expresión metafórica, que denomina *metáfora degenerativa*. Es el caso en que, dentro de un mismo tipo de discurso, la interpretación metafórica de la expresión surge como recurso para salvar su sentido después de haberla considerado previamente de modo realista y literal. Por ejemplo, la teoría molecular en un principio consideraba literalmente la molécula como un sistema solar en miniatura, pero esta imagen luego fue simplemente asumida como una expresión metafórica o figurativa (Blumenberg, 1995: 111).

En fin, considero que todas estas nociones que Blumenberg elabora principalmente como herramientas teóricas para una historia de los conceptos filosóficos y científicos que eluda el optimismo del desarrollo lineal progresivo del lenguaje hacia niveles siempre más puros de claridad semántica también pueden ser muy útiles y, con mayor razón, aplicados al estudio y la crítica de las ideas y el lenguaje político. Conceptos de gran abstracción, vaguedad y amplitud, como “Estado”, “poder”, “bien común”, “ciudadanía”, etc., se han visto acompañados muy habitualmente por metáforas del tipo que podríamos considerar *absolutas*. Incluso no han faltado tampoco *metáforas explosivas* para querer expresar concepciones mistificadas de la patria, la militancia política o la entrega de la persona a un ideal social. Y ni hace falta hablar del papel del mito y de los símbolos. Incluso nociones consideradas conceptos técnicos del lenguaje jurídico tienen un evidente origen metafórico, como “fuentes del derecho” o como “lagunas del derecho”; también podrían mencionarse ejemplos que han recorrido el camino inverso, o sea que de ser tenidos originariamente como literales han terminado por asumirse conscientemente como expresiones figuradas: por caso, el carácter *divino* de los reyes y toda la fraseología con pretensiones de literalidad que rodeaba esa idea en el marco de las monarquías absolutistas no pueden ser entendidos más que metafóricamente en el contexto de las monarquías parlamentarias y constitucionales actuales; un caso de *metáfora degenerativa*. Algo parecido podría decirse de los conceptos de soberanía y de imperio, que eran entendidos literalmente bajo regímenes de poder político personal, pero que ya no pueden ser entendidos más que figurativamente cuando se los emplea para referirse a la “soberanía de la constitución” o al “imperio de la ley”. Otro ejemplo muy conocido que merece una mención especial es el de la doctrina jurídico-política del poder constituyente originario y derivado. Es más, como ha mostrado el propio Blumenberg en uno de los pocos casos en que ha abordado cuestiones políticas directamente, la mis-

ma idea de “teología política”, como la entiende dogmáticamente Schmitt, considerada seria y críticamente, no puede ser otra cosa que una *metafórica teológica*.

Pero hay todavía otro concepto metaforológico cuya importancia para la historia y la crítica de las ideas políticas puede resultar muy fructífero. Me refiero al concepto de *metafórica de fondo*, al que, por su importancia, dedicaremos el punto siguiente.

## **VI. METAFÓRICAS DE FONDO. APORTES PARA LA ELABORACIÓN DE UNA TIPOLOGÍA**

La noción de *metafórica de fondo* significa juegos metafóricos implícitos, dados por supuesto en un cierto discurso, aun cuando este solo *pareciera* estar compuesto por enunciados terminológicos o conceptuales. Para entender esta noción, Blumenberg propone el siguiente caso, que en su momento era aún virtual, aunque inminente: el de un astronauta que eventualmente tuviera que describir un paisaje de otro planeta. Este astronauta (ruso, pongamos), conscientemente o no, solo podría describir esos paisajes, nunca antes vistos, con conceptos y términos que ya le fueran familiares de la geografía rusa, y, por ende, para entender sus descripciones marcianas deberíamos primero conocer algo de la geografía rusa desde la cual habla. O sea, habría que acceder primero al horizonte de sentido implícito en el discurso del astronauta.

Lo que quiere mostrar Blumenberg con ese ejemplo es que en todo texto o discurso hay ya supuesto un cierto horizonte de sentido que el autor da por familiar o naturalizado, y que “transfiere” implícitamente a lo nuevo que describe o explica en forma *aparentemente* terminológica o conceptual. Esos horizontes presupuestos son algo así como metafóricas que, aunque no se hallen claramente explicitadas, sirven como “directrices” en la construcción y comprensión de los términos conceptuales usados (Blumenberg, 2003: 141-142). Seguramente habría que relacionar esta noción de *metafórica de fondo* que Blumenberg da en 1960 con la noción de *fórmula* que da en 1979. Pareciera que, cuando una cierta metafórica de fondo se afianza hasta volverse un lugar común, asumido ya irreflexivamente, se vuelve una simple *fórmula*. Cuando hay sobreabundancia de metáforas meramente retóricas de un cierto tipo (por ejemplo, orgánicas) es porque ya el convencionalismo de las fórmulas —nos dice Blumenberg— define nuestro marco de acción para todo lo que va más allá del resguardo de la existencia. Cuando son posibles las fórmulas no necesitamos replegarnos a una metáfora absoluta porque no hay carencia ni necesidad; solo recurrimos a una metáfora retórica como adorno de una fórmula explícita o implícita ya aceptada aproblemáticamente (Blumenberg, 1995: 112).

Ahora bien, Blumenberg se detiene especialmente en dos *metafóricas de fondo* muy habituales de este tipo: la orgánica y la mecánica. Pero aclara Blumenberg de entrada que la dicotomía entre organicismo y mecanicismo no debe llevarnos a anacronismos groseros en el momento de interpretar históricamente modos de pensar y de vivir. Antes de la Era Moderna, esa dicotomía no existía, y sería un grave error atribuir, por ejemplo, a Lucrecio una visión mecanicista del mundo por el simple hecho de emplear el giro *macchina mundi*, pues “máquina” apenas significaba entonces “astucia, argucia, treta, efecto sorpresivo”. Recién con el desarrollo moderno de la relojería, la metáfora del mecanismo alcanzará el sentido de máquina como la entendemos hoy en día. Por lo tanto, la expresión *macchina mundi* no podía tener entonces la misma significación que tendría en el deísmo moderno posterior a la Ilustración, esto es, como automaticidad y regularidad de un engranaje (Blumenberg, 2003: 157):

“Es ahora cuando ‘máquina’ puede convertirse por primera vez en un término que resume un programa de interpretación del mundo, una metáfora que lucha contra la esencia, anímicamente condicionada, que es propia de lo orgánico” (Blumenberg, 2003: 142-144).

O sea que la distinción y la alternativa entre una visión (metafórica de fondo) organicista o mecanicista del mundo recién se hacen posibles en la modernidad.

Y agreguemos por nuestra cuenta que, si esta alternativa entre organicismo y mecanicismo ha signado gran parte de los desarrollos conceptuales de la ciencia moderna, mucho más lo ha hecho en el campo de la política, tanto teórica como práctica.

Claro que las metafóricas orgánica y mecánica no agotan todas las metafóricas de fondo posibles. Pero señala Blumenberg que podrían ser el punto de partida para la elaboración de una tipología de tales metafóricas de fondo, muy útil para el estudio de la historia de los conceptos y las ideas. Las siguientes consideraciones propias pretenden ser un pequeño aporte a la realización de esa tarea, al menos para el campo de las ideas políticas.

En primer lugar, no está de más repetir la importante advertencia de Blumenberg en cuanto a evitar el anacronismo de atribuir concepciones mecanicistas a expresiones discursivas anteriores a la modernidad, y en particular, antes del desarrollo de la relojería mecánica <sup>(10)</sup>. Lo que no significa que las visiones organicistas desaparezcan a partir de la modernidad, sino que van a perdurar hasta hoy, junto a las mecanicistas.

(10) Un error de este tipo puede verse, por ejemplo, en Bobbio (1987: 52), cuando interpreta la teoría del gobierno mixto de Polibio en términos mecanicistas. Ver en contrario, D'Auria (2012: 221-229).

En segundo lugar, la pervivencia de la metafórica organicista a lo largo de toda la historia del pensamiento sociopolítico tampoco debe llevar al error de interpretar cualquier expresión discursiva organicista en un sentido estrictamente orgánico, no mecánico. En efecto, algunas veces, muy especialmente entre los siglos XVII y XVIII, las imágenes organicistas han ido superpuestas a una visión mecanicista, o, mejor dicho, la idea que se tenía del organismo, incluido el organismo humano, era la de un mecanismo. Tal es el caso de pensadores como Descartes o La Mettrie; y en el campo propiamente político, también es el caso de Hobbes, que, desde la introducción de su *Leviathan*, presenta el Estado a la vez como un *gran animal u hombre* y como un *autómata o un reloj* (Hobbes, 1985: 81). Sería un grosero error interpretativo atribuirle a Hobbes una metafórica de fondo organicista a partir de su comparación del Estado con un animal o un hombre en gran escala, sin comprender que su concepción del organismo animal es mecanicista.

En tercer lugar, digamos que una “sistemática” de las metafóricas de fondo debería seguramente trazar algunas diferencias al interior de lo que Blumenberg, genéricamente y sin desagregar, denomina *metafórica orgánica*. Al menos en el campo de las ideas políticas, son muy diferentes las derivaciones, tanto semánticas o pragmáticas, de una metafórica que proyecte al orden sociopolítico el modelo de un individuo humano, de un organismo vegetal, o las categorías generales de la biología moderna. Dentro de la metafórica organicista, podríamos distinguir al menos tres subtipos: 1. el organicismo antropomórfico y metafísico (como el de Platón en *República*, v.gr. L.IV, 441abc.); 2. el organicismo naturalista y botánico (v.gr. Herder, 2015); y 3. el organicismo científicista o biologicista (v.gr. Marx, 1986, prólogo a la edición alemana de *El Capital*). Parece claro que no es lo mismo proyectar metafóricamente a la sociedad o al orden político la idea de un cuerpo humano regido por una supuesta alma (al modo del platonismo o del cristianismo), la de una planta o un árbol (al modo del romanticismo), o la de la biología evolutiva del siglo XIX (al modo de gran parte de la sociología de la segunda mitad del siglo XIX, y de las primeras décadas del siglo XX).

Por último, detengámonos un poco en lo que podría ser un tercer tipo de metafórica de fondo habitual o corriente en el campo sociopolítico. La religión y la teología también han provisto una gran batería de metáforas para los conceptos políticos. El empleo político de conceptos teológicos tiene larga data, aunque parece haber adquirido reconocimiento académico a partir de 1922, cuando Carl Schmitt publicó su ensayo *Politische Theologie* <sup>(11)</sup>. Claro que el católico Schmitt (como ya lo hiciera un siglo antes su admirado Donoso Cortés) parece querer justificar el carácter teológico de toda cuestión política, y, por ende, la centralidad de la teología para la teoría política, la cual no sería más que una *secularización* de aquella. En contra de

---

(11) Para un tratamiento detallado de la historia de la cuestión, puede verse D'Auria (2014).

esa pretendida *teología secularizada*, el propio Blumenberg (2008: 93-102) ha sostenido que la teología política no puede ser más que una *teología metafórica*, esto es, un sistema de expresiones figurativas, imágenes no políticas, aplicadas (inadvertidamente o no) a la política.

Pero lo que me interesa destacar aquí no es solo el carácter metafórico que los conceptos teológicos pueden y suelen adquirir como *fondo* de los conceptos políticos, sino también el organicismo subyacente que tales conceptos suelen a la vez tener. Notablemente, la polémica entre Schmitt y Blumenberg gira en torno a la analogía teológico-política fundamental en que Schmitt pretende fundar su teoría de la soberanía: la analogía entre una *persona que decide en última instancia sobre las excepciones a las leyes del universo* (esto es, un Dios que opera milagros) y una *persona que decide en última instancia sobre las excepciones a las leyes jurídicas* (esto es, un soberano político). Frente a ese paralelismo, que Schmitt no presenta simplemente como una analogía conceptual, sino que pretende mostrar como una *secularización* (o sea, una *expropiación secular*) de un concepto teológico, Blumenberg sostiene que los conceptos mismos de *secularización* y de *persona* son ya metafóricos por ser aquellos mismos teológicos, y que una *persona que decide en sentido eminente* no puede ser más que una persona metafórica (Blumenberg, 2008: 102) <sup>(12)</sup>.

En fin, lo que debe remarcarse en todo esto es que, si bien la teología y la religión también pueden tomarse como una típica metafórica de fondo de los conceptos políticos, tal metafórica parece ser un derivado de la metafórica organicista del subtipo antropomórfico metafísico, al cual se halla atado en enorme medida prácticamente todo el pensamiento religioso occidental.

## VII. ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN METAFOROLÓGICA

Pareciera que la metaforología, tal como la practica Blumenberg, puede seguir al menos tres *estrategias de investigación*.

La primera es la que toma como constante un concepto o una idea, y rastrea a lo largo de la historia los diversos juegos metafóricos con que tal concepto o idea ha sido asociada, explicada, pensada, divulgada. Esta estrategia de investigación es la que Blumenberg despliega en torno al concepto de verdad en *Paradigmas para una metaforología*. Acá la constante es la idea de verdad, y las variables son los diversos juegos metafóricos con que se la ha acompañado a lo largo de la historia.

---

(12) Para la secuencia de la polémica entre Schmitt y Blumenberg, ver Schmitt (1985), Blumenberg (2008) y Schmitt (2005: 188 y ss.). Este último texto (*Teología política II*) está escrito para responder a la crítica velada que el teólogo Erik Peterson (1999) le hiciera a Schmitt muchos años antes, pero la parte final está dedicada a responder también las críticas de Blumenberg.

La segunda estrategia de investigación es la que se hace en la dirección exactamente opuesta a la anterior: se toma como constante un cierto juego metafórico, y se rastrea la diversidad de sentidos que se le ha dado en diversos contextos históricos y vitales. Por ejemplo, en *Naufragio con espectador*, Blumenberg pasa revista a las reelaboraciones y variaciones interpretativas de la metafórica del mar, la navegación y el naufragio en la filosofía, desde Lucrecio hasta Nietzsche. Esta segunda estrategia es la que parece ser más frecuente en el propio Blumenberg (1995) (2004) (2009) (2016).

Hay una tercera estrategia de trabajo metaforológico que resulta complemento necesario de las dos anteriores. Si la tarea principal de la metaforología es trazar el camino histórico (Blumenberg la llama *curva longitudinal*) en la relación mundo de vida/metafórica/conceptos, ello solo se puede hacer estableciendo puntos significativos de ese recorrido. Y para fijar esos puntos significativos sobre los cuales trazar esa *línea temporal longitudinal*, es preciso haberse detenido previamente en el estudio detallado de cada uno de ellos, para interpretarlos en su propio contexto intelectual. A estos detenimientos en los puntos significativos de la *línea temporal longitudinal*, Blumenberg los llama *cortes transversales*, y subraya que, “considerados en sí mismos, estos cortes transversales pueden haber dejado de ser puramente metafóricos, tienen que asumir concepto y metáfora, definición e imagen como unidad de la esfera de expresión de un pensador o de una época” (Blumenberg, 2003: 91-92). Esto quiere decir que el investigador debe estar atento a que la figura metafórica puede no haber sido entendida como tal en un determinado momento histórico, sino como literal, y que tanto lo conceptual como lo expresado metafóricamente deben comprenderse en su contexto vital-pragmático específico, los tres elementos en interrelación mutua <sup>(13)</sup>. Por ejemplo, en su historia metaforológica de la verdad, Blumenberg se detiene (hace un *corte transversal*) en los escritos de Lactancio, precisamente porque no se trata de un pensador de primer orden, sino simplemente de uno en el cual se asimilan, cristalizan o condensan horizontes de sentido y puntos de vista compartidos de toda una época: las innovaciones introducidas por el cristianismo en la relación del hombre con la verdad, su conocimiento y su actitud ante la una y el otro (Blumenberg, 2003: 92-103).

En resumen: 1. se toma un concepto y se rastrean sus diversas expresiones metafóricas a lo largo de una línea de tiempo, o bien 2. se toma alguna metáfora o juego metafórico específico y se rastrean las diversas interpretaciones y usos que se han hecho de ellos a lo largo de una línea de tiempo, o bien, por último, 3. se toma un determinado autor o texto más o menos representativo de un punto espacio-temporal específico y se analiza en él la relación concepto/metáforas. Es claro que estas tres estrategias no son

(13) Un trabajo de interpretación de este tipo puede verse en D'Auria (2010).

excluyentes unas de las otras, sino que son solo diversos aspectos complementarios de un mismo trabajo de investigación.

### VIII. CONCLUSIONES: METAFOROLOGÍA Y DISCURSO POLÍTICO

El presupuesto más general y básico de la propuesta metodológica de Blumenberg podría sintetizarse así: el análisis y estudio de alegorías, mitos, metáforas y otras expresiones figurativas o retóricas puede servir como acceso al trasfondo implícito pragmático (in-conceptual) en que cobran sentido específico las diversas discursividades. Y en este sentido, la metaforología no sería simplemente una disciplina auxiliar de la historia de los conceptos, sino una disciplina crítica, en cuanto busca exponer los presupuestos no explícitos, las condiciones de posibilidad y los preconceptos que signan la formación de ciertos esquemas de pensamiento (D'Auria, 2016).

Ahora bien, resulta entonces llamativo que tanto el estudio de las ideas políticas como su crítica hayan descuidado, en gran medida, el análisis y el rol que las metáforas juegan, explícita o subrepticamente, en la elaboración y emisión de los discursos políticos. Y aclaremos que cuando hablo genéricamente de “discursos políticos” estoy incluyendo a la vez los que puedan provenir de ciudadanos comunes, de políticos o líderes de cualquier extracción ideológica, y de teóricos, académicos, intelectuales o filósofos. En el discurso político cotidiano, por ejemplo, está naturalizado hablar de “izquierda”, “centro” y “derecha” para designar líneas de acción política, términos que son claramente metáforas espaciales. Los líderes políticos, por otra parte, suelen usar metafóricamente términos como “cruzada”, “combate”, “organismo”, “semillas”, “río”, etc., etc. Y en el ámbito académico, por último, y solo para mencionar un par de ejemplos relativamente recientes, podemos pensar en conceptos teóricos, como el de “velo de ignorancia” (Rawls, 1971) o el de “*colonización* del mundo de la vida” (Habermas, 1998b), de evidente extracción metafórica.

Existen, claro, algunos trabajos de valor académico que se han detenido ocasional, fugaz y marginalmente en la consideración de ciertas metáforas políticas (v.gr., Schmitt, 2002; Bobbio, 1994). Sin embargo, aunque sean interesantes aportes a nuestro tema, tales trabajos no parecen dar al estudio de las metáforas políticas la importancia y el sentido que pretende darle el programa investigativo de Blumenberg. Pero el propio Blumenberg, que se ha centrado mayormente en las metáforas de la filosofía en general y en las de la teoría del conocimiento y de la ciencia en particular, solo ocasionalmente se ha detenido de manera directa en temas políticos, como, por ejemplo, en su polémica con Schmitt acerca de la teología política (Blumenberg, 2008: 102).

Sin embargo, a lo largo de este estudio introductorio se procuró ir sugiriendo puntos, aspectos y temas del campo discursivo político, donde las herramientas metodológicas de Blumenberg parecen promisorias.

Para concluir, digamos que un programa de investigación de este tipo no agota su interés en la mera erudición historiográfica. Más bien puede constituir una plataforma sólida tanto para la crítica de la discursividad como la de las prácticas políticas; sobre todo, de la discursividad y las prácticas políticas del presente. Para comprender lo que dicen y hacen los teóricos políticos, los políticos profesionales y los gobernantes, puede ser de vital interés atender no solo a lo que dicen literalmente, sino a lo que expresan *inocentemente* a través de sus figuras retóricas.

## IX. BIBLIOGRAFÍA

APEL, K. (1991), "Teoría de la verdad y ética del discurso", Ed. Paidós, Barcelona.

AYER, A. (1984), "Lenguaje, verdad y lógica", Ed. Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires.

BLUMENBERG, H. (1995), "Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia", Ed. La Balsa de Medusa - Visor, Madrid.

— (1999), "Las realidades en que vivimos", Ed. Paidós, Barcelona.

— (2003), "Paradigmas para una metaforología", Ed. Trotta, Madrid.

— (2004), "Salidas de caverna", Ed. Visor, Madrid.

— (2008), "La legitimación de la Edad Moderna", Ed. Pre-Textos, Valencia.

— (2009), "La risa de la muchacha tracia. Una proto-historia de la teoría", Ed. Pre-textos, Valencia.

— (2011), "Descripción del ser humano", Ed. FCE, México.

— (2016), "Fuentes, corrientes, icebergs", Ed. FCE, México.

BOBBIO, N. (1987), "La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político", Ed. FCE, México.

— (1994), "Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica", Donzelli Editore, Roma.

CARRIÓ, G. (1973), "Sobre los límites del lenguaje normativo", Ed. Astrea, Buenos Aires.



D'AURIA, A. (2010), "El filósofo como buscador del sentido propio", en *Academia*, 15, año 8, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, primavera 2010, ps. 25-59.

— (2012), "Teoría y crítica del Estado", Ed. Eudeba, Buenos Aires.

— (2016), "La crítica radical del Derecho", Ed. Eudeba, Buenos Aires.

— (2019), "Genaro Carrió y las metáforas", en David Sierra Sorockinas (ed.), *Notas al margen sobre Derecho y Lenguaje*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

DERRIDA, J. (1993), "La retirada de la metáfora", en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Ed. Paidós, Barcelona.

DEWEY, J. (1986), "La reconstrucción de la filosofía", Ed. Planeta-Agostini, Barcelona.

ONCINA COVES, F. — GARCÍA DURAN, P. (eds.) (2015), "Hans Blumenberg. Historia in-conceptual, antropología y modernidad", Ed. Pre-textos, Valencia.

HABERMAS, J. (1998), "Teoría de la acción comunicativa, I y II", Ed. Taurus, Madrid.

— (1998b), "Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso", Ed. Trotta, Valladolid.

HEIDEGGER, M. (1993), "El ser y el tiempo", Ed. Planeta, Buenos Aires.

HERDER, J. (2015), "Ensayo sobre el origen del lenguaje. Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad (selección). Una metacrítica de la 'crítica de la razón pura'", Ed. Gredos, Madrid.

HOBBS, Th. (1985), "Leviathan", Penguin Books, Classics, London.

HUSSERL, E. (2008), "La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental", Ed. Prometeo, Buenos Aires.

JAMES, W. (1984), "Pragmatismo (Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar)", Ed. Hyspamérica, Buenos Aires.

KANT, I. (1985), "Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio", Ed. Porrúa, México.

KOSELLECK, R. (2013), "Esbozos teóricos. ¿Siguen teniendo utilidad la historia?", Ed. Escolar y Mayo, Madrid.

— (2012), “Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social”, Ed. Trotta, Madrid.

KUHN, T. (1985), “La estructura de las revoluciones científicas”, Ed. FCE, México.

MARX, K. (1986), “El capital”, tres tomos, Ed. FCE, México.

ONCINA COVES, F. — GARCÍA DURAN, P. (eds.) (2015), “Hans Blumenberg. Historia in-conceptual, antropología y modernidad”, Ed. Pre-textos, Valencia.

PEIRCE, Ch. (1988), “El hombre, un signo”, Ed. Crítica, Barcelona.

PETERSON, E. (1999), “El monoteísmo como problema político”, Ed. Trotta, Madrid.

PLATÓN (2006), “Diálogos”, Ed. Gredos, Madrid, t. IV.

RAWLS, J. (1971), “A theory of justice”, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

RICOEUR, P. (2001), “La metáfora viva”, Ed. Trotta, Madrid.

RORTY, R. (1991), “Contingencia, ironía y solidaridad”, Ed. Paidós, Barcelona.

— (1996), “Consecuencias del pragmatismo”, Ed. Tecnos, Madrid.

RUSSELL, B. (1976), “Human Knowledge. Its Scope and its Limits”, George Allen & Unwin Ltd., London.

SCHMITT, C. (1985), “Teología política”, Ed. Struhart & Cía. Buenos Aires.

— (2002), “El Leviathan. En la Teoría del Estado de Tomás Hobbes”, Ed. Struhart & Cía., Buenos Aires.

— (2005), “Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía. [incluye la Teología política I y II]”, Ed. Struhart & Cía., Buenos Aires.

SEARLE, J. (1994), “Actos de habla”, Ed. Planeta-Agostini, Barcelona.

WETZ, F. (1996), “Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas”, Ed. Alfons el Magnanim, Valencia.

WITTGENSTEIN, L. (1994), “Tractatus Logico-Philosophicus”, Ed. Alaya, Barcelona.

— (1997), “Philosophical Investigations”, Blackwell Publishers, Oxford.

**ESTUDIOS SOBRE  
LOS CONDICIONAMIENTOS  
RETÓRICOS DEL DISCURSO  
POLÍTICO ARGENTINO**



## FACUNDO, DESIERTO CON ESPECTADOR

Por Elina Ibarra

*Los campos comienzan a cambiar de fisonomía y la vista no se cansa tanto espaciándose por la sabana inmensa, del desierto solitario, triste, imponente, pero monótona como el mar en calma. Sin contrastes, hay existencia, no hay vida*  
(Mansilla, 2018: 110)

### I. INTRODUCCIÓN

La literatura argentina tiene dos problemas relacionados entre sí como contexto de aparición: el encuentro entre dos mundos, el europeo y el americano; la profunda crisis política del período tiránico de Rosas. Muchos de los escritos de la época constituyen un género complejo que conjuga retratos de las distintas posiciones políticas, historias de vida entrelazadas con los vaivenes de la patria y relatos de aquella confrontación cultural. Así, tiene lugar una literatura que algunas veces busca narrar el drama y otras quiere indicar el programa a seguir para superar la crisis. Pero, la mayor parte de las veces, va a estar haciendo las dos cosas al mismo tiempo.

Un buen ejemplo de este tipo de literatura política es la obra más representativa de Sarmiento. Sigue sorprendiéndome la cantidad de veces que he escuchado citar mal el título de este libro: *Facundo, civilización y barbarie*. Ya sea por acto fallido, por ignorancia o por prejuicio, la tendencia a cambiar la conjunción por una disyunción excluyente daría cuenta de una visión binaria de la realidad que no se corresponde con la del autor. Aunque es cierto que el texto de Sarmiento está atravesado por esa tensión, de la que pueden señalarse dos aspectos: por un lado, los males de la Argentina resultaron de posturas que excluían alguno de los dos términos que, en vez de resolver la tensión, la radicalizaban; por el otro, esa tensión es irreductible y constitutiva, son aspectos de la Argentina que se interrelacionan fundiéndose y confundiendo. Todo proyecto de nación que ignore esta interacción estaría condenado al fracaso.

Esa tensión se vuelve evidente cuando el libro dedicado a la *civilización* —que encuentra sus motivos en el combate intelectual contra Rosas— tiene como personaje central al exponente más radicalizado de la *barbarie*, y el resultado final muestra un gran desbalance. Alberdi le hace a Sarmiento el siguiente reproche: el libro en el que describe la identidad argentina tiene como personaje central a la controvertida figura de Facundo Quiroga, sin que cuente a la vez con un personaje que represente cabalmente los bienes de la civilización (Terán, 2010: 75-76; Alberdi, 2011: 99-120).

Es así como surge el interés por rastrear en *Facundo* las referencias a la noción de *progreso*. Pero, dado el entrecruzamiento de estilos que conjuga la descripción geográfica y de las costumbres, crónicas y recursos literarios, como el lenguaje figurativo y la metáfora, fue necesario utilizar una herramienta metodológica que pueda dar cuenta de las diferentes capas semánticas del texto. Por ello, los estudios referidos a la metaforología que acuñó Blumenberg resultaron idóneos para tal abordaje.

La estructura de esta indagación comienza con una descripción de la teoría sobre la metáfora; luego, continúa por el análisis del contexto histórico en el que el texto fue producido; finalmente, se identifican tres configuraciones que componen la noción de *progreso* y su devenir, dentro del contexto de la obra.

El primer hallazgo consiste en que, en vez de una serie desarticulada de metáforas referidas al progreso, es posible identificar una metáfora que funciona como marco y un sinnúmero de metáforas que adquieren sentido en referencia a ella. A este tipo de construcción teórica, Blumenberg la llamó “metáfora absoluta”, por su carácter de irreductible: es aquella que funciona como horizonte de la comprensión. También podría ser llamada metáfora-fuente porque opera como matriz generadora de otras metáforas. Entonces, la metáfora que en el *Facundo* funciona como trasfondo, como escenario vital del que surgen y a partir del cual son comprendidas todas las otras representaciones, es “la imagen del mar en la tierra” (Sarmiento, 2006: 31).

La segunda configuración está relacionada con la envergadura que la figura de Facundo Quiroga adquiere en el relato. Si bien el texto puede ser considerado también la biografía de este personaje, es mucho más que eso: es la presentación del mito fundacional de la idiosincrasia argentina que adquiere sentido solo a partir de la metáfora-fuente indicada en el párrafo anterior, que funciona como telón de fondo de significaciones. El desierto como metáfora hace su aparición en el Río de la Plata en el siglo XIX, con *La cautiva* y *El matadero*, de Echeverría; se consagra en *Facundo* y continúa en toda la gauchesca, hasta proyectarse incluso a las letras del siglo XX, con Martínez Estrada y Scalabrini Ortiz.

Por último, al escenario vital y al personaje central les adviene el drama: la tercera configuración que resulta de la interacción con un elemento disruptivo, la civilización. Entonces es cuando la metáfora existencial que ha atravesado la historia del pensamiento será útil para comprender el relato que adquiere las notas de una tragedia: el naufragio. Blumenberg, en *Naufragio con espectador*, toma la metáfora de la catástrofe náutica para dar cuenta de cómo el elemento indomable —en este caso, el mar— toma a aquellos que se atreven a desafiarlo (1995: 17). A partir de ello, se intentará justificar la siguiente interpretación: en el relato de Sarmiento, el elemento indómito es la pampa que, al igual que el mar, despliega su fuerza, especialmente contra aquellos que pretenden ponerle límites y controles. El desierto no es solo suelo y cielo, es la resaca del naufragio de la civilización. *El desierto* será la metáfora residual a partir de la cual se inaugura una comprensión ineludible en la historia del pensamiento argentino.

## II. LA METAFOROLOGÍA

Blumenberg propone que el estudio de las metáforas sea considerado un auxilio o complemento de la historia conceptual. Pero una disciplina tal —aunque accesoria— ya supone que un discurso puramente conceptual no es posible, como tampoco lo es la pretensión cartesiana de obtener un conocimiento cierto, claro y distinto del mundo. O en todo caso, la certeza es que ese conocimiento no puede alcanzarse, pero tampoco puede dejar de buscarse.

El supuesto progreso lineal del pensamiento, *del mito al logos*, no es más que una ilusión. Por ello, Blumenberg advierte que “habrá que temer el grito de indignación de los que ven enturbiada y arrastrada hacia lo indeterminado, una cosa que desde hace tiempo ya estaba clara para ellos” (2004: 10). Son aquellos que sostienen que el pasaje del *mito* al *logos* aconteció en la antigüedad, de modo definitivo y absoluto. El problema de atenerse a una visión tan lineal y tajante del pasaje de una cosmovisión mítica a una concepción logocéntrica del conocimiento no permite explicar cómo los contenidos mitológicos y metafóricos, lejos ya de la función que cumplieron en su origen, pudieron ser una y otra vez retomados y reinterpretados como figuras directrices para las comprensiones de la realidad (Blumenberg, 2004: 12).

La comprensión mítica del mundo no desaparece abruptamente, sino que va cediendo gradual y desarticuladamente. Basta citar un par de ejemplos: en la Antigüedad, la centralidad de los relatos míticos en los diálogos filosóficos de Platón; en el Medioevo, la persistencia del pensamiento mágico del cristianismo y demás religiones; y en la modernidad, la coexistencia de pensamiento mágico que disputa terreno con la ciencia. Esta visión del mito será útil en el análisis de la figura de Facundo en el rol asignado por

Sarmiento. El relato mítico se desliga de su compromiso con la verdad, y, por ello, no requiere de una legitimación teórica, se constata en función del poder que ejerce, a partir de sus efectos, por su carácter pragmático.

Por esta razón, hacer caso omiso de los componentes metafóricos que la cultura produce puede dificultar la tarea de dar cuenta de algunas producciones teóricas. Es necesario considerar que el pasaje del mito al logos nunca fue total ni, mucho menos, definitivo, ya que es posible identificar flujos y reflujos en una relación dinámica. Un posible esbozo de una tipología de esa dinámica recursiva podría darse alternativamente así: del mito a la metáfora, de la metáfora al concepto, del concepto a la metáfora, del símbolo a la metáfora (Blumenberg, 2018: VII-VIII).

A los fines de nuestro análisis nos servirá, especialmente, la distinción entre metáfora absoluta y metáfora residual. La primera es inevitable para el discurso filosófico porque en ella se aglutinan los sentidos posibles que pueden adquirir las otras metáforas, pero funciona siempre como trasfondo, como base: una especie de magma primigenio generador de comprensiones del mundo. La segunda, en cambio, es explícita y resulta de cristalizaciones de sentidos, casi como si fueran comprensiones fosilizadas de lo real (Blumenberg, 2018: 44-47).

### **III. EL ROMANTICISMO EN EL RÍO DE LA PLATA**

En Europa, hacia fines del siglo XVIII, hace su aparición el Romanticismo, un movimiento cultural que surge como reacción al Iluminismo. Acaso su principal motivo sea el cuestionamiento del reduccionismo racionalista del Iluminismo, a lo que opone una reivindicación de las pulsiones emotivas como destellos de lo natural en lo humano. Las pasiones son su vínculo con “el mundo tal cual es” y no el mundo resultante de la transformación técnica a él aplicada.

Por ello, la naturaleza será considerada el supremo escenario en el que se desarrolla el drama de la supervivencia. Así, de esa interacción surgen los diversos modos de existencia, que son, en cada caso, resultantes de los diferentes contextos. Por esta razón, para comprender esas expresiones a las que llaman “personalidad” o “carácter”, estas deben ser consideradas en la relación que mantienen con su entorno vital. Así se podrá poner en evidencia la concordancia con la naturaleza y la armonía que mantiene con ella.

Ya en el siglo XIX, esta será la cosmovisión que dará lugar al primer movimiento intelectual que se propuso interpretar la realidad argentina: la Generación del '37, también conocida como “los románticos del Río de la Plata”. Los más destacados fueron Echeverría, Sarmiento, Alberdi, Mármol, Gutiérrez y Frías, que se abocaron a la indagación acerca de la idiosincrasia local, para luego dedicarse a la creación de un proyecto de nación. Consi-



deraban que, para poder fundar la nación, primero había que comprender correctamente la propia identidad; recién sobre esa base podrían diseñarse las instituciones que le darían vida pública.

Esta nueva elite letrada romántica mantendría una relación compleja con el legado ilustrado, a cuyos fines y valores últimos adhería: progreso, instituciones, democracia, industria, ciencia. Pero a su vez era consciente de los errores cometidos por la generación anterior en procura de su realización. En pocas palabras: los intentos de la generación anterior (los unitarios ilustrados) por “trasplantar” las instituciones exitosas de Europa, estaban destinados a fracasar por no haber tenido en consideración la especificidad de la vida americana. Las intenciones del progreso son insuficientes, si no se tienen en cuenta los caracteres autóctonos de esta parte del mundo y el componente antropológico que de ella resulta.

Ese fue, precisamente, el gran error que la Generación del '37 le atribuía a la generación anterior y, más puntualmente, al programa de gobierno iluminista de Rivadavia. Las instituciones de la Europa ilustrada no pudieron ser replicadas aquí, porque no se adecuaron los medios al contexto cultural. El fracaso de ese proyecto fue resultado de no haber tenido en cuenta la realidad y la idiosincrasia específica del país: el desierto —La Pampa— y los caracteres humanos que genera, en este caso, los caudillos y, en consecuencia, la ruralización del poder.

Coroliano Alberini ha acuñado la fórmula “Romanticismo de medios e Iluminismo de fines” para resumir esta peculiaridad de la generación romántica rioplatense (Terán, 2010: 67). Esta elite letrada romántica se encuentra atravesada por la herencia de sus antecesores ilustrados, de los que reciben el legado de los ideales universalistas del Iluminismo; pero, al mismo tiempo, su condición específica de americanos los hace tener una mirada más atenta a las formas de vida que aquí se han desarrollado. En este sentido utilizarán su comprensión de lo autóctono (Romanticismo de medios) para ponerlo al servicio de la realización de una nación que se inscriba en el camino del progreso, con instituciones democráticas, desarrollo científico e industrial (Iluminismo de fines).

Dentro de ese programa romántico de autorreconocimiento es que hay que inscribir la obra de Sarmiento, *Facundo, civilización y barbarie*. Esto es así porque, a pesar de ser una obra escrita desde el exilio, cuyo objetivo inmediato es “combatir” a Rosas, consiste fundamentalmente en una indagación sobre el contexto geográfico y los caracteres antropológicos que en él se desarrollan. Además, sin entrar en la extensa discusión en torno al género al que esta obra pertenece —narración novelada, biografía histórica, crónica, ensayo costumbrista—, en ella se conjugan distintas estrategias argumentativas que cumplen la función de generar credibilidad. Así es como en el relato se mezclan incipientes estadísticas, datos históricos, descripciones

topográficas, aspectos sociológicos, con una especie de “argumentación por la estética”, a través del lenguaje poético, que recurre a la palabra bella para convencer también por la vía de la sensibilidad (Terán, 2010: 80).

#### IV. UN MAR DESIERTO

Tendencias antagónicas aparecen anudadas en la metáfora de *Facundo*. A lo largo del texto es posible identificar una gran cantidad de construcciones metafóricas que pueden ser agrupadas en torno a los elementos en tensión: civilización y barbarie. Por un lado: en Buenos Aires, “el *Contrato Social* vuela de mano en mano: Mably y Raynal son los oráculos de la prensa” (Sarmiento, 2006: 137); por el otro, “del fondo de sus entrañas, se levanta el color colorado y se hace el vestido del soldado, el pabellón del ejército y la cucarda nacional”, como la ropa del verdugo o de los emperadores (Sarmiento, 2006: 151-2). Los pueblos también “hablan” a través de sus vestidos: la tiranía es conservadora, por lo que la ropa es invariable, porque denota las jerarquías; en cambio, los pueblos civilizados cambian sus vestidos, se adaptan al medio, a la época, surge la moda. Así, cada configuración se mantiene a su interior armónicamente articulada. Por lo que la tendencia lleva a organizar los contenidos de la siguiente manera:

<b>Civilización</b>	<b>Barbarie</b>
Buenos Aires	Desierto
Ciudad (no todas)	Campaña
Razón	Naturaleza
Frac	Poncho
Cinta celeste	Crespón colorado
Unitarios	Federales
Cambio	Quietismo
Edad Moderna (siglo XIX)	Edad Media (siglo XII)
República	Feudalismo
Europa	América y España
Igualdad	Aristocracia
Libertad	Autoritarismo
Fraternidad	“Religión o muerte”
Francia, Inglaterra	Argelia, Túnez, Marruecos
Juzgados, educación, prensa, municipio	Pulpería, mazorca, estancia

Sin embargo, si bien la contraposición de los términos es correcta, esta manera de graficarlo crea la falsa ilusión de un balance entre las configuraciones. Pero el tratamiento que estas nociones reciben carece de tal equilibrio en la dinámica interna del texto. Esto sucede porque, al decir de Alberdi en la

*Carta tercera: "Facundo no es solamente la historia de la barbarie y el proceso de los caudillos argentinos, sino también la historia y el proceso de los errores de la civilización argentina representada por el partido unitario" (2011: 99).*

Esta desproporción en el tratamiento de los términos de la tensión puede explicarse desde la metaforología. Tal y como señalamos en el apartado dedicado a Blumenberg, la metáfora es una constante en la comprensión de la realidad. Ella contribuye a la configuración de sentidos, especialmente en aquellas circunstancias en las que los sentidos sedimentados del lenguaje habitual son insuficientes. Con frecuencia, estos hiatos en los horizontes de sentido se producen por confrontaciones culturales o fenómenos novedosos que requieren la paráfrasis para poder referirse a ellos, siempre construida a partir de nociones previas a las que los usuarios ya están habituados. En esos casos, sostiene el autor mencionado, hay dos formas básicas de "llamar al orden" —es decir, de comprender—: *ad fontes* o *ad res*. En el primer caso, se hace referencia a un origen, una quintaesencia que pierde contacto con la realidad, que habla de la pureza y de la corrupción; en el segundo caso, es una invitación al realismo, al contacto directo con las cosas (2016a: 13-14).

La Generación del '37 adjudicaba el fracaso unitario al hecho de haberse mantenido fiel *ad fontes*, en la pura abstracción de los bienes del progreso, sin atender *ad res*. Entonces, y por el contrario, veremos que Sarmiento busca atenerse a las cosas y por eso su texto desborda de barbarie. Si esto fue así porque no quería cometer el mismo error que la generación anterior, o bien porque no pudo sustraerse al influjo de la barbarie queda en el terreno de las conjeturas.

Lo que sí puede señalarse es que la palabra *progreso* aparece muy pocas veces en el texto, y, siempre que se hace referencia a él, su sentido está asimilado al de "civilización" (Sarmiento, 2006: XV). A su vez, tampoco la civilización tendrá un lugar protagónico. Cuando el progreso es nombrado, lo es a través de los efectos, y son llamados *civilización*, expresión que representa todo aquello de lo que la Argentina carece. Entonces, la pampa (llanura fértil, atravesada por una infinidad de riachos, con fauna, indios y gauchaje) es llamada *desierto*. Este es el modo de nombrar el fracaso del proyecto civilizatorio —*ad fontes*—, pero a través de las cosas que no están a la vista —*ad res*—; en este caso: la industria, el ferrocarril, la prensa, las ciudades progresistas, la navegación de los ríos. Cuando Sarmiento mira la pampa, no es que no vea la vida que allí hay, remarca lo que no ve: no ve civilización.

Entonces, el modo de referirse al progreso está entre una metafórica de fondo, que consiste en describir la pampa como "mar en la tierra", y una metáfora residual, el *desierto*. Así, toda configuración queda subordinada a la metáfora-fuente, en la que adquieren sentido las otras metáforas centrales

del texto que van a referirse al progreso —es decir, a la civilización— por la negativa.

Los elementos que conforman las configuraciones metafóricas suelen ser aquellos de su entorno más próximo y los relacionados estrechamente con su subsistencia. La razón es muy sencilla: son los elementos que más se conocen y con los que se mantiene una mayor familiaridad. La luz, el agua, el aire y el fuego aparecen una y otra vez en la historia del pensamiento para colaborar en las nuevas comprensiones de la realidad y afectando el trato con ella.

## V. EL AGUA

En el caso del proceso de colonización de América, quienes arribaban a esta parte del mundo debían atravesar el océano, debían aventurarse al elemento indomable que compone el mar. Pero, una vez superada esa dura prueba, los esperaba otro elemento inhóspito de una vastedad semejante: las extensas planicies de la pampa argentina. La comparación —o, mejor dicho, la asimilación— estaba al alcance de la mano: marineros, aventureros, navegantes habrán visto en ellas una reedición de la letanía marina, de la monotonía de la sustancia. Así, la referencia metafórica al mar para nombrar la pampa fue frecuente en la literatura del siglo XIX, y, en ese modo de llamarla, puede entreverse la relación que con ella se entabla.

En *Facundo*, es posible identificar esta metafórica subterránea que está estrechamente relacionada con el agua y su movimiento: la pampa como mar es presentada desde las primeras páginas del texto, al mismo tiempo que se la describe como un organismo: “(...) hasta que, al fin, al sur, triunfa la pampa y ostenta su lisa y velluda frente, infinita, sin límite conocido, sin accidente notable; es la imagen del mar en la tierra, la tierra como en el mapa; la tierra aguardando todavía que se la mande producir las plantas y toda clase de simiente” (Sarmiento, 2006: 31). Esta metáfora es portadora de tres caracteres negativos: primero, la extensión del mar lo vuelve incontrolable; segundo, el elemento que lo constituye es inaprehensible; tercero, es un mar inmóvil. En consecuencia, en esa inmensidad ingobernable nada puede ser construido.

Pero “las aguas no son todas iguales” (Blumenberg, 2016a: 14) porque en realidad lo que las vuelve significativas es el movimiento que aquellas comportan. En el texto, los ríos van a ser la representación geográfica del *progreso*. Su aprovechamiento implica civilización porque, a partir de lo que transporta, se puebla, se comercia, se comunica. El agua de los ríos es fundamental para el riego, pero no es esta la función que importa en *Facundo*; importa el movimiento que aquellos implican, por eso es de bárbaros impedir su libre navegación, tal y como lo hizo Rosas durante su gobierno.

En el correr de los ríos están las posibilidades de mantener vivo y fuerte al organismo: “Otro espíritu se necesita que agite esas arterias, en que hoy se estagnan los fluidos vivificantes de una nación” (Sarmiento, 2006: 31-33). Sarmiento señala, con preocupación y asombro, el desapego que los descendientes de navegantes españoles tienen por la navegación, que es una de las prácticas civilizatorias más antiguas: el gaucho “detesta la navegación, y se considera como aprisionado en los estrechos límites del bote o la lancha” (2006: 31).

Otras aguas, como las de la ciudad de Córdoba, también sirven para comprender la idiosincrasia predominante en esta ciudad. Si bien las ciudades son reducto de la modernidad, Córdoba parece una excepción: no tiene teatro, ni prensa, ni industria, ni ópera. Quizá porque por su condición de mediterránea quedó atrapada en la quietud y el reposo que obstaculiza el arribo del progreso. Signo de ello es el estanque, ubicado en el centro de la ciudad, rodeado de rejas y en torno al cual los cordobeses hacen su ronda social: “el habitante de Córdoba tiende los ojos en torno suyo y no ve el espacio; el horizonte está a cuatro cuerdas de la plaza; sale por las tardes a pasearse, y en lugar de ir y venir por una calle de álamos (...) da vueltas en torno de un lago artificial de agua sin movimiento, sin vida, en cuyo centro está un cenador de formas majestuosas, pero inmóvil, estacionario: la ciudad es un claustro encerrado entre barrancas; el paseo es un claustro con verjas de hierro” (Sarmiento, 2006: 134).

Es posible hacer una carta geográfica de las ideas, y, donde está Córdoba, veríamos que en cada cuadra había una iglesia, un monasterio; en cada casa había una monja o un cura. El ícono de este atraso es ese lago, que no es más que un poco de agua estancada, signo del quietismo que reina en esa ciudad, en torno al cual caminan para ir a ninguna parte, para permanecer en el mismo lugar. Córdoba es una ciudad que no tiene ojos sino para sí misma, aislada, egocéntrica. Ha sido asilo de españoles, ha sido reaccionaria —contrarrevolucionaria—, por lo tanto, retrógrada, a pesar de ser una ciudad. Eso sí, en las antípodas de Buenos Aires: revolucionaria, científica, racional, donde el progreso se respira en las calles (Sarmiento, 2006: 135-138).

La imagen del “agua quieta” se repetirá en relatos posteriores de otros autores. Por ejemplo, en el segundo capítulo de la obra emblemática de Hudson (1953: 38-39) puede leerse: “Divisábamos a lo lejos, varios pequeños montes, marcando la ubicación de alguna estancia o puesto. Aquellas arboledas parecían islas sobre el campo, *chato como el mar* (...) Solo volví a recobrar mis sentidos cuando ya obscurecía y me bajaron del coche duro de

frío. A la mañana siguiente me encontré en un nuevo y extraño mundo” <sup>(1)</sup>. También la encontramos en Eduarda Mansilla (2019: 37-39): “Las pitas aumentan la desnudez del paisaje, haciendo la soledad más visible; colocadas ahí como jalones, le sirven al ojo humano para medir la inmensidad que lo rodea y darse cuenta de ella. Así el mar nos parece más dilatado cuando vemos aparecer en el horizonte el mástil de un buque (...) Ni un pájaro con su raudo vuelo en la hora terrible del mediodía de esa pampa desierta y silenciosa, verdadero *océano de luz*” <sup>(2)</sup>. En ambos relatos, la recurrencia al mar para dar cuenta de la inmensidad de la llanura pampeana se encuentra en las descripciones iniciales del relato, porque es a partir de esa descripción que lo allí narrado adquirirá sentido.

Muchos relatos de viajeros coinciden en señalar la regularidad previsible del paisaje de la pampa “vacía de acontecimientos, esto es, de un flujo de transformaciones y novedades que puedan convertirse, día a día, etapa por etapa, en materia de narración o descripción” (Rodríguez, 2010: 151). Esta descripción habla también de lo inasible, lo incontrolable de la fuerza natural que arrasa cualquier intento de domesticación. Pareciera como si la monotonía y uniformidad de la pampa buscara perpetuarse, fagocitándose todo intento de transformación. Así, “el ojo del viajero se cansa de buscar algo nuevo; una persona puede dormir durante 100 millas de viaje y despertarse, para su asombro, exactamente en el mismo lugar en el que se quedó dormido” (Rodríguez, 2010: 152). Agrego: igual que en un viaje a través del mar.

También en el poema de Esteban Echeverría, citado por Sarmiento: “Gira en vano, reconcentra / su inmensidad, y no encuentra / la vista en su vivo anhelo / do fijar su fugaz vuelo, / como el pájaro en la mar” (2006: 53). Esta imagen da cuenta no solo de la inmensidad y de la potencia del elemento natural, sino que sirve también para dar paso a la configuración de su perversión. Allí donde “nada” crece, si ni los pájaros encuentran donde anidar, ¿qué les queda a los hombres? La pampa no es llanura ni planicie, es vastedad abrumadora, con una profundidad tal que no permite reconocer puntos fijos de referencia. La pampa-mar, donde el horizonte se confunde y funde con el cielo. Se habla de *tierra adentro*, como de *mar adentro*: una extensión sin orillas, donde el baqueano, como un navegante que se sirve de las constelaciones, usa el sabor de los pastos para ubicarse. Un mar que separa, que aísla, donde las ciudades son “oasis” de civilización.

En este caso, en la pampa como mar, la civilización ha naufragado. Ambas líneas no son más que una sola: la pampa es mar que ha devenido desierto.

(1) El destacado es propio.

(2) El destacado es propio.

## VI. LA TIERRA

En este sentido, *Facundo* es un buen ejemplo de esta forma de dar cuenta de un estado de cosas: el relato comienza con una descripción geográfica a través de la cual intentará mostrar que la vida que allí tiene lugar se desarrolla bajo su influencia. El título del capítulo 1 es *Aspecto físico de la República Argentina y caracteres, hábitos e ideas que engendra*. Para describir el paisaje, Sarmiento se sirve de todas las imágenes de inmensidad que le han transmitido sus lecturas. En su primer capítulo presenta su teoría antropológica de inspiración romántica: la vida humana se desarrolla en relación con su contexto natural y, de esa interacción, surgen los distintos caracteres humanos.

El escenario geográfico es tan protagonista como los actores y habla a través de los ellos: “Razones de este género me han movido a dividir este precipitado trabajo en dos partes: la una, en que trazo el terreno, el paisaje, el teatro sobre que va a representarse la escena; la otra, en que aparece el personaje, con su traje, sus ideas, su sistema de obrar; de manera que la primera esté ya revelando a la segunda, sin necesidad de comentarios ni explicaciones” (Sarmiento, 2006: 24) <sup>(3)</sup>.

Entonces, la llanura será asimilada a los infinitos territorios asiáticos, donde la vida queda reducida a mera supervivencia, donde Montesquieu señaló están las condiciones dadas para una política centralizada y despótica. Tanto que va a hablarse del “asiatismo” de Sarmiento: la pampa se asimila a las estepas asiáticas, donde las caravanas cruzan el vasto desierto de arena, con camellos, como en Arabia o en África (Terán, 2010: 77). Imagen muy verosímil para quien, al escribir *Facundo*, no había visto nunca la pampa, pero sí había visto los llanos esteparios de su provincia natal, donde la lluvia es un milagro tan poco frecuente que vuelve estéril la mayor parte de este territorio.

De este modo, la metáfora del fracaso de la civilización vencida por el *desierto* pone al descubierto su capacidad reproductiva. Porque, si bien el desierto es negatividad —es vacío, es falta—, esa negatividad es expansiva: se expresa, se reproduce. Después de todo, el *desierto* es “la imagen del mar en la tierra”: ese mar que se muestra calmo, que es una mera línea, pero que al mismo tiempo esconde todo lo que los humanos deberían temer. La campaña no es inerte, después de todo, en ella reina la naturaleza, que es pura vitalidad y se expresa a través de las existencias que aprendieron a someterse a sus caprichos.

---

(3) Treinta años después podrá leerse en Eduarda Mansilla, *Pablo o la vida en las pampas*: “Aquella potente naturaleza obra de una manera extraña sobre la organización humana”. Cap. I, p. 39..

El *desierto* genera caracteres propios, esculpe sus gestos y lenguajes. Las vidas que lo atraviesan han sido diseñadas por la dominación que el espacio vital ejerce sobre ellas, y así resultan el *gaucho* y sus diversas especificidades. Puesto que la pasión y las fuerzas de la naturaleza encuentran límites para expresarse en el lenguaje de la estricta razón, es *el poeta* quien nombra lo sublime del desierto, tanto en la poesía culta de Echeverría como en la desaliñada y candorosa poesía popular; este gaucho poeta-cantor es el medio por el que la pampa se narra a sí misma. Junto al poeta-cantor, también el *rastreador*, con la sagacidad de sus deducciones, es ejemplo de una ciencia popular del desierto (Calíbar era capaz de reconocer por una mera huella hasta el color del caballo). Y junto a los anteriores, también el *baqueano* mismo es un mapa allí donde no hay caminos, es un topógrafo a la criolla. Por último, el *gaucho malo*, el pendenciero, tampoco es una figura totalmente negativa, sino que es el mediador entre los salvajes y lo europeo.

Además de engendrar esos diversos tipos de existencia, aparece todo un entramado de prácticas en esos tipos inspiradas —son estrategias de supervivencia resultantes de la interacción con el medio—, tales como la relación del gaucho con su cuchillo, que es casi una extensión de su mano, como así también con su caballo, con el cual forma un solo cuerpo, tanto que hasta puede dormir sobre él (Sarmiento, 2006: 49-66). Ambos elementos son fundamentales para los que se aventuran al desierto. Debo agregar que no solo Facundo poseía estas habilidades —sino también Rosas e incluso Sarmiento—.

En este sentido, la pampa es espacio vital, no solo por lo que produce, sino también por la vida que logra sobreponerse a él. No es solo espacio no habitado, o mero escenario, ni tampoco solo soporte material, sino que es un actor más, con categoría ontológica y una realidad objetiva. *Desierto* quiere decir: sin intervención humana civilizada, salvaje, inhóspito, donde la naturaleza reina, tiene preponderancia, donde rige lo no domesticado, ajeno totalmente a las normas sociales y se da una vida falta de educación .

Entonces, el *desierto* como metáfora no significa espacio vacío. El desierto es un espacio lleno de fuerzas, las fuerzas de la naturaleza contrarias a la civilización. Se entiende por “civilización” el grado máximo alcanzado en el conocimiento y control de la naturaleza. La extensión es vista como un mal, por lo incontrolable. El desierto es la realidad material ilimitada, indómita, en contraposición a la realidad limitada de la ciudad.

Los peligros no están, para el gaucho, en los ríos o en el mar; con la pampa le basta y sobra. El mérito está en aquel que se aventura “pampa adentro”, donde no hay punto que indique dónde se acaba el mundo y empieza el cielo. El gaucho debe sobreponerse al miedo a la oscuridad de las “profundas tinieblas de la noche”, de la callada soledad. Allí está, solo, a merced de los



peligros: los indios, la viruela, la letanía, los animales salvajes, el desierto en sí mismo. Y se resigna estoicamente a administrar la muerte violenta. El desierto es el lugar de los audaces, de los héroes.

## VII. EL MITO

La naturaleza produjo a Facundo, el Tigre de los Llanos. No es simplemente un gaucho o un caudillo más, sino que es la manifestación de la vida en la pampa. En términos etnológicos, el gaucho es el resultado de la unión entre indígenas y colonizadores: ya sean estos españoles o no, o más probablemente, simplemente, europeos. Esto define sus características físicas —genotípicas—. Pero el fenotipo, es decir, sus caracteres culturales, se los da la peculiaridad del terreno: “La fisonomía de la naturaleza grandiosamente salvaje que prevalece en la inmensa extensión de la República Argentina”, “Por ello, Facundo es expresión fiel de una manera de ser, de sus preocupaciones e instintos” (Sarmiento, 2006: 22).

Facundo es descrito a través de caracteres propios de los animales, lo que lo muestra como una fiera propia del desierto, no domesticada: salta, brama, mira, camina, mata como un tigre, como una serpiente. Eso le permite sobrevivir, es un sobreadaptado: es el héroe. Todo en él es amenazante. Sus cabellos ensortijados parecen la cabeza de medusa —que petrifica con su mirada—. Y para completar el cuadro mitológico, hasta se habla de las propiedades extraordinarias de su caballo, aunque no solo de este: “...estos hechos (...) que descubren a un hombre superior, han servido eficazmente para labrarle una reputación misteriosa, entre hombres groseros, que llegaban a atribuirle poderes sobrenaturales” (Sarmiento, 2006: 109).

El *Facundo* comienza con una invocación: “¡Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte, para que sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas, te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo! (...) [E]n el desierto, decían: ‘¡No; no ha muerto! ¡Vive aún! ¡Él vendrá!’ ¡Cierto! Facundo no ha muerto; está vivo en las tradiciones populares, en la política y revoluciones argentinas” (Sarmiento, 2006: 13). La persistencia del mito está dada por la persistencia del elemento indómito para el resto de los mortales. En mito deviene aquel que ha logrado hacer propia la fuerza natural y contribuye a su reproducción y permanencia: lo indómito del medio se expresa en cada “gaucho”.

Los griegos llamaron “mito” —del griego, μῦθος— al relato que daba cuenta tanto del origen del mundo y de los fenómenos naturales como de los caracteres humanos y de su historia. En esa narración primordial del comienzo de las cosas siempre estaba presente la intervención de los dio-

ses, por lo que toda la realidad se explicaba a través de ellos —tanto de dioses humanizados como de humanos divinizados—. Los mitos mostraban cómo la “vida” de los dioses se mezclaba con la de los hombres: con ellos iban a la guerra, a ellos engañaban o les ponían difíciles pruebas, generalmente relacionadas con manifestaciones de la naturaleza. Para Blumenberg, en el origen del mito están presentes dos categorías contrapuestas: el terror y la poesía. El mito resulta de “excesos imaginativos de la apropiación antropomorfa del mundo y una elevación teomorfa del hombre” (Blumenberg, 2004: 15).

Ahora bien, el mito de Facundo es la construcción teórico-literaria que permite explicar las causas del mal, la guerra civil y la tiranía de Rosas: la estabilidad de un régimen, su origen y su fundamento. Por ello es que Sarmiento convoca la sombra de Facundo, su memoria, para poder develar el enigma. Rosas es “la esfinge argentina, mitad mujer por lo cobarde, mitad tigre, por lo sanguinario” (Sarmiento, 2006: 13-14). Al igual que en *Edipo rey*, el hombre mismo está en la respuesta. La respuesta al enigma es Facundo, en él se explica el desierto, porque este lo ha engendrado. El desierto será, entonces, el lugar de los audaces, que premia con la gloria a quienes se convierten en la expresión de su fuerza natural.

En este caso, Sarmiento es el juglar, producto de esa misma geografía, que, al igual que los antiguos aedas, parece partir de una estructura previamente establecida —civilización y barbarie—, y luego va llenando o completando los espacios en blanco. El mito sería la respuesta cuando la relación con la verdad se ha vuelto problemática: “Los poetas mienten” <sup>(4)</sup>. Recordemos que una de las objeciones más frecuentes que se hacen sobre *Facundo* es su falta de precisión en la descripción de los hechos, como así también del espacio, ya que Sarmiento, al momento de escribirlo, no había estado aún en Buenos Aires (Terán, 2010: 77).

Por ello es que el mito es sorprendido fácilmente en incoherencias, pero cuando persiste es que prevalece su carácter pragmático: permite dar cuenta de estructuras históricas, aunque no sea del todo compatible con configuraciones estrictamente racionales. ¿Persiste aún el mito de Facundo Quiroga en nuestra historia o en la historiografía? ¿Persiste la tensión entre civilización y barbarie? Las oposiciones sarmientinas, Buenos Aires e interior, campo y ciudad, gaucho y extranjero, americano y europeo, ¿tienen aún algún valor mítico-pragmático en la política argentina?

---

(4) Dice Blumenberg (2004: 45): “Para Nietzsche ‘la mentira está permitida en los casos en que es imposible conocer la verdad’”. Por otro lado, aclara Terán (2010: 66): “Sarmiento escribe desde la política y no desde un lugar de académico o científico empeñado en la pura verdad”.

### VIII. EL DRAMA NACIONAL: ¿UN NAUFRAGIO DE LA CIVILIZACIÓN?

La metáfora del naufragio aparece con frecuencia y desde antiguo en la historia del pensamiento. Es posible encontrarla desde Aristipo de Cirene, Zenón de Citio, Horacio, hasta Montaigne, Pascal, Nietzsche y Patocka, pero siempre como metáfora existencial, como expresión de la vida humana que se debate en un medio incontrolable. En cambio, Blumenberg, en *Naufragio con espectador*, va a tomar como centro de su análisis la metáfora náutica que aparece Lucrecio, en el libro II de su *Poema cósmico*, porque presenta una variante: el espectador. La escena imaginaria comienza con alguien que observa cómo el mar toma a aquellos que se atrevieron a desafiar su fuerza. El final trágico de los aventureros completa el dramatismo de la escena por el contraste con ese testigo que se complace de la propia perspectiva segura. Queda expuesta la contraposición entre la firmeza del suelo en el que el observador se siente a salvo y la ciénaga marina que, insaciable de vidas, devora a los naufragos (Blumenberg, 1995: 17, 37).

Los elementos que conforman la metáfora de Lucrecio, entonces, son dos. Primero: la tierra firme desde la que un espectador, a resguardo de los peligros, puede contemplar el mundo; podríamos asimilar esa tierra firme y segura del espectador al lugar en el que se levantan las instituciones. Segundo: el mar como representación de las fuerzas de la naturaleza, que está vedado a los humanos, quienes serán castigados si se atreven a desafiarlo. Ese contraste entre seguridad y peligro, entre reflexión y vorágine, no resta gravedad a la tragedia, sino que garantiza que haya quien dé cuenta de ella.

Si la pampa es un mar en tierra, ¿acaso la figura del general Paz, cuyo caballo fue “boleado”, no equivaldría, por continuidad de la metáfora, a un naufragio? La tarde en que el general Paz fue “boleado” fue la tarde en que terminaron de hundirse los restos de civilización que aún quedaban a flote (Sarmiento, 2006: 177).

¿Asume Sarmiento el rol de espectador que relata la tragedia de la catástrofe nacional que no puede evitar? ¿Es el espectador seguro que contempla desde tierra firme el naufragio de la civilización, las fuerzas de la naturaleza triunfando sobre los intentos humanos por dominarlas?

Bueno, en todo caso, Sarmiento no es un espectador pasivo ni un Homero que se sitúe “fuera del mundo” del que pretende dar cuenta, ya que no logra (ni pretende) mantener la distancia ideal del sabio clásico que se limita a ser espectador para ver con el “ojo de los dioses”. Este aeda criollo no es ciego, sino bizco. Echeverría describirá esta habilidad con la metáfora de la mirada estrábica: un ojo en el progreso de las naciones y el otro en las entrañas de nuestra sociedad (Echeverría, 1979: 100). Sarmiento había hecho lo propio —dos años antes— con el título de su libro: *Facundo, civili-*

*zación y barbarie*. El drama de la Argentina solo podría resolverse hallando una síntesis entre lo europeo y lo americano, entre el amparo que brinda la civilización y los peligros del “mar” de la pampa. Pero para buscar esa síntesis no alcanza un espectador puramente contemplativo; se requiere un espectador que de algún modo se involucre en lo que ve.

Entonces, la tarea de escrutar “lo americano”, tarea más digna de Ulises que de un observador pasivo, en vez de hacerse desde un puerto en tierra firme, ha de hacerse desde un atalaya construido sobre tierra arrasada, tanto por malones como por montoneras: ambos hijos del desierto. Sarmiento tiene confianza en que las ataduras al mástil de la civilización son más fuertes que el canto de las sirenas americanas. Si bien Sarmiento, espectador, conserva su capacidad de observación, el desierto le entra por los ojos y no puede mantenerse impasible, le gana la emoción, la admiración tanto por la sublime naturaleza como por el coraje del arrojo humano, moldeado al calor del elemento. Él expone la realidad y se expone peligrosamente a ella. E, hipnotizado por la magnificencia de la naturaleza y de aquellos gauchos adaptados a sus caprichos, apenas nombra el progreso como agente civilizatorio.

En la vorágine de la lucha, en la que el observador no puede dejar de intervenir, es fácil olvidar aquello por lo que se lucha. Por ello, dirá más tarde Alberdi: “La biografía que, como ejemplo, educa a sus lectores, educa antes que a ellos al biógrafo mismo, el más familiarizado con ese ejemplo y más expuesto a su contagio. Constituido Sarmiento en Plutarco de los caudillos o criminales políticos de su país, ha tomado de la moral de sus héroes más de lo que él piensa” (Alberdi, 2012: 47). Algo que el autor del *Facundo* no negaría y en lo que no ha visto sino motivo de orgullo.

## IX. IMÁGENES DEL NAUFRAGIO

El Romanticismo entiende la historia como manifestación de un principio infinito (el yo, la autoconciencia, la razón, el espíritu, la humanidad, la Providencia), por lo que no reconoce imperfección. Entonces, la historia no es progreso infinito, sino infinita perfección en cada momento suyo. En una concepción romántica de la historia solo hay lugar para los héroes: instrumentos de los que se vale la Providencia para realizar astutamente sus finalidades (Abbagnano, 1994: 1023).

*Civilización y barbarie* es prueba de una comprensión compleja del *progreso*, que no se da de modo homogéneo ni constante, ni mucho menos lineal, ni tampoco su criterio es exclusivamente temporal. No es estrictamente una fórmula antinómica, sino que es expresión de una comprensión espacial que condiciona la temporalidad, esto es: el acontecimiento histórico es engendrado por las condiciones espaciales del *desierto*. Este espacio

vital, que es condición de posibilidad de la realización de un modo de existencia, produce también su sujeto político, dando lugar a lo que podríamos llamar la *ruralización de la política*, esto es, la reunión de todos los tópicos propios de los regímenes despóticos: el líder carismático, de corte patriarcal —el déspota es padre y cabeza de familia, propietario, jefe político y espiritual—, con súbditos en relación de servidumbre.

Aunque se exalten y no se cuestionen ni el programa emancipador de la modernidad, ni la proyección de sus valores civilizatorios, ni su presupuesto de la universalidad de la razón, la idea de progreso que subtiende el libro no es la de una linealidad histórica ascendente u optimista. Por “progreso” podría entenderse la tendencia histórica a organizar la naturaleza al servicio de la civilización. Sin embargo, el recuerdo de la experiencia rivadaviana está ahí para recordarnos que las fuerzas de la naturaleza no se doblegan fácilmente ante quienes se atreven a desafiarlas sin cautela. El terrible fracaso unitario, que llevó por reacción inevitable el encumbramiento de Rosas, es una lección histórica de cómo las instituciones y las herramientas de la civilización (sufragio universal, enfiteusis, etc.) pueden volverse contra ella misma y ser aprovechadas por la barbarie.

El drama de la barbarie que arrasa la incipiente civilización Sarmiento lo resume con una metáfora integrada al mito: “el caballo de los griegos, que los troyanos se apresuran a introducir en la ciudad” (Sarmiento, 2006: 114). La secuencia de esta debacle comienza antes de mayo, cuando había dos civilizaciones —dos culturas— aisladas: la del campo y la de la ciudad. Pero la revolución las pone en contacto, porque las ciudades llaman a las “masas rurales” en su auxilio, y de este modo activan la barbarie. A partir de allí, la guerra ha sido doble: primero las ciudades americanas contra los españoles; segundo, los caudillos contra las ciudades. Las ciudades triunfan sobre los españoles, pero luego los caudillos —el desierto— triunfan sobre las ciudades. Las ciudades americanas convocan ese elemento ciego, para usarlo contra los españoles. Pero así abrieron la puerta a su propio enemigo: invitaron a la barbarie, que, una vez activada, no se detendrá hasta barbarizarlo todo. El caballo de Troya es la barbarie, la montonera es la consagración política del desierto (Sarmiento, 2006: 78-80).

La irrupción de esta tercera entidad (que propiamente no sería ni unitaria ni federal, aunque se llama de esta segunda manera) hizo retrotraer el tiempo a la época de la colonia. Eso ocurrió con las ciudades de San Juan y La Rioja, eran oasis de progreso, pero una fuerza contraria extraña a la civilización arrasó con el incipiente progreso. Con Facundo Quiroga, las instituciones desaparecen: “luego de las pisadas de los caballos, nada se sustituye, nada se establece”, solo resta la tierra árida (Sarmiento, 2006: 120). Recordemos que la montonera, como estrategia militar, está tomada de los indios: es una adaptación de la escaramuza de sorprender, saquear, raptar y quemar, para luego desaparecer tan velozmente como apareció. Llega y se

va envuelta en una nube de polvo, como tormenta de arena que impide la visión clara, y borra toda capacidad de defensa. Los caudillos, patrones de estancia, tenían a mano el elemento rural del que dispusieron no solo para su enriquecimiento, sino como ejército privado para poder garantizar sus privilegios. Rosas y Quiroga eran patrones de estancia. De ese modo, han logrado unir a las provincias bajo su yugo, un régimen en que la barbarie “se hace sistema”.

<b>Desierto ganadero</b>	<b>Política de la Santa Federación</b>
Patrón de estancia	Caudillo
Peonada	Montonera
Doma y encerrona	Mazorca
Yerra	Divisa punzó (sangre, barbarie, banderas de países bárbaros)
Degüello (instinto de carnicero)	Degüello (propio de la pampa y del desierto)
Salvaje (en el desierto son los indios, como la expresión de lo otro)	Salvajes “unitarios” (como lo otro en la ciudad)

Rosas ha llegado al poder para replicar el mando de patrón de estancia en las instituciones de la república. Pone al servicio personal los poderes del Estado. Trata a la ciudadanía como a su peonada, a la que seduce desde un populismo carismático sin precedentes en el Río de la Plata, o peor, como a su ganado, al que marca con una divisa punzó. El desierto ha entrado en las ciudades y las ha sometido a su barbarie. Es el naufragio de la civilización, el triunfo del elemento indomable. Los que se atreven a desafiar el poder del desierto perecen, o bien están a merced de la viruela, los indios, los animales salvajes, el desierto en sí, como laberinto a cielo abierto. Y los que se quedan en las ciudades deben someterse al yugo, al exilio o a la mazorca. Para sobrevivir han de ser adoptados por él y tornarse “salvajes” también, “desertificarse”, barbarizarse. El degüello, rasgo propio del gaucho adquirido en las faenas del campo o el matadero, es llevado a la política como modo de ajusticiamiento. Para Terán y Piglia, el hecho de que Sarmiento haya traducido *On ne tue point les idées* (“Las ideas no se matan”) por “A los hombres se degüella, las ideas no” implica que la traducción ya está corroída ella misma por la barbarie, o bien barbarizada.

Si bien Arendt no leyó el *Facundo*, coincide en utilizar la metáfora del desierto como ausencia de vida pública. El totalitarismo no solo surge de las condiciones dadas por el “desierto”, sino que las profundiza; en él la república es imposible (2015: 225). El aislamiento, la incomunicación, el oscurantismo y la anomia arbitraria radicalizan este laberinto a cielo abierto, en el que las personas se encuentran tan solo accidental y esporádicamente. Y

tal como sostenía Echeverría (2007:1 65), “sin asociación no hay progreso, o más bien ella es la condición forzosa de toda civilización y progreso”.

Cuando el barco de la civilización zozobra y naufraga, se hunde para todos sus tripulantes; nadie que no esté en tierra firme y puerto seguro estará completamente a salvo, ni siquiera quienes logren sobrevivir (nadie sale indemne).

## X. PALABRAS FINALES

El desierto ha sido un constante protagonista, no solo de la literatura, los mitos y los relatos religiosos, sino también de la historia del pensamiento político y filosófico. De Nietzsche a Borges, pasando por Dino Buzzati o Arendt, en él se ha propiciado el encuentro que conjuga la vida y la muerte, el ser y la nada, lo finito y lo infinito. Se han sometido a su intemperie solitarios y muchedumbres, líderes y esclavos, sabios, guerreros, fugitivos, que han merecido la igualdad en el trato desolador que les impone. Podría pensarse que el mar también presenta un escenario desolador. Y en cierto punto eso es cierto, pero hay algunas diferencias que me interesa señalar: el mar es siempre ruta o camino a atravesar, nada en él puede construirse y nada en él se ha construido; en cambio, donde hay desierto pudo haber en el pasado y puede haber en el futuro algo más que ello. Esa ilusión —o espejismo— está ausente en la relación que se tiene con el mar, donde se asume que nada se ha construido ni puede construirse. La diferencia radica en la fuerza expansiva que el desierto tiene, es su poder reproductor y, por ello, debe ser resistido: resistencia al desierto es querer poner límites a su particular vitalidad devoradora. La ciudad se erige, por ello, en el refugio, en la trinchera que protege y pone a salvo.

Cuando en las primeras páginas del *Facundo* Sarmiento dice: “El mal que aqueja a la Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes y se le insinúa en las entrañas” (Sarmiento, 2006: 30), allí *desierto* no puede ser considerado sino una metáfora. Es un modo de llamar al resultado del fracaso, al proyecto iluminista fallido: el naufragio de la civilización.

La geografía, según Sarmiento en *Facundo*, implica una concepción del espacio, pero no como mero recipiente, sino como estructurante de la existencia. El espacio nunca es espacio vacío o inerte. Más allá de que Sarmiento llame *desierto* a la llanura pampeana, se trata de un espacio que nunca es totalmente vacío, ni menos inerte. En todo caso, es el ámbito de la soledad y del “vacío”, sí, pero vacío de civilización. El *desierto* mismo es un obstáculo, su vacío, el medio que afecta o modifica a los sujetos que alberga. El espacio condiciona, modifica, afecta, diseña, delinea, pues “la vida se acomoda”.

Hay una concepción antropológica a la base de esta metáfora fuente: lo humano se desarrolla en armonía con el contexto, en una relación pragmá-

tica de asignación de significados que a su vez resultan de una comprensión de la realidad. El contexto puede ser llamado de muchas maneras: *naturaleza*, como un término mucho más abarcativo que *geografía*, por ejemplo, que es más específico. Pero, cuando se recurre a términos como *desierto*, no se está nombrando exclusivamente la orografía, hay un plus de carga emotiva en el término: se nombra lo inhabitable, la reducción a lo exclusivamente animal o vital, la negación de la vida civilizada.

El *desierto* es constructor de una pseudosocialibidad, que puede ser: por un lado, la de la pulpería, en la que los hombres se encuentran, aleatoria y esporádicamente, solo para jugar, beber o tirarse puñaladas; y, por otro, la estancia, donde la jerarquía patriarcal-monárquica se reproduce en la servidumbre de la peonada, también utilizada como milicia o fuerza de choque del terrateniente-caudillo.

*Facundo*, entonces, no solamente da cuenta del devenir del héroe y su mito, sino que es el relato de cómo el proyecto civilizatorio ha fracasado. Si el mito de Facundo Quiroga persiste es porque las fuerzas de la naturaleza han primado por sobre las del progreso. Podría decirse que Sarmiento hace posible ver la trama en la que se evidencia cómo la pampa, accidente geográfico, deviene “accidente histórico”.

Junto al Romanticismo social, también la tradición ilustrada forma parte del bagaje intelectual de Sarmiento. Está presente en el concepto de “civilización”, pero no exclusivamente. Pero no recibe esa herencia intelectual de modo acrítico o mecánico, sino que la resignifica, la contextualiza. El progreso que la civilización porta, encarnada en las instituciones políticas, científicas y económicas, tendrán que ser reformuladas para adaptarse a la idiosincrasia local. El desierto no es el mal en sí, el problema es sentirnos fatalmente sus habitantes, porque entonces será él quien nos habite. “No pertenecemos al desierto aunque vivamos en él”, cuando somos capaces de transformarlo (Arendt, 2015: 225).

La operación metafórica implica también una sinécdoque: se define lo nacional a partir de una región del centro del país, la pampa. A su vez, a ese accidente geográfico —la pampa como un mar inmóvil— se le suma el accidente histórico, naufragio del proyecto civilizatorio. Pero Sarmiento experimenta un sentimiento por ese espacio, lo comprende, cree hablar su idioma. Entonces, el desierto le inspirará admiración y respeto por su poder sobre la vida. Para el joven romántico, no hay butaca preferencial o torre de marfil que lo mantenga a salvo de este espectáculo.

Finalmente, las configuraciones de civilización y barbarie se anudan en la metáfora residual del desierto que se completa con la figura del héroe. En este caso, en la mirada historicista que Sarmiento tiene de los hechos humanos, el mal que el desierto genera de algún modo colabora en producir a



quienes realizarán el proyecto moderno tarde o temprano. Es decir que el mal no lo es en términos absolutos, sino que no hay fatalismo geográfico. Como así tampoco hay determinismos naturales, ya que la barbarie puede combatirse con educación, democracia agraria, inmigración, municipalismo, cambio de la ganadería por la agricultura. El desierto es metáfora de la tierra desconocida e indómita y del mundo inacabado. Frente a ello, la ciudad: como pequeña fracción en el medio de algo inmenso y desconocido en su mayor parte. Pero habitar el mundo es la tarea siempre por llevar a cabo de la existencia humana.

## XI. BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N. (1994), "Diccionario de filosofía", Ed. FCE, México.
- ALBERDI, J. B. (2011), "Cartas quillotanas", Ed. Emecé, Buenos Aires.
- (2012), "El Faustino", Ed. Corregidor, Buenos Aires.
- ARENDT, H. (2015), "La promesa de la política", Ed. Paidós, Buenos Aires.
- BLUMENBERG, H. (1995), "Naufragio con espectador", Ed. La Balsa de la Medusa, Madrid.
- (1999), "Las realidades en que vivimos", Ed. Paidós, Barcelona.
- (2002), "La posibilidad de comprenderse", Ed. Síntesis, Madrid.
- (2004), "El mito y el concepto de realidad", Ed. Herder, Barcelona.
- (2016a), "Fuentes, corrientes, icebergs", Ed. FCE, Buenos Aires.
- (2016b), "Literatura, estética y nihilismo", Ed. Trotta, Madrid.
- (2018), "Paradigmas para una metaforología", Ed. Trotta, Madrid.
- D'AURIA, A. (2012), "Teoría y crítica del Estado", Eudeba, Buenos Aires.
- ECHEVERRÍA, E. (1979), "Ojeada retrospectiva", Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- (2007) "El dogma socialista y otros escritos", Ed. Terramar, Buenos Aires.
- HUDSON, G. E. (1953), "Allá lejos y hace tiempo", Ed. Peuser, Buenos Aires.
- MANSILLA, E. (2019), "Pablo o la vida en las pampas", Penguin Editorial, Buenos Aires.

MANSILLA, L. V. (2018), "Una excursión a los indios ranqueles", Penguin Editorial, Buenos Aires.

NIETZSCHE, F. (1998), "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", Ed. Tecnos, Madrid.

RODRÍGUEZ, F. (2010), "Un desierto para la nación", Ed. Eterna Cadencia, Buenos Aires.

SARMIENTO, D. F. (2006), "Facundo, civilización y barbarie", Ed. Longseller, Buenos Aires.

— (2011), "Las ciento y una", Ed. Emecé, Buenos Aires.

TERÁN, O. (2010), "Historia de las ideas en la Argentina", Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

# LA MIRADA DE GÉNERO EN ALBERDI: UN ANÁLISIS DESDE SU METAFÓRICA POLÍTICA

*Por Karen Miranda*

## I. MARCO TEÓRICO

Grandes autores contemporáneos han prestado atención al papel que juega la metáfora en los discursos, pero es con Hans Blumenberg que se gesta una disciplina específica del estudio filosófico de la metáfora: la “metaforología”. En efecto, en su trabajo *Paradigmas para una metaforología*, ha lanzado la propuesta de una “metaforología” como disciplina novedosa, auxiliar de la historia de los conceptos y de las ideas. Pero, a pesar de haberla concebido inicialmente como “auxiliar” de otra disciplina, en verdad él mismo llevó adelante su proyecto metaforológico de manera relativamente independiente de la historia de los conceptos. En sus obras, Blumenberg ha mostrado lo fructífero del análisis metaforológico para echar luz sobre el trasfondo inconsciente o implícito —sea a través de mitos, de alegorías o de metáforas— en que cobran sentido histórico conceptos e ideas centrales de la tradición filosófica occidental.

Es así que entendemos la metaforología no como un “método para el uso de la metáfora, sino como un método destinado a la detección y reconstrucción histórica de su empleo” (García-Durán, 2015: 116). Por ello, en nuestra presente indagación, utilizaremos esta disciplina para aproximarnos a estudiar cómo las variaciones en las metáforas fundamentales indicaron cambios de las comprensiones del mundo.

El esquema teórico que Blumenberg construye a partir de la década del ‘70 se podría resumir en tres elementos constitutivos: 1) El hombre en interacción necesaria con su mundo de vida concreto debe lidiar siempre con una realidad que le resulta existencialmente problemática y amenazadora. 2) El surgimiento de la discursividad metafórica (preteórica e “in-conceptual”) es un espontáneo artilugio antropológico de supervivencia para dotar de sentido esa realidad circundante y actuar sobre ella. 3) La construcción de sistemas teóricos más o menos complejos se apoyan siempre, aunque de modo inconsciente, sobre algún subsuelo metafórico implícito, que, a su vez, se apoya siempre en un mundo de vida históricamente específico.

## II. LA GENERACIÓN DEL '37 Y SU VISIÓN GENÉRICA DE LA MUJER REPUBLICANA

La Generación del '37 es el movimiento intelectual desarrollado a mediados del siglo XIX en el territorio del Río de la Plata, integrado por jóvenes tales como Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, entre otros. Este grupo, que en adelante denominaremos "la generación", se conforma y tiene su desarrollo en el año 1837, año ya *signado* por el segundo gobierno de Juan Manuel de Rosas (1835-1852). El régimen rosista ha marcado a nuestra generación, en cuanto esta ha sido censurada y perseguida hasta el exilio, teniendo como correlato la producción de fuertes y vigorosas críticas por parte de nuestros autores, tanto en su literatura como en sus escritos políticos.

Se nutrieron tanto del ideario iluminista de la Revolución francesa como de las ideas del socialismo romántico de la primera mitad del siglo XIX <sup>(1)</sup>. Explica Tarcus (2016) que estos jóvenes tuvieron como rasgo distintivo una doble oposición: "por una parte, eran críticos de todo absolutismo político y religioso, ante el cual enarbolaban la bandera de la libertad. Pero al mismo tiempo lo eran de la Modernidad capitalista, regida por el individualismo competitivo y egoísta, ante el cual levantaban las banderas de igualdad social y fraternidad humana". En esto radicó la grandeza histórica del movimiento: en la aspiración de articular la libertad y la igualdad en un orden social que no sacrifique una en nombre de la otra.

A partir de estas nociones podemos comenzar a hablar de la originalidad ya reconocida de nuestra generación romántica rioplatense: esta no se apropió acrítica y mecánicamente de bloques teóricos y modelos de Francia, sino que tomó de allí ciertas nociones y conceptos modernos para construir un lenguaje político propio, apto para pensar y para operar sobre la sociedad rioplatense de su tiempo. Fue así que introdujo o puso en el centro del debate político cultural del Plata temas como los siguientes: los efectos negativos del individualismo posesivo, la novedad del socialismo, el programa de una democracia en todos los ámbitos de la sociedad, el mutualismo, el cooperativismo y el sindicalismo, la secularización de la sociedad, el sufragio universal, la educación popular (Tarcus, 2016).

---

(1) H. TARCUS, en su libro *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)* realiza una aproximación al porqué de la utilización de la denominación "socialismo romántico", a partir de autores como Picard y Alexandrian. Tarcus explica, en primer lugar, que el término "socialismo" ha sido utilizado por propios actores y movimientos para designarse, con el fin de denominar así a proyectos sociales que superaran el individualismo de las sociedades modernas, blandiendo las banderas de la igualdad y fraternidad junto a la de la libertad, y sumando la lucha por la conquista de los derechos sociales. En segundo lugar, el término "romántico", ya que no solo fue contemporáneo al romanticismo literario y artístico, sino que estos movimientos se complementaron en tanto la literatura romántica se comprometió en forma creciente con la filosofía social y la visión histórica del socialismo, mientras que la literatura socialista adoptó el lirismo y retórica misma de la nueva estética romántica (Tarcus, 2016: 24-25).

Ahora bien, con respecto al rol de la mujer, aquellos jóvenes están atravesados por una tensión identificable en todo el pensamiento ilustrado y progresista del siglo XIX: por un lado, el deseo de cambio, el posicionamiento tajantemente crítico de las estructuras vigentes y la confianza en un progresivo avance del conocimiento de las ciencias; por otro lado, una fuerte resistencia, e incluso un posicionamiento reaccionario, frente a la emancipación cívica y política de la mujer. En esta línea contradictoria, esos jóvenes influidos por los ideales republicanos y sociales de la época “ven con buenos ojos el fomento de la educación popular de las mujeres y de la libre lectura, puesto que son actividades generadoras de pensamiento crítico y comprometido con la realidad y, por lo mismo, de progreso civilizatorio”, pero a su vez, en mayor o menor medida, son reacios a la autonomía civil y política de las mujeres (Palacio, 2007: 7).

Ahora bien, esta educación de la mujer que pretenden fomentar se ve signada justamente por la resistencia a la autonomía de aquella. Es decir, la idea que tienen de la educación republicana de la mujer se refiere a la maternidad y a la crianza, es decir, a su rol de madre y educadora. El papel de lo que llamaremos “mujer republicana” quedará limitado a su contribución al desarrollo de la nación emergente, mediante la formación que brindarán a sus hijos, que son, finalmente, los futuros ciudadanos. Por lo demás, la instrucción de las mujeres en labores y tareas manuales aportarán también a una fuerza productiva y económica para el sustento de los hogares. Dice Palacio, en sus estudios sobre el origen del feminismo en la Argentina, que: “para la Generación del ‘37 las mujeres son colaboradoras al proyecto de fundación del Estado-nación y de la conformación de una ciudadanía integrada, pero solo en cuanto ‘madres’ y ‘fuerza de trabajo’, sin poder ellas mismas insertarse activamente, como ciudadanas con pleno derecho a la palabra y a la acción política” (Palacio, 2008: 7).

### **III. LUGAR DE LA MUJER EN LA TRADICIÓN LIBERAL: LA VISIÓN ALBERDIANA**

La teoría política liberal, hija de la Ilustración, institucionaliza la dicotomía “público-privado”. El primer elemento se refiere al espacio de lo visible, lo abierto al conocimiento y, por lo tanto, a la valoración social; el segundo, a aquello que se sustrae de la visibilidad y la convalidación (Molina Petit, 1994). Entonces, el espacio público será aquel en el que se enmarcan las actividades expuestas al reconocimiento, y socialmente más valoradas, siendo este el espacio de los varones, mientras que lo privado, ámbito en el que se desarrollan las tareas femeninas, se considera menos importante. Pero a esta dicotomía el liberalismo le otorgó un nuevo sentido: lo privado ya no será simplemente la negación de lo que se hace en público, sino que significará lo íntimo, lo personal, convirtiéndolo en el lugar en el cual el su-

jeto puede ejercer su derecho de apropiación, sustrayéndolo de la mirada y las interferencias de lo público, adquiriendo así un contenido positivo y relevante en la configuración de la subjetividad moderna. Sobre esto se han realizado importantísimas críticas desde la teoría feminista, la cual se encargó de radicalizar la crítica ilustrada, derribando la naturalización de la feminización del espacio doméstico. Con esto, el feminismo revela el carácter político de la constitución de ambas esferas.

Uno de los importantes estudios de la crítica feminista en ese sentido es el realizado por Molina Petit en su escrito *Dialéctica feminista de la Ilustración*. En este, la autora realiza un análisis de teóricas claves de la Ilustración (Locke, Rousseau, Mill) y logra dejar en evidencia la asignación del rol doméstico que estos hacen a la mujer en sus teorías políticas; al mismo tiempo, y en esto reside la relevancia de su estudio, logra localizar en cada uno de esos autores cuáles son las argumentaciones que dan para justificar dicha asignación. De las diferentes argumentaciones, la más llamativa, y también la más contradictoria, es aquella que encuentra su fundamentación en la naturaleza o en la voluntad divina. Es decir que, desde la teoría política, se presenta la sujeción de la mujer al hombre-marido como un designio divino o de la naturaleza: por haber sido hecha supuestamente más débil, pasiva y dependiente, se pretende inferir que su correlato natural es el ámbito doméstico. Parece claro, sin embargo, que esta línea de argumentación resulta totalmente contradictoria con el espíritu ilustrado de la modernidad, en cuanto esta se ha caracterizado por correr del centro a Dios, posicionando la razón como fundamentación y como eje rector. Por eso, los más importantes pensadores de la Ilustración han recurrido a otra línea argumentativa, más centrada en la utilidad social o el interés común, evitando toda visión esencialista o religiosa.

Juan B. Alberdi, uno de los exponentes más significativos de la generación argentina del '37, ha leído a esos autores y ha coincidido con ellos en varios aspectos, e incluso ha dialogado con diferentes aspectos de sus teorías, de las cuales ha tomado y ha reinterpretado aspectos para su propio programa de construir los pilares del Estado nacional. Y, como algunos de ellos, tampoco desarrolla una argumentación esencialista. Es decir, no fundamenta la asignación de la mujer al ámbito doméstico recurriendo a Dios o a la naturaleza, sino que lo hace por la pura y exclusiva necesidad que, a su entender, tiene la sociedad para la que escribe. No es un Dios providencial el que establece el rol de la mujer de manera eterna e inmutable, sino la sociedad, es decir, el hombre, con base en las necesidades de su tiempo y su circunstancia. De hecho, podemos apreciar cómo Alberdi no disminuye ni subestima a la mujer, sino todo lo contrario: pone sobre ella la carga de, nada más y nada menos, "echar las bases del Estado". Nuestro autor no romantiza la figura femenina, como sí lo hizo gran parte de los autores de la

época; de hecho, se opone a que la mujer sea reconocida por su belleza o sus “atributos”.

Alberdi comprende la importancia que tienen todos los actores políticos, tales como el pueblo, la juventud letrada y, para nuestro caso, la mujer; por eso, en su escrito constitucional *Bases*, se encarga de estudiar a todos dichos actores y de prescribir cuál debe ser la función que cada uno debe cumplir. Y, como ya mencionamos anteriormente, nuestro autor entiende que la mujer debe generar las *bases* sobre las cuales se construirá la naciente nación. Ahora bien, el ideario igualitario de la Revolución francesa, al cual Alberdi adhiere a pesar de sus reservas románticas al proceso revolucionario mismo, no permite justificar la sujeción de ningún hombre-ciudadano a otro, y parece claro que nuestro autor es consciente de que sería una contradicción invocar la naturaleza o a Dios para excluir de ese principio a las mujeres. Por ello, la argumentación de Alberdi para asignar el hogar a la mujer corre por otro lado: ¿cómo podría la sociedad avanzar hacia la construcción de un Estado —de una “república posible”— si no tiene a nadie ocupándose de los asuntos domésticos, para que los ciudadanos puedan dedicarse de lleno a esta misión?

Como se ve, la argumentación alberdiana en este aspecto parece fundarse principalmente en un criterio de funcionalidad o utilidad. Es aquí donde, a partir de las metáforas, podemos empezar a vislumbrar algunos supuestos teóricos subyacentes en la teoría de nuestro autor.

#### IV. LOS JUEGOS METAFÓRICOS DE ALBERDI

En *Bases*, Alberdi afirma que *el hogar debe ser un Edén* para la mujer, es decir, un lugar de sumo agrado para ella. De hecho, además de ser el espacio en que ella ha de formar los ciudadanos del Estado, Alberdi también entiende que *darle apego a su casa es salvarla*.

¿Salvarla de qué? Según Alberdi, la mujer debe ser *salvada* de una vida banal, libidinosa y lujuriosa, cosas que representan algo malo con relación a la moral buscada por y para la sociedad. No es el momento para dejar que la mujer pierda tiempo en la calle o en provocaciones, pues tiene asignada una responsabilidad mayor, para bien de la república. La posición de una mujer que se pasea en la calle —llamémosla “mujer libre”— es corrosiva; y lo es especialmente para la formación de un Estado en ciernes. O sea, no es que sea necesariamente corrosiva para el matrimonio y para sus hijos, ya que la mujer de salón, nuestra mujer libre, puede de hecho instruir escolarmente a sus hijos y ser útil para sí misma y para su marido <sup>(2)</sup>. Lo malo de la “mujer

---

(2) Es importante tener presente que Alberdi distingue cuidadosamente la instrucción formal de “la educación por las cosas”. En efecto, refiriéndose críticamente a Rivadavia, pero aludiendo subrepticamente a Sarmiento, critica que se haya confundido a la primera con la segunda, agregando que es fundamentalmente esta la que se necesita en el momento.

libre” —para las circunstancias históricas— más bien, es que no reproducirá los valores necesarios para el Estado, para la república que hay que construir. No reproducirá seriedad, honor, dignidad ni modestia; por el contrario, transmitirá una no moral, valores que Alberdi designa bajo la etiqueta de la “animalidad” (Alberdi, 2007: 10). Esta no moral, o capacidad animal, no se condice con la fuerza y el poder humanos necesarios para crear las condiciones de la libertad. Esta libertad (que Alberdi prácticamente asimila a la educación, la industria y el progreso) podrá extenderse y propagarse, es decir, hacerse realidad, si el ser humano abre camino a aquella a través de su inteligencia y de su moral.

Para resumir: una mujer fuera del hogar sería un ejemplo de inmoralidad <sup>(3)</sup> para sus hijos y para su marido; obstaculizaría o impediría la construcción de un Estado; y, en última instancia, atentaría contra la concreción de la libertad para todos, y contra la de ellas mismas, ya que forman parte del pueblo.

Ya en 1838, en el semanario *El Iniciador*, el joven Alberdi escribía que, si bien es cierto que las mujeres merecen libertad intelectual y social, esta solo podrá lograrse generando condiciones previas para prepararla y por medio de un sistema de educación adecuado. Darles una emancipación súbita y brusca sería perjudicial, no tanto para ellas como individuos, sino como parte sustancial del pueblo y de las costumbres y valores que han de darle forma. Así, desde un rol “moral” determinado (fijado en el hogar), la mujer hace su contribución a la constitución del Estado y la nación, como dirá Alberdi años más tarde en *Bases* de manera explícita <sup>(4)</sup>.

Es en esta misma línea de ideas que hay que comprender otro juego de imágenes retóricas de Alberdi: el par antagónico de moral y prostitución. En su referencia metafórica, utilizada casi al pasar, podemos ver cómo alude a la inmoralidad, asimilándola a la figura de una *mujer pública* <sup>(5)</sup>. Según Alberdi, carecería de sentido común pretender conciliar moral con prosti-

---

(3) Si bien parece arbitraria la utilización de los términos “no moral” e “inmoralidad” como sinónimos, esto solo responde a una asignación necesaria para nuestro desarrollo teórico, pero que no cae en contradicción ni incongruencia. Asumimos la inmoralidad como un simple correlato en el discurso político de lo que nombramos como no moral, ya que Alberdi nunca hace referencia explícita a ninguno de estos dos términos, y solo se refiere a valores animales. Sobre esto, al comienzo del desarrollo de mi trabajo, opté por utilizar el término “no moral”, pero luego Aníbal D’Auria me aclaró que lo no moral y la inmoralidad no son lo mismo, mientras que lo inmoral es aquello contrario o violatorio de la moral, lo no moral puede referirse también a la inocencia o amoralidad, es decir, ni moral ni inmoral. Agradezco el comentario.

(4) “La familia es semillero del Estado y la República” (Alberdi, 2007: 41).

(5) Excede los fines de este ensayo realizar un estudio historiográfico metafórico particular y acabado de la figura de la prostituta para la teoría política y filosófica de la modernidad y la Ilustración. Aproximaciones al tema pueden ser estudios sobre la prostitución, como, por ejemplo, en *The contract sexual o What is wrong with the prostitution* (Paterman, 1998), que, si bien no realizan un estudio específico de la metafórica en torno a la prostitución, nos acercan a las posiciones teóricas tomadas frente a ella. Particularmente sobre la metáfora de la prostituta, la periodista Liliana Viola ha publicado en el diario *Página 12* una nota titulada “La metáfora más vieja del mundo”, realizando un estudio de la me-



tución, pues es como pretender fomentar la institución familiar y al mismo tiempo poner obstáculos para contraer matrimonio.

Ahora bien, parece claro que a todo esto subyace una gran contradicción o paradoja: para formar un Estado que asegure el bien de la libertad para todo el pueblo es necesario privar de libertad a la mujer, parte sustancial de ese mismo pueblo. Hay que sacarla de la calle y recluirla en condiciones *edénicas* para que se encuentre a gusto en *la soledad fecunda de su hogar*.

Ahora bien, ¿significa esto que Alberdi excluye total y permanentemente la libertad de la mujer en la sociedad republicana y, particularmente, en la sociedad argentina? Pareciera que no, en cuanto Alberdi limita sus consideraciones a la necesidad de la sociedad argentina del momento, esto es, al “grado y edad de su presente”. Si esta lectura es correcta, entonces, podemos aproximar su posición a la postura pragmática de autores como Mill. En efecto, para Mill, la educación en la libertad, para la mujer y para las masas, no era factible en las condiciones materiales de la sociedad de su tiempo (Molina Petit, 1994: 96), pero era deseable y necesario a mediano o a largo plazo. Alberdi parece adscribir (de manera consciente o inconsciente, no lo sabemos) a la importancia del valor liberal de *lo útil*, lo que no necesariamente lo enrole en las filas del utilitarismo de Bentham <sup>(6)</sup>. De hecho, en su estudio crítico de los autores de la Ilustración, Molina Petit rastrea dicho valor incluso en la teoría de Rousseau, y afirma que, para el ginebrino, el sometimiento de la mujer a la esfera privada responde a una utilidad social. Dicha utilidad se mide en razón de que, por sus “...virtudes como madre del ciudadano, la mujer mantiene el orden familiar necesario para el desarrollo del mundo público y político. Sin la mujer en la esfera privada que vele por el mantenimiento y por la moral doméstica de los futuros ciudadanos no se concibe en el héroe ciudadano” (Molina Petit, 1994: 128).

Por lo tanto, podemos afirmar que Alberdi confina a la mujer a la esfera privada, no por una supuesta incapacidad natural que le sea inherente, o por algún supuesto designio divino, sino en razón de una suerte de sacrificio patriótico que ella debe hacer en aras del interés y la utilidad social (Molina Petit, 1994: 129). Es su deber sujetarse a su hogar, porque el abandono de este tendría graves consecuencias para el proceso de formación del Estado (Molina Petit, 1994: 132). Resumiendo: para Alberdi, el *quid* no estaba en la participación o no de la mujer en los asuntos públicos y políticos lisos

---

táfora en el universo literario latinoamericano del siglo XX. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-2979-2006-11-05.html>.

(6) Aquí no afirmamos que Alberdi sea utilitarista, sino solo que comparte ciertas premisas. De hecho, en su fragmento preliminar, Alberdi criticó fuertemente el utilitarismo, acusando a sus seguidores de egoístas, de no patriotas, ya que estos servirían a la patria solo por vanidad, por interés. También recordemos que el Fragmento es un texto temprano del autor, de la época en que simpatizaba con el régimen rosista. Tengamos presente que, por otro lado, la doctrina del liberalismo utilitarista estaba estrechamente asociada a la experiencia rivadaviana.

y llanos. Más bien justificaba su sujeción al ámbito privado en razón de una supuesta *utilidad*, o sea, con miras al bien común y público, que era, para él, en ese preciso contexto histórico, la formación del Estado argentino.

Pero sesenta años antes ya Condorcet había denunciado el peligro de este tipo de razones. En 1790, precisamente en su escrito *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*, Condorcet analizaba los argumentos que solían esgrimirse para justificar la negación de derechos a la mujer, y, al referirse a los que invocaban supuestos motivos de utilidad social, les achacaba que esa era una excusa que podía servir para conculcar cualquier “auténtico derecho”, pretexto que emplean los tiranos para justificar incluso aberraciones tales como la esclavitud: “En nombre de la utilidad, el comercio y la industria gimen encadenados y el africano permanece destinado a la esclavitud; en nombre de la utilidad pública se llenaba la Bastilla, se nombraban censores de libros, se mantenía secreto el proceso de instrucción, se torturaba” (Condorcet, 1790: 104).

Y así, Condorcet ya advertía que excluir a la mujer de los asuntos públicos invocando que, de otro modo, esta iba a descuidar las tareas domésticas que le son propias es como pretender excluir también de los mismos asuntos a los labradores para que no descuiden sus tierras, o a los artesanos para que no descuiden su taller. O sea, el argumento fundado en la utilidad social puede servir, en última instancia, para justificar la entrega de los asuntos públicos, paradójicamente, a un número muy reducido de ciudadanos.

La posición de Condorcet, mucho más liberal que la de Alberdi, como se ve, también, sin embargo, se mueve dentro de criterios que hoy llamaríamos patriarcales. La citamos para mostrar que en tiempos de Alberdi ya hacía rato que existían posiciones más avanzadas que la suya, aun entre quienes no cuestionaban abiertamente los preconceptos que asociaban las tareas domésticas exclusivamente a la mujer.

Señalemos que, por otra parte, ya en tiempos del mismo Alberdi, comenzaba a gestarse, incipientemente, lo que podemos llamar el movimiento de mujeres en el Río de la Plata. Autoras como Juana Manso o Rosa Guerra, a través de la prensa, trataban de hacerse oír en las controversias suscitadas en torno a la libertad y la igualdad de las mujeres. “*Libertad, no licencia* es nuestro lema; pues bien, libertad para nuestro sexo, libertad únicamente limitada por la razón y por la equidad”, bregaba la publicación *La Camelia*, semanario redactado por ambas autoras pocos meses después de la caída de Rosas. En esa publicación también se cuestionaba la idea de progreso, o, mejor dicho, se la reapropiaba para justificar la emancipación de la mujer en la nueva república y el nuevo orden naciente (Batticuore, 2005).

En fin, podría parecer injusto leer al Alberdi de 1852 con las perspectivas y los valores de un siglo y medio posterior y desde categorías de un feminismo o

de una teoría de género refinadas, o, como suele decirse, con “el diario del lunes”. Sin embargo, en estos últimos párrafos hemos mostrado que, en tiempos de Alberdi, y aun antes de su nacimiento, su postura ya había sido refutada.

## V. CONCLUSIONES

En su escrito constitucional, entonces, Alberdi utiliza dos juegos metafóricos referidos a la cuestión de género: en primer lugar, como dijimos, la asimilación del hogar al edén, lugar en el cual se deberá situar a la mujer; en segundo lugar, la posición antagónica de la moral vs. prostitución. Esta dicotomía es metafórica porque, propiamente hablando, lo opuesto a moral es inmoral, no prostitución; la dicotomía alberdiana solo puede entenderse si metafóricamente asimilamos la diferencia entre esposa y prostituta a la diferencia entre moralidad e inmoralidad. De hecho, si tenemos presente la noción de metáfora absoluta acuñada por Blumenberg (2003: 44-47), pareciera que la imagen de la prostituta y la prostitución funcionarían como metáfora absoluta de la inmoralidad cívica y política, o sea, de la esterilización de la mujer para concebir y formar ciudadanos.

La detección de esos juegos metafóricos nos ha permitido realizar siquiera una pequeña aproximación a lo que Blumenberg (2003: 47; 92, 141-142) llama subestructura del pensamiento o subsuelo preconceptual, de un autor o de un grupo históricamente situados. Es decir, esos juegos metafóricos que, en principio, podrían parecer inocentes, encubren en realidad supuestos preteóricos o prelógicos que atraviesan la teoría política de Alberdi y la de gran parte de su tiempo.

Está claro que Alberdi, como gran parte de la teoría política moderna del siglo XIX, no pudo proponer, e incluso imaginar, ningún tipo de gobierno, ni de Estado, ni de nación, ni de república, sin la sujeción de la mujer (Molina Petit, 1994: 150). El Estado argentino, como todos los Estados, ha sido construido sobre esas bases teórico-políticas; esto es, ha sido edificado, en gran parte, si no sobre la negación absoluta de la libertad de la mujer, sí sobre la concepción que le asigna un estado de su sujeción necesaria al hogar.

Podemos identificar en esta tradición de pensamiento lo que se denomina “linaje del patriarcado”, al ver cómo Alberdi perpetúa la línea patriarcal divisoria del ámbito privado, adjudicado a la mujer o a lo femenino por su diferencia sexual y por su función reproductora-materna, y el ámbito público, legitimado para el varón, por ser el sujeto activo y hacedor del orden cultural (Palacio, 2008).

Pero incluso aceptando la interpretación más caritativa, que aplaza la igualdad para un futuro no determinado, tenemos problemas derivados de presupuestos patriarcales a-críticos subyacentes aún más profundos. Para Alberdi, no se trata solo de constituir un Estado, sino que el proceso de pro-

greso requiere a su vez ser asegurado ulteriormente por ese mismo Estado como moldeador de la sociedad y de su manera de relacionarse: su misión histórica es “estructurar la sociedad” (Centeno de Hoyos, 2003: 12). Si por una teoría patriarcal entendemos la que se autoatribuye “el poder para asignar sitios” (Molina Petit, 1994: 24), podemos ver que la teoría política de Alberdi no lo es solo en un sentido superficial.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

ALBERDI, J. B. (1984), “Fragmento preliminar al estudio del derecho”, Ed. Biblos, Buenos Aires.

— (2007), “Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, El foro, Buenos Aires”. [Esta edición de las Bases viene precedida por Páginas explicativas].

BATTICUORE, G. (2005), “La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina: 1830-1870”, Ed. Edhasa, Buenos Aires.

BLUMENBERG, H. (1995), “Naufragio con espectador”, Ed. Visor, Madrid.

— (2003), “Paradigmas para una metaforología”, Ed. Trotta, Madrid.

CENTENO DE HOYOS, R. (2003), “El pensamiento de Alberdi a la luz de la historia de las ideas”, en *Revista de Historia Americana y Argentina*, 40, Universidad Nacional de Cuyo.

CONDORCET (1790), “Sobre la admisión de las mujeres en el derecho de ciudadanía”, en CONDORCET — DE GOUGES — DE LAMBERT y otros (1993), *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Ed. Anthropos, Barcelona.

GARCÍA-DURÁN, P. (2015), “De la historia a la antropología. El camino fenomenológico de Hans Blumenberg”, tesis de doctorado, Universidad de Valencia.

MOLINA PETIT, C. (1994), “Dialéctica feminista de la Ilustración”, Ed. Anthropos, Barcelona.

PALACIO, M. (2008), “Orígenes del feminismo en Argentina: La escritura emancipatoria ilustrada y crítica de Juana Manso” en: ORTÍZ, G. — SPECCHIA, N. (Eds.), *Ilustración y Emancipación en América Latina*, EDUCC, Córdoba, ps. 159-205.

PATERMAN, C. (1998), “El contrato sexual”, Ed. Anthropos, UAM, México.

TARCUS, H. (2016), “El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)”, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

# LA SALUD DE LOS ENFERMOS. INMIGRANTES Y NACIONALIDAD EN LAS METÁFORAS DEL PENSAMIENTO POSITIVISTA ARGENTINO

*Por Juan Carlos Balerdi y Sofía Anahí Aguilar*

## I. INTRODUCCIÓN <sup>(1)</sup>

Blumenberg ha avanzado en el estudio del empleo de metáforas en la tradición filosófica, desarrollando un aparato teórico específico —la metaforología— para esa labor. Tradicionalmente, dirá Blumenberg, la metáfora ha sido pensada como un ornamento cuya finalidad es expresiva o persuasiva. Pero, si así fuera, en realidad toda expresión lingüística podría eventualmente despojarse de dichos ornamentos y volverse puramente conceptual, relegando la metáfora a mero resto o desecho. Desde esta mirada, sonaría lógico que la metaforología fuera solamente una disciplina auxiliar (Blumenberg, 2003).

Sin embargo, Blumenberg sostiene algo muy diferente, esto es, que el estudio de las metáforas tiene *per se* un potencial importante para la reflexión crítica. Desde su perspectiva, las metáforas tienen su propia historia, lo cual quiere decir que, en principio, es posible situarlas y recorrer sus transformaciones. Respecto de este punto, Blumenberg se interesa mucho más en las rupturas que en las continuidades. Es por ello que, si consideramos la crítica como observación de segundo grado, es decir, como una radicalización del discurso científico que busca explicitar las condiciones, supuestos y prejuicios que determinan la emisión de otro discurso previo, desenmascarando la pretendida universalidad y atemporalidad de discursos e instituciones, historizando y relativizando su objeto y mostrando cómo este es condicionado y contingente, no universal ni inmutable (D'Auria, 2016: 19-

---

(1) Agradecemos a las y los participantes del seminario de los martes y del subgrupo 1880-1910, ambos en el Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio Gioja de la Facultad de Derecho (UBA), por el fructífero trabajo intelectual compartido y por sus valiosísimas observaciones y discusiones, que nos han servido para mejorar y profundizar las ideas desarrolladas en este trabajo. A riesgo de incurrir en alguna omisión, no queremos dejar de mencionar a Aníbal D'Auria, Elina Ibarra, Alejandra Doti, Pablo Taboada, Martín Rempel, Ludmila Zarco, Alejandro Puca Vilte, Karen Miranda y Juan Bucci. Agradecemos especialmente a este último por su atenta lectura y por sus agudas sugerencias, algunas de las cuales fueron incorporadas en la actual redacción.

20), la metaforología, en cuanto método de investigación crítica, muestra su radicalidad al situar la precariedad, la contingencia y la disrupción como únicas constantes.

Para Blumenberg, las metáforas tienen historia en un sentido más radical que los conceptos, y su análisis permite acercarse a la subestructura del pensamiento conceptual (Blumenberg, 2003: 47; Rivera García, 2010: 158). Y es precisamente por eso que su análisis puede decirnos algo sobre nuestro presente. En nuestro caso, la relación entre el derecho, la política y los discursos médicos y biológicos está hoy en el centro de la escena, aunque las metáforas organicistas y médicas sean de larguísima data en la historia de las ideas políticas.

En efecto, hoy, más que nunca, resulta necesario preguntarnos por los discursos que dirigen y moldean la administración de las poblaciones y de los recursos (por ejemplo, sanitarios o educativos), y por las políticas de derechos que los Estados despliegan para con aquellos. Al respecto, detectamos una relación tensa en la forma en la que actualmente la democracia conjuga derechos individuales y colectivos, poniendo en jaque, muchas veces, desde el accionar estatal, los presupuestos fundacionales de un sistema democrático. Creemos que un análisis como el que proponemos en este artículo puede ser un puntapié para comprender las idas y las vueltas, las tensiones y las reactualizaciones de esas relaciones discursivas específicas en nuestra historia local, que reaparecen en los procesos sociales presentes.

En este artículo nos hemos propuesto explorar las obras de José María Ramos Mejía, Carlos Octavio Bunge y José Ingenieros, intelectuales del período positivista argentino (1880-1910), cuyos textos nos parecen particularmente relevantes para el estudio del funcionamiento de ese tipo de metáforas en una etapa en la que se entra en un proceso de modernización y se consolida el Estado argentino (Oszlak, 2006). Y nos parecen particularmente relevantes porque la “cultura científica” se constituyó en uno de los cánones centrales de interpretación de la época, y fue el positivismo el que penetró profundamente en esa cultura, ofreciendo una filosofía de la historia que venía a sustituir una religiosidad agónica, y a reorganizar las relaciones político-sociales de entonces.

En este último aspecto, el Estado argentino, en alianza con miembros de las universidades y de las instituciones gubernamentales, comenzó a utilizar estrategias de control de las poblaciones en nombre de una benigna e ilustrada ciencia nacional y de una progresiva gobernanza. Como en muchos otros lugares, la medicina y el saber médico ocuparon un lugar privilegiado en el entramado de poder, produciéndose una retroalimentación entre el Estado y los intelectuales —muchos de ellos imbuidos de un saber médico—, que propiciaron la expansión de instituciones modernas, como las prisiones, las escuelas, la administración burocrática y el sistema

de justicia. Como señalan varios autores, el pensamiento positivista utilizó frecuentemente el discurso médico-biológico como forma de describir la sociedad (González Leandri, 2012; Rodríguez, 2006). En efecto, durante este período, el empleo de metáforas que se refieren a la sociedad como un organismo es constante. A su vez, en ese mismo sentido, es habitual que se consideren las huelgas (sobre todo las provocadas por anarquistas) como “enfermedades de ese organismo”, y las leyes como los remedios que vendrían a restablecer cierto equilibrio.

La estructura del trabajo será la siguiente. Los primeros apartados estarán centrados en recuperar aspectos históricos cruciales para comprender las características del período y parte de los problemas que deseamos plantear. Luego nos referiremos a las metáforas que nos parecen de interés en las obras de Ramos Mejía, Bunge e Ingenieros, y las analizaremos. Por último, esbozaremos algunas conclusiones.

## **II. EL PARTIDO AUTONOMISTA NACIONAL Y EL PROYECTO INMIGRATORIO**

El lapso que transcurre desde 1880 hasta 1910 se encuentra marcado por el predominio del Partido Autonomista Nacional (PAN), nueva fuerza política que el 12 de octubre de 1880 impone como presidente al general Julio Argentino Roca, que gobernará hasta 1886 y será sucedido por Miguel Juárez Celman (1886-1890), Carlos Pellegrini (1890-1892), Luis Sáenz Peña (1892-1895), José Evaristo Uriburu (1895-1898), nuevamente Roca (1898-1904), Manuel Quintana (1904-1906), José Figueroa Alcorta (1906-1910), Roque Sáenz Peña (1910-1914) y Victorino de la Plaza (1914-1916).

La característica definitoria del período es el férreo control ejercido por ese partido, integrado por una élite conservadora en lo político, pero progresista y liberal en lo económico. En tal sentido, esa élite encara un proyecto que consiste en una profundización de las políticas económicas ensayadas en el pasado. En efecto, si bien ya el litoral se encontraba orientado al mercado mundial, y las actividades productivas eran manipuladas por una oligarquía terrateniente y comercial asentada en esa área, a partir de 1880 se intensifican las relaciones con el sector externo, se produce una expansión y diversificación de las exportaciones, y se desarrollan nuevas formas de vinculación a través de inversiones de capital.

La nueva élite gobernante es responsable de ese proceso, que trae como consecuencias inmediatas un extraordinario crecimiento de las fuerzas productivas y un aprovechamiento muy eficiente del impulso externo. Pero, como para lograrlo debe mantener estabilizada la situación política y social, le resulta necesario imponer a la nación un Estado fuertemente centralizado, sin competidores, capaz de controlar efectivamente el territorio y

de someter a su dominio cualquier otro poder. Lo hace mediante un rígido control de la sucesión en el gobierno, impidiendo el acceso al poder de quienes emprendían cualquier tipo de actividad opositora.

En el inicio del período, un hito más que significativo para la consolidación de ese Estado fuertemente centralizado y sin competidores es la federalización de Buenos Aires, pues con ella se consigue no solo el sometimiento de la última provincia rebelde, sino también la finalización del ciclo de las guerras civiles.

Asimismo, son importantes en el terreno social las leyes 1420 de Educación Común y 2393 de Matrimonio Civil, que permiten al Estado ejercer el monopolio sobre la formación de los ciudadanos y su unión en matrimonio —respectivamente—, instituciones que hasta entonces estaban bajo dominio eclesiástico. Ambas reformas, que implican la imposición del poder del Estado por sobre el de la Iglesia, tienen principalmente por finalidad la de atraer la inmigración de países europeos cuya población no participaba mayoritariamente del culto católico.

### III. INMIGRACIÓN Y POSITIVISMO

El éxito, en términos cuantitativos, de las políticas inmigratorias iniciadas poco después de la derrota de Rosas y profundizadas a partir de 1880 es tal que la Argentina se convierte en el país en el que se instala el mayor número de inmigrantes respecto de su población preexistente. En efecto, entre 1857 y 1895 recibe 2.117.570 extranjeros (Sardu, 2008: 191). En este orden de ideas, el censo de 1869 revela que la ciudad de Buenos Aires contaba con 88.000 extranjeros, distribuidos en todas las clases y en todas las actividades. La proporción de extranjeros era aún mayor en el ámbito laboral, en el que, de cada 10 habitantes que trabajaban, 7 eran inmigrantes. En cuanto a los italianos, el 24% de los habitantes de la ciudad era de ese origen, proporción que subía al 34%, si se consideraba la población activa (Sabato y Cibotti, 1990: 17-20). Un poco más adelante, para el sexenio 1880-1886, el *Anuario bibliográfico* da cuenta del ingreso de 410.046 inmigrantes, el 70% de los cuales (319.724 personas) provenía de Italia (*Anuario bibliográfico de la República Argentina*, 1887: 54) <sup>(2)</sup>.

Dada esta situación, uno de los principales problemas que debe encarar el Estado es el del resentimiento de la gobernabilidad, derivado de la falta de integración y del escaso interés de esos inmigrantes en obtener la nacionalidad argentina. Y será desde una matriz de pensamiento positivista que se plantearán diversas interpretaciones de la realidad nacional, a la vez que se

---

(2) La cantidad de inmigrantes continuó siendo de importantes dimensiones durante las primeras décadas del siglo XX, alcanzando la cifra de 1.700.000 personas entre 1901 y 1910; 1.400.000 entre 1921 y 1930; 310.000 entre 1930 y 1940; y 440.000 entre 1946 y 1950 (Devoto, 2003: 162-163).



expresarán preocupaciones concretas sobre la necesidad de homogeneizar las estructuras sociales (educativas, jurídicas, sanitarias, militares) para facilitar, en el contexto de la incorporación de la Argentina al mercado mundial, la integración y nacionalización de las masas inmigrantes.

En este orden de ideas, para el positivismo, el conocimiento auténtico solamente puede surgir de la afirmación de las hipótesis a través del método científico. Es por eso que, cuando Auguste Comte define la sociología como la ciencia que toma la sociedad como su objeto de estudio, la concibe como una forma de conocer basada en datos empíricos, en igual medida que las ciencias naturales<sup>(3)</sup>. En idéntico sentido, uno de los principales exponentes de la corriente en la Argentina, José Ingenieros, alude elogiosamente a “la sociología contemporánea, orientada por los criterios y métodos propios de las ciencias experimentales...” (Ingenieros, 1988: 138)<sup>(4)</sup>.

De ello resulta que la cuestión de la nacionalización de los inmigrantes sea encarada por los positivistas desde la perspectiva de la observación científica, y que las soluciones propuestas pretendan ser una conclusión razonada de esa observación. La influencia del pensamiento positivista en la consolidación del Estado y de la nación a fines del siglo XIX y comienzos del XX es de enorme importancia, pues fundamenta y legitima muchas políticas llevadas a cabo durante el período. En este sentido, constituye la respuesta de la élite letrada de su tiempo a los primeros efectos negativos del proyecto inmigratorio<sup>(5)</sup>.

En líneas generales, el positivismo replantea el antiguo tópico de la institucionalización del país mediante la armonización de los conceptos de “orden” y de “progreso”. Dentro de este esquema, las instituciones son vistas como las encargadas de trazar los límites dentro de los cuales deben insertarse los sectores proclives a integrarse en el proceso de modernización. Fuera de esos límites, y expuestos a una coerción también institucionalizada, quedan los sectores pre o extracapitalistas reticentes a incorporarse a las estructuras del sistema. Entre estos últimos se encuentran muchos inmigrantes, sobre todo los de orientación anarquista.

---

(3) Según Comte, el fundamento del verdadero conocimiento no debe buscarse en otro lado que en la observación y posterior razonamiento sobre los hechos observados.

(4) Este trabajo fue originalmente publicado como “La législation du travail dans la République Argentine”, Cornély, París, 1906.

(5) El concepto de “élite letrada” fue acuñado por el crítico uruguayo Ángel Rama para referirse a ciertos grupos sociales especializados formados por intelectuales civiles —profesionales en su mayoría— que, a partir del siglo XVIII, se dedican a diseñar modelos culturales, destinados a la conformación de ideologías políticas, en el marco de la ciudad colonial (Rama, 1998). A pesar de la ubicación temporal específica que el concepto supone, creemos que resulta aplicable a realidades análogas verificadas con posterioridad a la desaparición del régimen virreinal.

#### IV. ANARQUISMO Y REPRESIÓN MEDICALIZADA

Una de las razones por las que desde el positivismo se ubica a los inmigrantes anarquistas por fuera de los márgenes del sistema es que muchos de ellos desempeñan un activo papel en el proceso de sindicalización de los trabajadores y en la profundización de los conflictos obreros, que se advierten como perjudiciales a los objetivos políticos y económicos. No por casualidad, como resultado de los esfuerzos de los trabajadores anarquistas y socialistas, en 1901 se funda la Federación Obrera Argentina (FOA), que logra hermanar a las Sociedades Cosmopolitas de Resistencia y Colocación —así se llamaba por entonces a los sindicatos—<sup>(6)</sup>.

En el contexto de ese proceso, lógicamente, crece en la élite la preocupación por la cuestión social, término que, según Lila Caimari, “...designaba el agregado de problemas de las sociedades occidentales rápidamente urbanizadas: hacinamiento, marginalidad, prostitución, alcoholismo y crimen. Pronto adquirió, además, connotaciones políticas, cuando a esos temas se adosó un movimiento obrero cuya conflictividad creciente fue, en Buenos Aires, asociada a las tradiciones anarquistas y socialistas de los trabajadores recién llegados” (Caimari, 2004: 77).

Es a modo de respuesta a esa preocupación que, a pedido de la Unión Industrial Argentina (UIA), el senador por la Capital Miguel Cané presenta un proyecto que permite al Gobierno impedir la entrada de extranjeros y expulsar inmigrantes sin juicio previo, entre otras razones, cuando su conducta “...comprometa la seguridad nacional o perturbe el orden público”<sup>(7)</sup>. En 1902, en el marco del debate de lo que se convertiría en la ley 4144, más conocida como Ley de Residencia, el ministro del Interior Joaquín V. González, en representación del Poder Ejecutivo, sostiene que “este proyecto de ley no se propone directa y únicamente curar el mal de las huelgas” (González, Gouchón y Roldán, 2007: 403)<sup>(8)</sup>.

---

(6) Sin embargo, en 1902, los gremios socialistas se retiran para formar la Unión General de Trabajadores (UGT). La FOA, en tanto, decide en 1904 cambiar su nombre por el de Federación Obrera Regional Argentina (FORA), y en su V Congreso, en 1905, adopta los principios del comunismo anárquico. En 1909, varios gremios se separan de la FORA y forman, junto con los gremios socialistas (que disuelven la UGT), la Confederación Obrera Regional Argentina (CORA). Finalmente, en 1914, la CORA también se disuelve, y los gremios que la integran deciden su incorporación a la FORA. En 1915, el IX Congreso de la FORA acepta la incorporación en cuestión y vota la eliminación de la cláusula de recomendación del comunismo anárquico. Disconformes con esa decisión, 21 sociedades de resistencia anarquistas desconocen ese congreso, y forman la FORA del V Congreso, que desde ese momento coexiste con la del IX Congreso.

(7) El proyecto, además, otorga a los extranjeros contra quienes se hubiera decretado la expulsión un plazo de solo tres días para salir del país, y faculta al Poder Ejecutivo, como medida de seguridad pública, a ordenar su detención hasta el momento del embarco.

(8) El marco específico en el que se promulga la Ley de Residencia es el de un año en el que, más allá de los avances en la organización sindical de los trabajadores, ocurren varios conflictos laborales relevantes. En tal sentido, durante una huelga de obreros panaderos que tiene lugar en julio y agosto, se produce la muerte de dos rompehuelgas, luego de lo cual la policía causa destrozos en el local sindical, y la Justicia procesa al secretario del gremio y a varios activistas. En repudio a la violencia policial,

Por eso, a continuación, se ve obligado a aclarar sin tapujos a quiénes va dirigida la norma:

“No va (...) dirigida, ni puede ir (...) contra todos los que actualmente se encuentran en huelga, sino más bien, a proteger esos gremios conmovidos, agitados, exaltados y arrastrados (...) por la prédica subversiva del orden jurídico y social establecido de ciertos agitadores conocidos, perfectamente filiados, profesionales de este oficio, que viven de esto y que son la única causa de las perturbaciones actuales, y que ponen en tanto peligro la libre circulación del comercio externo e interno de la República” (González, Gouchón y Roldán, 2007: 404) <sup>(9)</sup>.

Por otra parte, González advierte también que con la ley no se pretende “...curar de raíz (...) todos los inconvenientes que la situación actual trae consigo”, pero sí ponerle un “...eficaz y pronto remedio a la situación actual en que el conflicto está producido” (González, Gouchón y Roldán, 2007: 403-404).

El diputado radical Emilio Gouchón se opone a la propuesta. Para él “...las huelgas no son un mal (...) han sido la defensa que ha tenido el hombre de trabajo contra el capitalista; y es debido a las huelgas, ejercidas dentro de los límites legítimos, que la clase obrera ha mejorado su condición en todas partes del mundo...” (González, Gouchón y Roldán, 2007: 405). Sin embargo, coincide en que existe un mal que es necesario curar: el de los huelguistas que “...no se limitan a ejercitar su legítimo derecho, sino que atentan contra el derecho de los demás; que atentan contra la vida, contra la propiedad...” (González, Gouchón y Roldán, 2007: 405). La solución al problema no es, para el legislador, la expulsión de extranjeros, sino una reforma al Código Penal que endurezca las penas para cierto tipo de conductas, que solo algunos huelguistas promueven al amparo del ejercicio de un derecho legítimo.

---

se organiza una concentración en Plaza Constitución, que cuenta con la asistencia de 20.000 personas. Más tarde, en noviembre, se vive un clima de gran agitación, cuando el gremio de panaderos llama a un paro en reclamo de una mejora salarial, la disminución de las largas horas de trabajo y mejores condiciones laborales. Tras una brutal represión, y a modo de solidaridad, los obreros portuarios porteños paralizan sus actividades, originando el cese de las operaciones en el puerto de Buenos Aires. Además, los estibadores del puerto de Buenos Aires se niegan a cargar bolsas de más de 100 kilos, y la Federación Nacional de Estibadores extiende la lucha a otros puertos (Campana, San Nicolás, Bahía Blanca, Zárate, Rosario). Después de otra violenta represión en Zárate, con la Prefectura Marítima ametrallando a los trabajadores, la huelga se extiende a los gremios de la carne y a los papeleros. Por último, los 5000 obreros del Mercado Central de Frutos de Barracas al Sur se suman el 17 de noviembre, reclamando la abolición del trabajo a destajo, y jornadas de nueve horas, entre otros puntos.

(9) Motivado por idénticas preocupaciones, el mismo ministro elabora en 1904 un Proyecto de Ley Nacional del Trabajo. Al respecto, Ingenieros, uno de sus colaboradores, confiesa que una de las causas de la presentación del proyecto es “...la necesidad de prevenir ciertos conflictos obreros, que recientemente habían asumido formas tumultuarias y causado perjuicios graves a los intereses generales del país, sin distinción de clases, perjudicando al mismo tiempo a los capitalistas y a los proletarios” (Ingenieros, 1988: 159).

Poco después, en 1910, se exponen similares consideraciones cuando, luego del estallido de una bomba en el Teatro Colón, que deja varios heridos, se sanciona la ley 7029 de Defensa Social. Su objetivo e intencionalidad son expresados de una manera aún más frontal que en el caso de la Ley de Residencia, pues la norma, además del ingreso de extranjeros condenados por delitos comunes, prohíbe el de anarquistas y demás personas que profesen o preconicen el ataque contra las instituciones. Y, por si esto fuera poco, en su art. 7º prohíbe “...toda asociación o reunión de personas que tenga por objeto la propagación de las doctrinas anarquistas...”, y faculta a las autoridades locales a que procedan a disolver las existentes y a impedir sus reuniones. El trasfondo, más allá de la bomba, es el mismo que 8 años antes: un país convulsionado por protestas obreras, en las que ahora se manifestaba también en contra de la Ley de Residencia.

El médico Lucas Ayarragaray, en oportunidad del debate, proclama su voluntad de sancionar una ley que “...lleve su acción hasta la raíz misma de la idea anarquista (...) declarando delito esa monstruosidad que hoy germina en los duros cerebros de algunos proletarios suscitadas por las declamaciones malsanas de ciertos ilusos”. El diputado agrega que ello es necesario porque “...con los medios que tenemos hoy de preservación social no llegaremos a evitar la infiltración del virus anarquista en el pueblo...” (Ayarragaray, 2007: 460).

Como se advierte, tanto en el debate de la Ley de Residencia como en el debate de la Ley de Defensa Social, y tanto en los argumentos expuestos por los promotores de las normas como en los desarrollados por sus detractores, resulta unánime el empleo de cierto tipo de metáforas, de las que se infiere una concepción de la sociedad como un organismo. Pero al mismo tiempo —y esto es lo más interesante— también son coincidentes en considerar las huelgas como perturbaciones sociales equiparables a enfermedades de ese organismo (algunos, todas; otros, únicamente las provocadas por anarquistas), y las leyes como remedios, más o menos eficaces, para la cura de aquellas.

Todo cobra un sentido particular en un contexto —la segunda mitad del siglo XIX— en el cual, en la Argentina como en muchos otros lugares, la medicina y el saber médico llegan a ocupar un lugar destacado en el entramado de poder.

En este sentido, en un país en el cual el Estado se encontraba aún en proceso de construcción y consolidación, el aparato sanitario se había constituido como un instrumento significativo para la formación de la nacionalidad. Al respecto, ya en 1852 se había organizado el Cuerpo Médico de Buenos Aires, del que dependían la Academia de Medicina, el Consejo de Higiene Pública y la Facultad (ex-Escuela) de Medicina de la Universidad de Buenos Aires. Así, al tiempo que la corporación médica iba adquirien-

do una considerable capacidad de intervención social y política, promovida por un Estado que garantizaba a los profesionales el monopolio de la actividad y declaraba ilegales otros ejercicios del arte de curar, el saber médico se consagraba como un saber científico socialmente prestigioso, con aptitud para modelar el sentido común de la población e influir sobre sus prácticas cotidianas.

Es por eso por lo que no llama la atención que, siendo médicos muchos de esos pensadores positivistas que por aquellos años encaran la tarea de interpretar la sociedad y proponer soluciones a sus problemas, predomine en sus discursos una metáfora de fondo que no solo tiende a explicar en términos organicistas su funcionamiento, sino a concebir en términos de salud y de enfermedad los diversos fenómenos que la afectan. Su objeto de estudio es la sociedad, a la que conciben desde una perspectiva sociobiológica. Como advierte Oscar Terán, "...a partir de la disciplina médica se organiza aquí una interpretación de lo social únicamente posible por la simultánea concepción de la sociedad como un organismo y de la crisis como una enfermedad..." (Terán, 2008: 98).

A continuación, analizaremos y problematizaremos el uso de metáforas médicas y biológicas en la obra de los tres autores del período que hemos seleccionado: José María Ramos Mejía, Carlos Octavio Bunge y José Ingenieros.

## **V. JOSÉ MARÍA RAMOS MEJÍA: LA SOCIEDAD COMO ORGANISMO BIOLÓGICO**

José María Ramos Mejía es uno de los primeros promotores de la aplicación de esta metáfora al análisis de la cuestión nacional. Al respecto, Ramos Mejía publica en 1899 "Las multitudes argentinas", obra que describe como un estudio de biología aplicada, en la que ensaya una mirada crítica sobre el fenómeno de la irrupción de las multitudes en la historia argentina.

Luego de destacar la importancia del papel jugado por ellas desde el comienzo de la etapa independiente, analiza su situación a fines del siglo XIX, y advierte que el centro de la escena no se encuentra ya ocupado por las multitudes rurales, sino por las urbanas, a las que resulta necesario encauzar, de manera de prevenir las posibles perturbaciones derivadas de la integración de los inmigrantes.

Desde el ámbito de la medicina, compara la sociedad con un organismo, y la crisis social con una enfermedad de dicho organismo. Es en función de esta concepción que aparece la idea de la multitud como fenómeno morboso dentro del tejido social. Así, dice Ramos Mejía:

“La función de la plebe argentina es tan importante como vaga y oscura todavía. La hemos condenado sin oír-la, mal aconsejados por ese antropomorfismo histórico político, que nos obliga a asimilar a una persona o figura histórica exclusivamente, las fuerzas ciegas que discurren en las entrañas de la sociedad y que cumplen su destino sin odios ni cariños. Que haya colaborado o producido hechos condenables, no quiere decir que fuera menos eficaz como agente de remotos beneficios en la economía de este organismo; que no por ser social o político deja de tener, como todos, una fisiología, en la que los agentes tóxicos que guarda en su seno, si bien producen acciones nocivas, dejan, a veces, detrás, un beneficio que se aprecia más tarde (...) El virus que destruye y la enfermedad que consume a los organismos valetudinarios puede despertar en los tejidos vigorosos la vida que dormita en la inercia de un intercambio lento y apocado por la falta de naturales estímulos. Como ya lo ha dicho la Fisiología: favorables o nocivos, según la circunstancia de su empleo, medicamentos o venenos, según las dosis, tal es la función de los virus conocidos, tal es también, como trataremos de demostrarlo, la de las multitudes en la historia del Río de la Plata” (Ramos Mejía, s/ f: 13-14).

En tal sentido, describe los hechos de las multitudes como provenientes de “fuerzas ciegas que discurren en las entrañas de la sociedad”, cual “agentes tóxicos” que “producen acciones nocivas”, pudiendo llegar a la destrucción del organismo.

De esta definición se infiere una equiparación entre salud del organismo biológico y gobernabilidad del organismo social. En efecto, si la salud puede ser caracterizada como un estado de bienestar o equilibrio del organismo biológico, la gobernabilidad puede serlo como la manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social e institucional duradero, promoviendo un equilibrio entre Estado, sociedad civil y mercado. Si ello es así, la coincidencia de ambas definiciones en la noción de “equilibrio” transformaría cualquier acto de las multitudes contrario a la gobernabilidad en una perturbación de la salud del organismo social, y de lo que se trataría sería de hallar la terapéutica adecuada para combatir la enfermedad.

O para utilizar la propia acción de la multitud para mantener la salud del paciente. Porque “el virus que destruye y la enfermedad que consume a los organismos valetudinarios puede despertar en los tejidos vigorosos la vida que dormita en la inercia de un intercambio lento y apocado por la falta de naturales estímulos”; es decir que los virus, según las dosis que se apliquen y las circunstancias de su aplicación, pueden actuar sobre el organismo como medicamentos o como venenos. Lo que el médico Ramos Mejía propone es aplicar el método de la vacunación, científicamente desarrollado por Louis Pasteur pocos años antes, al tratamiento de las enfermedades del organismo social. La vacunación es la terapéutica adecuada para

garantizar la gobernabilidad, pues mantiene la salud del paciente mediante la prevención de la enfermedad y el desarrollo de “tejidos vigorosos”.

Hecho el análisis histórico, Ramos Mejía tiene que enfrentar los problemas del presente, o sea, los relacionados con el escaso interés de los inmigrantes en obtener la nacionalidad argentina, así como los derivados de la protesta social. El desafío consiste en diseñar las estrategias mediante las cuales la integración de los inmigrantes a las multitudes argentinas se efectúe de la mejor manera posible. En otras palabras, cómo lograr que no sea una “enfermedad”, sino una “vacuna”. La magnitud de la tarea se advierte aún mejor si se tiene en cuenta que, como señala Terán, para 1887, solo el 17% de los habitantes de la ciudad de Buenos Aires había nacido allí: “Los extranjeros (...) eran mayoría, y reforzaban esa mayoría al casarse en mayor proporción y tener más hijos que los nativos” (Terán, 2008: 238-239). A esos hijos va dirigida, precisamente, la ardua tarea de nacionalización emprendida por Ramos Mejía.

Y entre 1908 y 1913, desde el cargo de presidente del Consejo Nacional de Educación, Ramos Mejía comienza a llevar adelante el tratamiento del paciente. En este sentido, aplica una liturgia patria que, dirigida a enfrentar lo que percibe como una “crisis de nacionalidad”, incluye la utilización de herramientas pedagógicas orientadas a nacionalizar a los hijos de los inmigrantes, con las que procura lograr una “afirmación de su unidad mental y sentimental” (Ramos, 2007: 597) <sup>(10)</sup>. Lo hace, en gran medida, recurriendo a lo que Oscar Oszlak denomina “mecanismos de penetración ideológica”, o sea los dirigidos a la creación y difusión de valores, conocimientos y símbolos reforzadores de sentimientos de nacionalidad que tienden a legitimar el sistema de dominación establecido <sup>(11)</sup>. En ese sentido, esos “mecanismos de penetración ideológica” son concebidos por Ramos Mejía como “vacunas”,

---

(10) En parte con la misma finalidad, se había sancionado unos años antes, en 1901, la ley 4031, que imponía el servicio militar obligatorio. Al respecto, María Laura Guembe sostiene que “el lugar que el Ejército fue adquiriendo en esos años fue clave no solo con vistas a su posible esquema de defensa sino a la orientación política firme de un Estado que bregaba por integrar a una población con un alto porcentaje de inmigrantes (...) el ejército tuvo dos tareas fundamentales que lo vincularon a una cuestión política y a una ciudadana: la confección de una cartografía del Estado y la integración de los jóvenes a los valores nacionales a través del Servicio Militar Obligatorio” (Guembe, 2010: 7). En el mismo sentido, Alain Rouquieu señala que “en la Argentina, la conscripción es el antídoto contra el cosmopolitismo (...) el hijo de inmigrante se arraigará a través de la escuela y del ejército, encargado de inculcarle el apego patriótico a los valores nacionales. El servicio militar (...) neutraliza los virus de disolución social que vinieron del viejo mundo. El ejército, que supo anteriormente doblegar al gaucho, en adelante tiene como objetivo ‘argentinar’ al ‘gringo’ y formar al argentino” (Rouquieu, 1982: 83).

(11) En su estudio sobre la etapa anterior, la de la formación del Estado argentino, Oszlak menciona otras tres modalidades de penetración estatal: la represiva, consistente en la organización de una fuerza militar unificada y distribuida territorialmente, con el objeto de prevenir y sofocar todo intento de alteración del orden impuesto por el Estado nacional; la cooptativa, dirigida a la captación de apoyos entre los sectores dominantes y Gobiernos del interior, a través de la formación de alianzas y coaliciones basadas en compromisos y prestaciones recíprocas; y la material, básicamente constituida por las diversas formas de avance del Estado nacional, mediante la localización en territorio provincial de obras, servicios y regulaciones indispensables para su progreso económico (Oszlak, 2006: 103-104).

aplicadas desde una educación capaz de utilizar adecuadamente los sentimientos patrióticos de las multitudes nacionales para lograr la integración de las multitudes inmigrantes.

A los efectos de implementar el “procedimiento de vacunación”, Ramos Mejía encarga el 20 de marzo de 1908 al Inspector General Técnico Pablo Pizzurno la elaboración de un programa de “enseñanza patriótica”, que se ve plasmado unos meses después en las instrucciones al personal docente, redactadas por este, en las que se pone énfasis en la necesidad de incluir en todas las asignaturas contenidos de carácter nacional y patriótico <sup>(12)</sup>.

Al respecto, lo sucedido en una visita realizada por ambos en 1910 a la escuela Mitre refuerza su convicción respecto de la urgencia de llevar a cabo este programa. En dicha circunstancia, Ramos Mejía y Pizzurno observan que los salones de la escuela estaban adornados con retratos del exrey de Italia Humberto I, la reina madre Margarita y otros miembros de la casa reinante (Ramos Mejía, 1913: 8) <sup>(13)</sup>. La necesidad de revertir rápidamente este tipo de situaciones se comprende mejor si se repara en la interpretación organicista de la cuestión social planteada por el discurso positivista. En este orden de ideas, tal como lo expresa Juan P. Ramos en la *Historia de la instrucción primaria en la República Argentina, 1810-1910 (Atlas escolar), proyectado por el presidente del Consejo Nacional de Educación, Dr. José María Ramos Mejía*, debe procurarse, siguiendo el ejemplo de Prusia, que la escuela brinde “...el remedio y su forma de aplicación...”, que sirva “...para difundir un sentimiento, no solo de renovación social, de resurgimiento político, sino más exagerado aún, más exclusivo, más avasallador: la constitución de la patria...”. Y, como lo hizo Estados Unidos, lograr que el niño hijo de inmigrantes incorpore en la escuela, “...en virtud de la ineludible imitación de lo colectivo, al ver en un rincón cayendo en pliegues esa bandera que todos reverenciaban...”, un sentimiento nacional, “...algo indefinible, algo nuevo, algo que no comprendía, algo que lo impulsaba a hurgar en lo más hondo de sus entrañas para ver fosforecer una pequeña emoción naciente...” (Ramos, 2007: 596).

En síntesis, puede concluirse que, autolegitimado por su condición de médico, Ramos Mejía encara desde el Consejo Nacional de Educación la tarea terapéutica de integrar al inmigrante en el tejido social, promoviendo desde la escuela su adaptación. Lo hace apelando a la eficacia de lo simbólico para producir efectos de realidad, mediante la incorporación de senti-

---

(12) Para Carlos Escudé, “una atmósfera autoritaria comenzaba a cernirse lentamente sobre la enseñanza primaria argentina” (Escudé, 1990: 30). En este orden de ideas, considera que “la preocupación por una educación para el desarrollo, como había sido concebida por Sarmiento, había desaparecido por completo. En su lugar, primaba un concepto adoctrinador, dogmático, autoritario y militarista, que encadenaba al individuo al Estado” (Escudé, 1990: 36).

(13) Frente a este tipo de situaciones, la pedagogía positivista busca promover y fortalecer el concepto de patria y reforzar la escuela como institución, con el objetivo de argentinizar las conciencias.



mientos nacionales y la imitación de conductas colectivas. De este modo, busca prevenir la “enfermedad” que podrían traer consigo las multitudes extranjeras, aplicando, en un laboratorio llamado escuela, las dosis adecuadas de nacionalismo dogmático y de comportamiento patriótico proveniente de las multitudes nativas. En síntesis, trata de lograr una rápida nacionalización de los hijos de inmigrantes mediante una educación y unas liturgias patrióticas adoctrinadoras y excesivas.

## VI. CARLOS OCTAVIO BUNGE: LA SOCIEDAD COMO ORGANISMO PSÍQUICO

En cuanto a Carlos Octavio Bunge, a diferencia de Ramos Mejía, no es médico, sino sociólogo, escritor y jurista. Bunge busca la explicación de los males argentinos e hispanoamericanos en una sociología psico-biológica que cree fundadamente científica, aun cuando sus aspectos ideológicos resultan particularmente evidentes. En este orden de ideas, es —al decir de Terán— “...un caso extremo del biologismo positivista argentino y sus correspondientes traducciones racistas” (Terán, 1987: 36) <sup>(14)</sup>.

Y lo es porque lo definitorio del racialismo de Bunge —que era compartido por muchos de sus contemporáneos— es su tendencia a considerar la raza como causa fundamental de los males hispanoamericanos, sin tener en cuenta otros factores, como el medio y las estructuras económicas <sup>(15)</sup>. En este sentido, procura explicar desde esa matriz de pensamiento el comportamiento de las sociedades iberoamericanas ante un proceso de modernización marcado por el aluvión inmigratorio. Al respecto, su interpretación de la historia y del presente argentino e hispanoamericano es resultado de una lectura de la “teoría de la evolución” de Charles Darwin, en virtud de la cual la lucha de los hombres entre sí sería análoga a la que sostienen las demás especies, con la diferencia de que, entre los humanos, el triunfo de unos sobre otros quedaría “predeterminado” por la “aspirabilidad”, atributo innato que poseerían solo las “estirpes” llamadas a conducir el organismo social. En este orden de ideas, la “aspirabilidad” consiste en la capacidad genética que poseen únicamente algunas estirpes para aspirar a elevar-

---

(14) En este mismo sentido, Mario Margulis hace referencia a escritos aparecidos en la segunda mitad del siglo XIX, que argumentaban en contra de las razas decadentes oriundas de América y propiciaban la llegada de inmigrantes blancos y rubios, dando impulso a las migraciones extracontinentales ocurridas entre 1880 y 1926 (Margulis, 1999; Margulis y Belvedere, 1999).

(15) Tzvetan Todorov propone distinguir los conceptos de “racismo” y de “racialismo”: “El racismo es un comportamiento que viene de antiguo y cuya extensión, probablemente, sea universal; el racialismo es un movimiento de ideas nacido en Europa occidental, y cuyo período más importante va desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX” (Todorov, 1991: 115-116). Siguiendo dicha distinción, en este artículo utilizaremos el término “racialismo” para aludir a las elaboraciones doctrinarias consistentes en la racionalización y/o teorización ideológica de las actitudes de odio y menosprecio destinadas a grupos humanos con características corporales bien definidas que caracterizan el racismo.

se <sup>(16)</sup>. El triunfo de un pueblo en la lucha por la vida es imposible si su raza no detenta la cualidad trascendental de la condición del progreso, es decir, si no puede “aspirar” a ascender. Ese condicionamiento genético impregna de tal modo su concepción antropológica, gnoseológica y política que, aun cuando en sus textos emerge la misma metafórica de fondo que en los de Ramos Mejía, su mirada es mucho más pesimista en cuanto a las posibilidades de “curar al enfermo”.

Al igual que Ramos Mejía, Bunge concibe la sociedad como un organismo, aunque, en su caso, según señala Terán, y en lo que constituye un oxímoron, “...como un organismo psíquico” (Terán, 1987: 36-37) <sup>(17)</sup>. Este “organismo psíquico” hispanoamericano —negativamente valorado por el autor— se encuentra conformado por la amalgama de las características psicológicas del pueblo español en tiempos de la conquista, del indígena americano y del esclavo africano.

En cuanto a las posibilidades de la educación para modificar rápidamente ese “organismo psíquico”, Bunge es cauteloso. Al respecto, como la raza contiene una carga determinante en el progreso individual y social, y opera como una muralla al momento de emprender la labor educativa, las probabilidades de éxito de cualquier sistema pedagógico dependen en gran medida de un inmodificable árbol filogenético. Es por eso que, en el mejor de los casos, se inclina por “el progreso lento por el esfuerzo continuo y no los golpes de Estado y las corazonadas demagógicas (...) ¡la Evolución y no la Revolución!” (Bunge, 1905: 6) <sup>(18)</sup>.

Este pesimismo ya se advertía en su informe de 1901, *El espíritu de la educación*, elaborado con el objetivo de asesorar al ministro de Instrucción del segundo gobierno de Roca, Osvaldo Magnasco, sobre la historia de los sistemas educativos y las particularidades de varios sistemas educativos contemporáneos:

“Así, solo la sonda del sociólogo puede desentrañar de las instituciones, en un trabajo casi apriorístico de erudición y de ‘ojo clínico’, los accidentes

---

(16) A modo de ejemplo, Bunge señala que dicha noción —demostrativa de su traducción racialista del biologismo positivista— quedaría evidenciada, en el caso de los Estados Unidos, en la comparación entre blancos y negros, de la que resultaría la inferioridad de capacidad de pensamiento y trabajo de los segundos respecto de los primeros. En efecto, en el país del Norte, a pesar de la extensión de la educación a ambas razas, “...el negro no ha inventado el telégrafo ni el ferrocarril, no es artista creador, no es empresario perseverante”, de lo cual concluye que, “...hasta hoy, en ningún clima, y bajo ningún gobierno, ha prestado a la humanidad servicios de clase intelectual y directora” (Bunge, 1905: 124).

(17) Terán lo define de esta manera cuando analiza las ideas expuestas por Bunge en sus *Principios de psicología individual y social*, de 1903.

(18) Aunque en el marco del “tratamiento” para la enfermedad Bunge se refiere a la educación en artes y ciencias, no parece darle una importancia determinante, ya que lo hace como parte de un “remedio” que es la cultura general, que incluye también la difusión de la ilustración, el mejoramiento de la situación económica, el saneamiento de las condiciones de la vida física, las finanzas y la higiene (Bunge, 1905: 5-6).

de su espíritu (...) Las exactas descripciones de organización y estadística, revelan apenas las formas de sistemas o instituciones; y esas formas, lejos de ser su verdadero espíritu, son un síntoma de algunas de sus fases, y a veces de cualquier faz pueril y secundaria, en disonancia con otras trascendentes” (Bunge, 1901: 3-4).

En efecto, si bien lo primero que se advierte en el empleo de la metafórica organicista es la autocomprensión del sociólogo (el propio Bunge) como médico que utiliza un instrumento —la sonda— para ejercer su “ojo clínico” explorando en profundidad los accidentes del espíritu de las instituciones, una segunda lectura permite advertir que lo que el sociólogo-médico hace es “desentrañar” esas instituciones <sup>(19)</sup>.

En este sentido, entonces, si el significado literal de “desentrañar” es “destripar o despanzurrar”, la tarea del sociólogo-médico se asemeja más a la del forense, que trabaja con un cuerpo muerto, que a la del clínico, que lo hace con un paciente vivo. Ello queda de manifiesto cuando, un poco más adelante, Bunge aclara:

“Si un método puramente filosófico, lógico o psicológico, que construyese imaginativa cuando no simétricamente los sistemas, sería solo teórico y acaso utópico, el de mera descripción es deficiente aun para la descripción misma, que se limita entonces a las formas primeras de fenómenos y cosas, sin ahondar otras más complicadas y esenciales, para las cuales no bastan el tacto y la auscultación, sino el sondaje, el escalpelo y también la autopsia. Emplearé, pues, en el curso de este tratado, el método que llamo psico-sociológico...” (Bunge, 1901: 7).

Obsérvese que, aunque vuelven a ser empleadas varias metáforas (tacto, auscultación, sondaje, escalpelo) que vinculan la tarea del investigador social con la del médico, la que más llama la atención es la de la “autopsia”, que en el caso de la educación sirve para develar la inutilidad de la imitación de instituciones educativas exitosas de otros países: “...se trabaja para evitarle la copia pueril de ciertas exterioridades transitorias, y el absurdo de falsificaciones imposibles de instituciones cuyo espíritu no le es asimilable” (Bunge, 1901: IV).

En efecto, si lo único que el investigador social-médico puede hacer es una “autopsia”, ello es porque la institución educativa, desvinculada del espíritu de la sociedad en la que da buenos resultados, no es más que un cadáver, un cuerpo muerto.

El uso de la metáfora de la “autopsia” adquiere aún mayor centralidad en el prólogo de *Nuestra América*, en donde aborda las dificultades para la

---

(19) Adviértase que otro tipo de acercamiento permite, a lo sumo, percibir síntomas de escasa importancia.

modernización de la parte sudamericana del continente <sup>(20)</sup>. En efecto, en dicho prólogo ni siquiera queda claro si el investigador social-médico se encuentra frente a un enfermo o frente a un muerto, o si el organismo (muerto o enfermo) al que se refiere es el del continente (según parece surgir del título, *Nuestra América*) o el de la Argentina. En este orden de ideas, lo que Bunge anuncia ahora es su propósito de realizar una “autopsia” sobre el “cadáver” de la patria:

“Estudia tu patria, analízala, compárala, y verás que, si hay malos, hay asimismo buenos rasgos en su psicología (...) Extiéndela como un cadáver sobre tu mesa de trabajo y desgarras sus carnes con tu escalpelo (...) De la autopsia sacarás deducciones útiles; útiles para ti, porque la encontrarás quizás más sana de lo que imaginas; útiles para ella, porque acaso puedas coadyuvar modestamente a algún diagnóstico para que atienda sus dolencias” (Bunge, 1905: XIX-XX).

Aun cuando la metafórica realización de una autopsia pueda pensarse también en clave analítica, en la medida que quien la practica efectúa siempre un cuidadoso trabajo de disección, que implica un estudio detallado de cada uno de los órganos extraídos, es indudable que la presentación de la patria como un cadáver, es decir como un cuerpo muerto, posee una carga emotiva demasiado fuerte en términos de las imágenes negativas que sugiere. Todos sabemos que de la muerte nadie regresa.

Pero esta perspectiva tan oscura se encuentra en una tensión dinámica y permanente con otra idea, también pesimista, pero un poco más atenuada: la de la patria como un paciente grave —adelantada en el mismo párrafo— que, sin embargo, se encuentra más sano de lo que parece, y respecto del cual esta particular autopsia puede contribuir a la realización de un “diagnóstico” que permita intentar curarlo de sus “dolencias”. Se trataría, entonces, de una autopsia realizada a un falso muerto, de la cual podría resultar no solo que no estuviera fallecido, sino también que todavía pudiera ser curado. Por lo tanto, desde esta perspectiva, la cuestión que debe resolverse, derivada de la tensión entre muerte y enfermedad antes mencionada, radica, en síntesis, en determinar si el profesional ha llegado demasiado tarde y no hay nada que hacer, o si el paciente, si bien grave, se encuentra aún en condiciones de ser curado y de gozar de un futuro venturoso. Esto es muy interesante porque, al igual que Ramos Mejía, nos muestra nuevamente cierto pensamiento paradójico (consciente o inconsciente), que se expresa en el empleo de las metáforas. Es decir, es probable que la obra diga más que lo que el propio autor se ha propuesto.

En cualquier caso, las metáforas empleadas indican que Bunge, sin ser médico, pero al igual que otros que sí lo son, tiende a concebir las crisis del

---

(20) Estas dificultades, como apunta Terán, se volvían más evidentes porque comparaba la situación de América del Sur con la de los Estados Unidos.

“organismo psíquico” como patologías que requieren de una práctica medicalizada. En este sentido, aunque el pesimismo y la indecisión persisten, termina optando por el diagnóstico menos gravoso, y señala “...la política criolla...” como “...la enfermedad objeto de este tratado de clínica social, tratado que, como sus semejantes en medicina, concluye con la presentación de algunos ejemplos o casos clínicos: tres grandes políticos” (Bunge, 1905: 3-4) <sup>(21)</sup>. Asimismo, quizás también por no ser médico y por no gozar de la autoridad social que tal condición implica, el texto es presentado como un diagnóstico “clínico” para comprender la “enfermedad”, pero no para exponer sistemáticamente un “tratamiento”.

El resultado del diagnóstico “clínico” es —al decir de Terán— que “...el trípode pereza-tristeza-arrogancia es el que sostiene los ominosos fracasos de la política criolla” (Terán, 1987: 38) <sup>(22)</sup>. Ese diagnóstico se profundiza cuando hace hincapié en la prevalencia del carácter “pereza” —que define como la “madre”— sobre los caracteres “tristeza” y “arrogancia” —que define como los “hijos”—. El problema es que, para Bunge, pereza, tristeza y arrogancia no son perturbaciones o “causas” patológicas, sino “rasgos” que forman parte natural de la estructura del organismo (Bunge, 1905: 42). Es ahí cuando, cada vez más cerca de la “autopsia”, y aun habiendo anunciado su intención de no exponer un tratamiento, se pregunta qué hacer para combatirlos, sin destruir al mismo tiempo el propio organismo. Para dar respuesta al interrogante, no le queda otra alternativa que dejar atrás la noción de “rasgo” para retornar a la de “enfermedad”, empleando otra metáfora organicista para referirse a la pereza —clave del caudillismo hispanoamericano— como a una posible “gangrena” respecto de la cual propone una terapéutica consistente en la promoción de la cultura del trabajo y, más particularmente, del trabajo útil importado de Europa:

“Llega pues el momento de preguntarnos si es ella curable, y cómo lo es (...) ¿Es *incurable* la desidia de los hispanoamericanos, generadora de todos sus defectos? (...) (He aquí el punto más doloroso de mi lлага... ¿Hay gangrena?) (...) Asimismo, a un enfermo puede decirsele ‘que tenga salud’, prescribiéndole un régimen adecuado de vida, una acertada terapéutica. A un indolente puede decirsele, también, por lo menos, que esfuerce su inteligencia en ejercer la poca actividad de que dispone en tal o cual forma útil

---

(21) En efecto, la obra, que incluye una introducción y cuatro libros destinados a estudiar a los “españoles”, los “indios, negros y mestizos”, los “hispanoamericanos” y la “política hispanoamericana”, concluye con la presentación y el análisis de “...los teje manejes de los caciques hispano-americanos entre sí y para con sus camarillas...”. Los tres “caciques hispanoamericanos” elegidos son Juan Manuel de Rosas, de Argentina; Gabriel García Moreno, de Ecuador; y Porfirio Díaz, de México (Bunge, 1905: 257).

(22) En este sentido, el libro III se inicia con una alegoría, en la que se cuenta la historia de tres brujas infértiles, “Arrogancia”, “Pereza” y “Tristeza”, que adoptan como hija a una mona a la cual, en el acto de su bautismo de sangre, el diablo denomina “política criolla”. De esta manera, el autor presenta la política criolla como una entidad demoníaca, hija de la arrogancia, la pereza y la tristeza.

(...) No hallo pues sino un remedio, un solo remedio contra nuestras calamidades: la CULTURA, alcanzar la más alta cultura de los pueblos europeos (...) ¿Cómo? POR EL TRABAJO” (Bunge, 1905: 235-237).

Cabe advertir, sin embargo, que la adquisición de la cultura del trabajo que Bunge propone no es, como en Alberdi, a través del mestizaje. Transcurre 1903, y muchas de las consecuencias de las políticas inmigratorias han sido negativas (al menos en la evaluación de la propia clase dirigente). Contradiciendo sus disquisiciones previas sobre la inutilidad de la imitación, el sociólogo-médico receta un voluntarismo imitativo que parece de improbable realización:

“Nunca nos será dado trocar nuestras sangres, ni nuestra historia, ni nuestros climas, pero sí podemos europeizar nuestras ideas, sentimientos, pasiones. No contentarnos con tomar las formas de la cultura europea, como tomaron los escolásticos las de la cultura greco-latina, antes bien penetrarnos en su espíritu, que luego ya adquiriremos nuestro propio espíritu” (Bunge, 1905: 237).

## **VII. JOSÉ INGENIEROS: LA PREVENCIÓN Y LA CURA DE LA ENFERMEDAD SOCIAL**

Otro de los principales exponentes del positivismo entre fines del siglo XIX y principios del XX es —como ya adelantamos— José Ingenieros, intelectual que integró las filas del Partido Socialista —del que fue su primer secretario general—, y que más tarde adheriría a la Revolución rusa. Aunque también se encuentra inspirado por la lectura de Darwin, su perspectiva es diferente a la de Bunge. En Ingenieros, el factor determinante principal que garantiza la mejor adaptación no es la “aspirabilidad”, sino la “simulación”. En tal sentido, sostiene:

“Al mismo tiempo, cada individuo, independientemente de la raza, clase o grupo a que pertenece, está obligado a luchar por la vida, adaptándose lo mejor que pueda al medio social. Muy pocos hombres de personalidad firme resisten a la presión colectiva y pueden hacerlo conservando algunos de sus rasgos característicos; los más están obligados a imitar las ideas, los sentimientos, las costumbres colectivas, y su éxito en la vida consiste en alcanzar la más perfecta adaptación al medio. Para ello no es necesario ser como los demás; basta con parecer. Eso es lo útil; para ello se simula” (Ingenieros, 1957: 47).

Por otra parte, si bien Ingenieros se inscribe en la tradición de lectura de la historia iniciada por Ramos Mejía, en cuya obra reconoce “...un serio esfuerzo para aplicar un criterio científico al estudio de la evolución argentina...”, tampoco se priva de someterla a una crítica demoledora, atribuyéndole, justamente, “...fundamentales lagunas científicas...” (In-

genieros, 1988b: 65) <sup>(23)</sup>. En este orden de ideas, la considera carente de método científico, y sostiene que el autor adopta una teoría "...deficiente, sin coherencia, indeterminada", y que, como muchos otros, no aporta una definición adecuada de "multitud" y confunde la psicología de la multitud con las psicologías colectivas (Ingenieros, 1988b: 70). Al respecto, luego de definir la psicología social como la disciplina que estudia el conjunto de creencias y hábitos mentales comunes a los componentes de una sociedad, y las psicologías colectivas como las que estudian esas creencias y hábitos mentales comunes en los diversos grupos de individuos especializados para funciones heterogéneas que conviven en toda sociedad (raza, nación, casta, clase, profesión), Ingenieros aclara que "la 'psicología de la multitud', en cambio, es siempre una formación mental transitoria, cuyos caracteres difieren de los que se observan en aquellas, es una forma atípica de confluencia mental entre los componentes de un agregado; mientras en las primeras la mentalidad colectiva es un producto de los caracteres individuales de los componentes, en la multitud fórmase un resultado diverso y aun contrario al de esos caracteres" (Ingenieros, 1988b: 66-67) <sup>(24)</sup>.

En cambio, Ingenieros tiene una opinión más entusiasta respecto de *Nuestra América*, que, ratificando la visión pesimista de Bunge plasmada en la metáfora de la "autopsia", caracteriza como una "...sincera disección de nuestro medio político..." (Ingenieros, 1988c: 95) <sup>(25)</sup>. Ingenieros reconoce en *Nuestra América* un criterio unitario sobre la evolución hispano-americana, y llega a sostener que dicha obra, en el terreno de la psicología social, "...durará como una de las más interesantes que se hayan escrito en nuestro continente" (*ibidem*: 92). Sin embargo, sus críticas apuntan precisamente al criterio empleado. En este orden de ideas, si bien no descarta la influencia de la raza como una de las causas de los caracteres psicológicos nacionales, cree que estos "...son secundarios en la evolución social de los pueblos...", y, por ello, no considera recomendable la terapéutica aconsejada (*ibidem*: 97). En cambio, manifiesta su preferencia por el "economismo histórico", que define de esta manera: "...las transformaciones económicas constituyen el principal elemento propulsor y directivo de la evolución de los agregados sociales, determinando los caracteres de las diversas instituciones —políticas, religiosas, morales, intelectuales, etc.—, que constituyen la superestructura social" (*ibidem*: 94) <sup>(26)</sup>.

---

(23) Este texto fue originalmente publicado en 1899, en la *Revista de Derecho, Historia y Letras*.

(24) Asimismo, más adelante, Ingenieros sostiene que el concepto esencial de la psicología de la multitud comprende la exclusión del pensamiento y la adición del sentimiento (Ingenieros, 1988b: 74).

(25) Este texto fue originalmente publicado en 1903, en la *Revista de Derecho, Historia y Letras*.

(26) Por otra parte, sobre sus diferencias con Bunge en torno a la influencia de la raza en la evolución de los pueblos, cabe recordar la opinión de Ingenieros sobre la regulación del trabajo de los indios en el Proyecto de Ley Nacional del Trabajo de 1904, oportunidad en la cual se advierten ciertas sutilezas que vale la pena destacar. Allí sostiene, en relación con los indios, que "la cuestión de razas es absurda cuando se plantea entre pueblos que son ramas diversas de la misma raza blanca; pero es fundamental frente a ciertas razas de color, absolutamente inferiores e inadaptables". La cosa se pone aún peor cuan-

Sin embargo, y no obstante las críticas, en el pensamiento de Ingenieros opera la misma metáfora de fondo que en *Las multitudes argentinas* y en *Nuestra América*, pues también concibe el país como un “organismo social” respecto del cual puede predicarse salud o enfermedad<sup>(27)</sup>. En este sentido, dicho esquema de análisis ya había quedado tempranamente plasmado en su explicación de la superioridad del proceso de la colonización en Norteamérica respecto del de Sudamérica:

“Inglaterra, económicamente, ha marchado a la cabeza de Europa alcanzando antes que cualquier otro país del mundo las formas superiores de producción y de cambio que caracterizan el sistema capitalista; al conquistar la América del Norte trasplantó allí —no por abstractos sentimientos altruistas sino por la clara conciencia de su propia conveniencia económica— todos los elementos y los factores de su propio adelanto, todos sus métodos productivos; inoculó el virus de su fuerza y su superioridad y sembró gérmenes que se traducen, en la actualidad, en la supremacía económica de ese país sobre el continente americano, de la misma manera que Inglaterra la ha tenido sobre el continente europeo” (Ingenieros, 2007: 304).

Como se advierte, Ingenieros emplea aquí exactamente la misma metáfora que el autor de *Las multitudes argentinas*: la del *virus susceptible de curar* o, más bien, de fortalecer. Pero, a diferencia de aquel, y precisamente en este último sentido, su aplicación al proceso de la colonización otorga a la utilización de la mencionada metáfora un matiz que supone una reflexión crítica en torno al desarrollo económico de los Estados Unidos en comparación con el de la Sudamérica colonizada por España. En efecto, en el país del Norte, la inoculación de ese virus benefactor en el pasado “...sembró gérmenes que se traducen, en la actualidad, en la supremacía económica de ese país...”, resultado, según sus palabras, de un sistema de explotación inteligente y progresista. En cambio, los pueblos del sur del continente “...han debido improvisar las instituciones políticas y económicas que España no supo legarles” (Ingenieros, 2007: 306).

En esta línea argumentativa, Ingenieros se refiere al desarrollo de la economía argentina, que describe como marcado por la propiedad de la tierra por parte de “...favoritos que la habían obtenido como un favor del Estado o en las de capitalistas extranjeros que la acaparaban con fines de especulación” (Ingenieros, 2007b: 476). En este orden de ideas, es particularmente crítico del proceso iniciado en 1880, que caracteriza como “...una

---

do, un poco después, llega a la conclusión de que la protección de los indios “...solo es admisible para asegurarles una extinción dulce; a menos que responda a inclinaciones filantrópicas semejantes a las que inspiran a las sociedades protectoras de animales” (Ingenieros, 1988: 183-184).

(27) En este orden de ideas, sostiene que “...las diferencias psicológicas pertenecen a la superestructura del organismo social y dependen de las situaciones que le sirven de base, de la misma manera que las funciones psicológicas del individuo dependen de las condiciones de su organismo” (Ingenieros, 1988b: 80).



sistematización de los intereses económicos propios de la clase agropecuaria y conservadora...” (*ibidem*: 477).

En cambio, se muestra optimista en relación con los poderes curativos de la inmigración: “...la inmigración europea, después de haber contribuido con sus brazos a desenvolver las fuerzas económicas del país, contribuirá con sus hijos al saneamiento de la política nacional” (Ingenieros, 2007b: 479) <sup>(28)</sup>. No obstante este optimismo, y aunque Ingenieros acepta la vigencia del sistema capitalista desde una perspectiva socialista reformista, efectúa un análisis del condicionamiento que había ejercido y que ejercía, sobre los comportamientos humanos —en particular los de los inmigrantes—, la infraestructura económica de dicho sistema. En este sentido, busca respuestas a las problemáticas derivadas de los efectos no deseados de la inmigración: la sindicalización de los trabajadores, la protesta social y, sobre todo, las consecuencias violentas de dicha protesta. Al respecto, en 1904 colabora con el entonces ministro del Interior Joaquín V. González en la elaboración de un Proyecto de Ley Nacional del Trabajo. Según Ingenieros, la primera reforma que debe encararse para lograr la integración de los extranjeros es la de las instituciones jurídicas y sociales que hacen posible la injusticia <sup>(29)</sup>:

“Entre las cuestiones sociales, de suyo multiformes y complejas, des-tácase actualmente el problema obrero; en sus formas actuales no ha podido presentarse en otras épocas, siendo en nuestros días uno de los que esperan inminente solución. El sistema productivo capitalista (...) ha creado nuevas relaciones entre los poseedores de los medios de producción y los trabajadores sometidos al régimen del salario; ese hecho determina la necesidad de modificar las instituciones jurídicas que establecen las relaciones recíprocas entre las fuerzas concurrentes a la actividad económica de la sociedad entera. La legislación civil contemporánea está en vísperas de ser modificada en sus mismos fundamentos. No puede persistir en su forma actual, pues no corresponde a condiciones reales; el hecho viola al derecho. En la época de formularla se desconocían las fuerzas económicas surgidas posteriormente en las sociedades civilizadas; esas fuerzas han creado nuevos intereses, nuevas relaciones, nuevos conflictos, nuevos derechos, nuevas obligaciones. La posición sociológica del problema es clara. Junto con las modernas condiciones económicas surge la necesidad de adaptar

---

(28) Como puede advertirse, el pensamiento de Ingenieros es representativo, en este aspecto, de un horizonte de sentido en cuyo contexto el racismo característico de la “apología de la inmigración blanca” propia de la época “...ya tenía un sustento culturalista” en virtud del cual “la raza superior es tal porque ha desarrollado la civilización superior” (Margulis y Belvedere, 1999: 112-113).

(29) Ingenieros sostiene que, “en el momento histórico presente, el fenómeno económico fundamental es la formación del sistema productivo capitalista, que modifica substancialmente las bases económicas de todo el orden social. Esa modificación determina, a su vez, cambios profundos en las demás instituciones sociales, en concordancia con las nuevas relaciones económicas. La expresión ‘actual y posible’ de todos esos cambios constituye un programa de reformas económico-sociales a cuya actuación se encaminan los países civilizados” (Ingenieros, 1988: 156).

a ellas las instituciones jurídicas. Desde que las premisas de la estática social, sus bases económicas, han variado, se impone la transformación de la superestructura social (...) Así ha surgido la necesidad de legislar acerca de las relaciones entre el capital y el trabajo, instituyendo derechos y deberes recíprocos, mitigando asperezas, restringiendo los excesos abusivos. En definitiva, sin embargo, la legislación del trabajo resulta protectora del obrero: su situación inferior en el conflicto hácele soportar el precio de numerosas desventajas..." (Ingenieros, 1988: 140).

En el mismo texto, sostiene que "un país que necesita inmigración no está obligado, sin embargo, a recibir lo que no le conviene...", y destaca que las restricciones a la inmigración "...encuadran con las ideas más elementales de higiene social y política..." (Ingenieros, 1988: 162)<sup>(30)</sup>. Cabe recordar que, entre los inhabilitados para ingresar, colocados en igual rango que enfermos y delincuentes, se encuentran los alcanzados por las disposiciones de la Ley de Residencia. Esta restricción "...puede justificarse teniendo en cuenta la legislación comparada...", e Ingenieros la caracteriza como una norma "...de carácter profiláctico (...) adoptada con un carácter puramente antianarquista y aplicada con un criterio policial" (*ibidem*: 180). Si bien no está de acuerdo con la mención de la Ley de Residencia en el articulado del proyecto de Ley Nacional del Trabajo, ello se debe principalmente a que aquella ley "...se ha prestado a irregularidades contra los agitadores obreros...", y a que "la aplicación práctica de esta ley represora del anarquismo ha resultado perfectamente inútil para los fines perseguidos al dictarla" (*ibidem*: 180-181).

Como puede advertirse, sus argumentos contra la restricción al ingreso de extranjeros con fundamento en la Ley de Residencia, así como en cualquier otra norma tendiente a reprimir el movimiento anarquista, se refieren a su inutilidad y a los excesos en su aplicación. Pero, aunque Ingenieros no comparte ninguna disposición destinada a "...reprimir de cualquier manera y sin escrúpulos la propaganda anarquista" (Ingenieros, 1988: 186), se advierte en su obra una tensión evidente entre una metafórica justificatoria de soluciones represivas y un discurso explícito encaminado a la educación y a la reforma de instituciones injustas.

---

(30) En esta obra, Ingenieros analiza el mencionado Proyecto de Ley Nacional del Trabajo presentado por Joaquín V. González, en cuyo título II se establecen algunas restricciones a la inmigración. Sus reflexiones en torno a "higiene social y política" se enmarcan en la corriente de pensamiento denominada "higienismo", que consideraba la enfermedad como un fenómeno social que abarcaba todos los aspectos de la vida humana. En este sentido, a partir de la constatación de la influencia del entorno ambiental y del medio social en el desarrollo de las enfermedades, el higienismo criticaba la falta de salubridad en las ciudades industriales y las condiciones de vida y de trabajo de los empleados fabriles, y proponía medidas de tipo higiénico-social para contribuir a la mejora de la salud y de las condiciones de existencia de la población. Entre ellas, y dado que la degradación de las condiciones de salubridad se atribuía, en gran medida, a la mayor intensidad de ocupación de los núcleos urbanos causada por el incremento de las corrientes migratorias, estaban las medidas de "higiene social y política" restrictivas de la inmigración propuestas por Ingenieros para prevenir y combatir la "enfermedad social".

Para empezar, en la medida que lo profiláctico es lo que previene enfermedades, la aceptación en su discurso del carácter “profiláctico antianarquista” de aquella ley conlleva la consideración del anarquismo como enfermedad del organismo social, que debe ser prevenida. Al respecto, son muchas en su obra las referencias negativas a los anarquistas, como, por ejemplo, cuando define como “simples anarquistas” a quienes creen que un programa mínimo socialista en el contexto de una economía capitalista sería una concesión a la realidad presente. Así también, atribuye a los anarquistas una supuesta “inteligencia infantil de las muchedumbres”, cuyo *plato favorito* es una “retórica antiburguesa y dinamitera”, y para la cual resulta inaccesible un socialismo fundado en bases científicas serias (Ingenieros, 1988: 156 y ss.).

Pero, más allá de este tipo de consideraciones políticas, cabe hacer referencia a otras de carácter pretendidamente científico. Dedicado desde 1900 a la investigación psiquiátrica y criminológica, y bajo la influencia del criminólogo y médico italiano Cesare Lombroso, que sostenía que existían caracteres físicos que permitían definir el tipo del criminal nato, Ingenieros cree que los anarquistas son enfermos mentales proclives al delito <sup>(31)</sup>. En relación con esta última “patología”, y a modo ilustrativo, no está de más mencionar que Ingenieros presenta el caso de A. G., un jornalero italiano acusado de homicidio, en el que observa, entre otras perturbaciones mentales, que “presenta el ‘estado mental’ propio de los sectarios, habiendo sufrido insistentes y prolongadas sugerencias anarquistas que su escasa cultura no le ha permitido ponderar con precisión”. Dicho esto, el autor señala que, “obsesionado por su fanatismo anarquista, que no le permitía observar e interpretar los hechos de manera objetiva...”, A. G. se presentó ante un patrón acusado de maltratar a sus obreros con la finalidad de asesinarlo (Ingenieros, 1957b: 239).

Por otra parte, basta señalar, en lo que tiene que ver con la caracterización de los anarquistas-individuos como enfermos, la manera en la que describe en 1913, en su *Criminología*, “...a los delincuentes que desafían la moral y la ley al mismo tiempo (...) desarticulando las últimas anastomosis que los vinculan al solidario consorcio de los honestos”; para Ingenieros, este tipo delincuencial incluye a los antisociales, entre los cuales figuran los sectarios y, entre ellos, los anarquistas (Ingenieros, 1957b: 22-24). Como puede advertirse, el discurso médico se impone para describir a los anarquistas como “...tenías solitarias que nutren su inextinguible voracidad en

---

(31) Lo interesante y original del pensamiento de Ingenieros en este punto es que, aunque se lo puede inscribir en términos generales dentro de la escuela criminológica lombrosiana, se diferencia de ella “...al privilegiar los factores psicológicos sobre los morfológicos, con lo cual la antropología criminal desembocaba en la psicopatología. Y si el delito (...) es producto de un funcionamiento psíquico anormal e índice de degeneración mental (...) será menester en cada caso realizar el diagnóstico psicopatológico del delincuente, con el beneficio derivado de un desplazamiento del costoso castigo posterior al delito hacia una vigilancia preventiva” (Terán, 1986: 51).

los jugos icorosos del intestino social enfermo..." (Ingenieros, 1957b: 24) <sup>(32)</sup>. Y un poco después, ya finalizando, caracteriza el entusiasmo de esa masa anarquista y de inteligencia infantil como "...hipertrofia degenerativa; no es músculo vigoroso para la acción, sino tumor de grasa que dificulta el movimiento" (Ingenieros, 1988: 158).

Se trata de un diagnóstico severo, ya que la anastomosis es la reconstrucción quirúrgica de elementos anatómicos similares tras la extirpación o resección parcial de una porción enferma, y la tenia solitaria es un gusano parásito que se adhiere al intestino del ser humano, provocando una infección invasiva que puede llegar a desplazarse fuera de este y a formar quistes larvales en los tejidos y en los órganos. De modo tal que, si antisociales como los anarquistas son tenias solitarias que, al adherirse al intestino social, pueden llegar a producir una infección que termine afectando a todo el organismo, parecería que la manera de curar la enfermedad y de lograr que la anastomosis no fracase y que el organismo se mantenga homogéneamente sano es provocando la expulsión de la tenia solitaria, es decir, de los antisociales.

Pero Ingenieros nunca llega al punto al que deberían conducirlos esos juegos metafóricos, y se limita a constatar:

"La 'rabia' de esos ejércitos amorfos es, en muchos casos, apetito; ¿y no es ese el refugio de todos los aberrantes de la sociedad, de todos los inadaptables, en las horas de sacudimientos populares? El que vive en mala situación material —porque no le es permitido o no está en condiciones de vivir en una mejor— es el elemento principal de las revueltas y revoluciones" (Ingenieros, 1988b: 80).

De ello se sigue que, si bien ser anarquista constituye un estado patológico caracterizado por "no pensar bien", la mejor medida profiláctica para impedir el contagio de la enfermedad anarquista entre la clase obrera no es la expulsión de los que la generan, sino la educación y el mejoramiento de las condiciones de vida de los que se contagian. En este orden de ideas —concluye Ingenieros—, "la clase gobernante de la República Argentina debiera comprender que la mejor medida contra el anarquismo consiste en educar a la clase obrera y mejorar sus condiciones de vida: vivir bien equivale a pensar bien" (Ingenieros, 1957b: 186).

## VIII. CONCLUSIONES

En este trabajo hemos recorrido la obra de algunos autores argentinos representativos del período positivista, rastreando en sus textos, específicamente

---

(32) En el mismo sentido, también los señala como "...parásitos de la escoria social..." (Ingenieros, 1957b: 22).

mente, la utilización de metáforas médicas y biológicas en el discurso político. Hemos querido mostrar las idas y vueltas en estos usos, así como la complejidad y las capas posibles de análisis que encierran.

Observando de forma global el período, es posible advertir un uso notablemente habitual de metáforas médicas y biológicas para referirse a la sociedad, a su relación con el Estado, y a determinadas poblaciones. Hay en la metáfora de la sociedad como organismo un hilo conductor, una metafórica de fondo. Todo el resto de las metáforas gira en torno a ella, por ejemplo, las de “órgano”, “virus”, “enfermedad” o “vacuna”, que resultan particularmente relevantes. También el hecho de asociar, implícita o explícitamente, al político y al intelectual con el médico, en tanto se los percibe con capacidad para diagnosticar y/o curar al paciente enfermo, que en general es concebido como un “organismo social”.

De todos modos, como nos parece prudente evitar las excesivas simplificaciones, y en el análisis concreto de los textos encontramos diferencias en el empleo que hace cada uno de los pensadores de las metáforas en cuestión, hemos querido señalar esos relieves. Incluso, en ocasiones, al interior de la obra de un mismo autor se observan situaciones paradójales y a veces contradictorias (por ejemplo, como señalamos en el caso de Bunge y en el empleo de la metáfora de la autopsia). Todo discurso es siempre un entramado de aspectos del pensamiento conscientes e inconscientes, y estos últimos son opacos hasta para los propios autores, como lo pone en evidencia la selección y utilización de metáforas que expresan sentidos más allá de lo que ellos conscientemente se proponen. Esto explicaría que se contradigan, o bien que sus textos y sus metáforas digan cosas “incoherentes” respecto del resto de sus ideas. No es posible direccionar totalmente el discurso: el lenguaje ya está “detrás” de nuestra visión del mundo y piensa antes que nosotros, fijando los límites de lo que podemos pensar (Blumenberg, 2003: 142).

Hemos puesto el ojo en particular en el tema de los inmigrantes, y lo hemos hecho porque se encontraba por entonces en el centro de la agenda pública, y ocupaba especialmente la atención de políticos e intelectuales. También nos ha resultado particularmente interesante explorar las zonas de intersección entre el problema de los inmigrantes y el de los anarquistas, a quienes desde los sectores dominantes se describe de diversas formas, aunque siempre con connotaciones negativas, usualmente como una amenaza para la consolidación de la nación. Más allá de las diferencias en sus usos, nos hemos preguntado qué expresa la metafórica de fondo organicista del período, y qué expresan metáforas como las de “virus”, “parásito”, “enfermedad” y, como contraparte, “médico”, “vacuna” o “terapia”, en sus distintas vertientes.

Toda vez que la metáfora tiene un valor histórico y un sentido pragmático, y en raros casos se puede establecer documentalmente lo que cada vez ha significado, es probable que, siendo fieles a la propuesta de Blumenberg, no sea factible dar una respuesta definitiva a esos interrogantes (Blumenberg, 2003: 65). Pero esto no quiere decir que no se pueda decir nada. Aunque no se nombra siempre del mismo modo, y tampoco se dice siempre lo mismo, existen insistencias. Las metáforas absolutas dan estructura a un mundo, y representan siempre lo inexperimentable de la totalidad de la realidad. Como refiere Blumenberg, indican a la mirada con comprensión histórica “...las certezas, las conjeturas, las valoraciones fundamentales y sustentadoras que regulan actitudes, expectativas, acciones y omisiones, aspiraciones e ilusiones, intereses e indiferencias de una época” (Blumenberg, 2003: 63).

Y en este sentido podría decirse, adoptando la terminología empleada por Michel Foucault en *Historia de la sexualidad*, que lo que las metáforas empleadas por Ramos Mejía, Bunge e Ingenieros muestran es que todos ellos pensaron una serie de intervenciones centradas no en el cuerpo individual, sino en el cuerpo-especie, es decir, con una lógica biopolítica (Foucault, 2013: 127-137)<sup>(33)</sup>. Esta perspectiva resulta útil para comprender su producción en el contexto de una época en la que —como adelantamos— la “cultura científica” se constituyó como uno de los cánones centrales de interpretación, y el Estado argentino, en nombre de una benigna e ilustrada ciencia nacional, comenzó a utilizar de forma extendida estrategias de control de las poblaciones (biopolítica) y de disciplinamiento de los individuos (anatomopolítica). Se produjo entonces una retroalimentación entre las políticas de ese Estado y las ideas de esos intelectuales, que dio por resultado la expansión, en el territorio, de instituciones modernas, como las prisiones, las escuelas, la administración burocrática y el sistema de justicia.

Y volviendo a la cuestión de los inmigrantes, y en especial de los anarquistas, en la obra de los autores que han sido objeto de este trabajo —de

---

(33) Al respecto, Foucault sostiene que, en Occidente, desde la edad clásica, se desarrolló lentamente una transformación en el régimen de poder. En efecto, advierte que las estrategias del poder se fueron orientando cada vez más a la conservación, administración y multiplicación de la vida humana que a su destrucción. Foucault llama a esta transformación “pasaje de la sociedad de soberanía a la sociedad disciplinaria”, diferenciándose ambos modelos en que, en el primero, impera una lógica caracterizada por el derecho de “hacer morir y dejar vivir”, mientras que en el segundo opera una lógica inversa, caracterizada por el de “hacer vivir y dejar morir”. Esta última se expresa, a partir de los siglos XVII y XVIII, a través de dos tecnologías que llama “anatomopolítica” y “biopolítica”. La anatomopolítica se centra en el cuerpo como máquina, y sus principales estrategias son las disciplinas, cuya finalidad es el disciplinamiento y la docilización de los individuos. La biopolítica, en cambio, se centra en el cuerpo-especie, y desarrolla como estrategia fundamental el control regulador de las poblaciones. El autor francés sostiene que el poder sobre la vida se organiza en torno a estos polos, las disciplinas sobre el cuerpo y las regulaciones de la población. Afirma además que el biopoder (es decir la articulación de ambas tecnologías) fue un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo, ya que el despliegue de estas estrategias garantizó la inserción de los cuerpos en el aparato productivo y un control de las poblaciones acorde a los procesos económicos. En síntesis, que la anatomopolítica y la biopolítica fueron las estrategias del poder que hicieron posible el éxito del capitalismo.

gran influencia en la consolidación del *corpus* normativo argentino—, se manifiesta una lógica biopolítica expresada en juegos metafóricos de los que se infiere la fundamentación del disciplinamiento de los cuerpos, pero sobre todo la legitimación de estrategias poblacionales. La retroalimentación entre esa producción discursiva y un derecho que intentó consolidar dichas estrategias facilitó un modo de administración del poder que persiste hasta nuestros días.

El tema de los migrantes continúa en la agenda mundial, y en los últimos años ha tomado cada vez mayor centralidad para los Estados nacionales. Muchas de las cuestiones que hemos señalado en este artículo, y que parecían una cuestión del pasado, se reactualizan, y creemos que para intentar comprenderlas resulta necesario comprender la metáfora de fondo operante en nuestro presente y el sentido con el que se emplean hoy diversos juegos metafóricos. Esa tarea queda abierta, y esperamos que lo hecho aquí sirva como un insumo para futuros trabajos.

## IX. BIBLIOGRAFÍA

ADAMOVSKY, E. (2003), “Historia de las clases populares en Argentina (1880-2003)”, Sudamericana, Buenos Aires.

“Anuario bibliográfico de la República Argentina” (1887), Imp. de M. Biedma, Buenos Aires.

AYARRAGARAY, L. (2007), “Discurso sobre la Ley de Defensa Social (1910)”, en BOTANA, Natalio R. - EZEQUIEL Gallo, *Apéndice Documental. De la república posible a la república verdadera (1880-1910)*, Emecé, Buenos Aires.

BLUMENBERG, H. (2003), “Paradigmas para una metaforología”, Trotta, Madrid.

BUNGE, C. O. (1901), “El espíritu de la educación”, Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional, Buenos Aires.

— (1905), “Nuestra América (ensayo de psicología social)”, Valerio Abeledo, Buenos Aires.

CAIMARI, L. (2004), “Apenas un delincuente: crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955”, Siglo XXI, Buenos Aires.

D'AURIA, A. (2016), “La crítica radical del derecho”, Eudeba, Buenos Aires.

DEVOTO, F. (2003), “Historia de la inmigración argentina”, Sudamericana, Buenos Aires.

ESCUDE, C. (1990), "El fracaso del proyecto argentino: educación e ideología", Tesis/Instituto Di Tella, Buenos Aires.

FOUCAULT, M. (2013), "Historia de la sexualidad", Siglo XXI, Argentina, vol. 1.

GONZÁLEZ LEANDRI, R. (2012), "Itinerarios de la profesión médica y sus saberes de Estado, Buenos Aires 1850-1910", en PLOTKIN, M. - ZIMMERMAN, E. (comps.). *Los saberes del Estado*, Edhasa. Buenos Aires.

GONZÁLEZ, J. - GOUCHÓN, E. - ROLDÁN, B. (2007), "Debate sobre la Ley de Residencia (1902)", en BOTANA, Natalio R. - GALLO, Ezequiel, *Apéndice Documental. De la república posible a la república verdadera (1880-1910)*, Emecé, Buenos Aires.

GUEMBE, M. L. (2010), "Las tesis universitarias como herramientas de análisis de una política pública a principios del siglo XX", en *VI Jornadas de Sociología de la UNLP*, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Sociología, La Plata.

INGENIEROS, J. (1957), "La simulación en la lucha por la vida", Elmer, Buenos Aires.

— (1957b), "Criminología" (1913), Elmer, Buenos Aires.

— (1988), "Socialismo y legislación del trabajo", en *Segunda Parte. Crítica sociológica de sociología argentina, 1918*, Hyspamérica, Buenos Aires.

— (1988b), "Las multitudes argentinas" (1899), en *Segunda Parte. Crítica sociológica de sociología argentina, 1918*, Hyspamérica, Buenos Aires.

— (1988c), "Nuestra América", en *Segunda Parte. Crítica sociológica de sociología argentina, 1918*, Hyspamérica, Buenos Aires.

— (2007), "De la barbarie al capitalismo (1898)", en BOTANA, Natalio R. - EZEQUIEL Gallo, *Apéndice Documental. De la república posible a la república verdadera (1880-1910)*, Emecé, Buenos Aires.

— (2007b), "Sociología Argentina (1901-1910)", en BOTANA, Natalio R. - EZEQUIEL Gallo, *Apéndice Documental. De la república posible a la república verdadera (1880-1910)*, Emecé, Buenos Aires.

MARGULIS, M. (1999), "La discriminación en la discursividad social", en MARGULIS, Mario — URRESTI, Marcelo (eds.), *La segregación negada. Cultura y discriminación social*, Biblos, Buenos Aires.

MARGULIS, M., - BELVEDERE, C. (1999), "La 'racialización' de las relaciones de clase en Buenos Aires: genealogía de la discriminación", en MAR-



GULIS, Mario — URRESTI, Marcelo (eds.), *La segregación negada. Cultura y discriminación social*, Biblos, Buenos Aires.

OSZLAK, O. (2006), “La formación del Estado argentino. Orden, progreso y organización nacional”, Ariel, Buenos Aires.

RAMA, A. (1998), “La ciudad letrada”, Arca, Montevideo.

RAMOS, J. P. (2007), “Historia de la instrucción primaria en la República Argentina, 1810-1910 (Atlas escolar), proyectado por el presidente del Consejo Nacional de Educación, Dr. José María Ramos Mejía”, en BOTANA, Natalio R. - EZEQUIEL Gallo, *Apéndice Documental. De la república posible a la república verdadera (1880-1910)*, Emecé, Buenos Aires.

RAMOS MEJÍA, J. M. (s/f), “Las multitudes argentinas, 1899”, Colección Identidad Nacional, Secretaría de Cultura de la Nación en colaboración con Editorial Marymar, Buenos Aires.

— (1913), “Consejo Nacional de Educación. La educación común en la República Argentina. Años 1909-1910”, Penitenciaría Nacional, Buenos Aires.

RIVERA GARCÍA A. (julio-diciembre 2010), “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política”, *Ingenium. Revista de Historia del Pensamiento Moderno*, nro. 4 (Metodología).

RODRÍGUEZ J. (2006), “Civilizing Argentina. Science, Medicine, and the modern state”, Anniversary Endowment Fund of the University of North Carolina Press, United States of America.

ROUQUIÉ, A. (1982), “Poder militar y sociedad política en la Argentina hasta 1943”, Emecé, Buenos Aires.

SABATO, H. - CIBOTTI, E. (1990), “Hacer política en Buenos Aires: los italianos en la escena pública porteña 1860-1880”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*, 3ª serie, nro. 2, Buenos Aires.

SARDU, A. (primer semestre de 2008), “Una molesta piedra en el camino: educación anarquista”, *Revista Theomai. Estudios sobre Sociedad y Desarrollo*, nro. 17.

TERÁN, O. (1986), “‘Estudio preliminar’ a José Ingenieros: pensar la nación”, Alianza, Buenos Aires.

— (1987), “Positivismo y nación en la Argentina”, Puntosur, Buenos Aires.

— (2008), “Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Deriva de la ‘cultura científica’”, FCE, Buenos Aires.

TODOROV, T. (1991), “Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana”, Siglo Veintiuno, México.

# PENSAMIENTO POLÍTICO ARGENTINO DE FIN DEL SIGLO XIX. JOSÉ MARÍA RAMOS MEJÍA, EL LENGUAJE METAFÓRICO Y EL “PUEBLO”

*Por María Alejandra Doti*

## I. INTRODUCCIÓN

Nos abocaremos aquí a trabajar sobre el lenguaje metafórico o figurativo, especialmente en José María Ramos Mejía, y, desde ahí, a ver cómo se van construyendo ciertas categorías culturales en Argentina a partir de finales del siglo XIX. Encaramos esta labor desde las premisas de una *filosofía política* que, por un lado, tienda a desarmar lugares fijos o dicotomías absolutas, y, por otro lado, desde la perspectiva del *lenguaje* como modo de comprensión del mundo, en especial a partir de las propuestas formuladas por Hans Blumenberg. Por ello se imponen unas breves consideraciones teóricas preliminares.

Leyendo a Tzvetan Todorov, vemos que la metáfora y las figuras literarias en general se definen por su relación con algo distinto a ellas, por su relación a otra expresión, que hubiera podido estar en lugar de ellas. Es una operación de sustitución, que omite muchos de sus rasgos. Es esta imprecisión de la metáfora, contraria a la exigencia de claridad y distinción cartesiana, la que permite enunciar todo lo que sucede en el mundo y lo que alienta su transformación.

Para Hans Blumenberg, la tarea de una disciplina metaforológica sería, precisamente, la de tratar de ubicar aquello que la *metáfora* siempre enmascara, de buscar los restos de ella, en su transformación sutil a través de la historia. Importa, en definitiva, desenterrar los supuestos en que un cierto “mundo de la vida” histórico construye el imaginario simbólico de la cultura, es decir, la comprensión de este proceso en que la metáfora resulta un estadio inmaduro de representación, pero necesario como subsuelo de lo conceptual.

Según Blumenberg, los mitos y las metáforas tienen funciones distanciadoras y de resguardo respecto de la realidad, aliviando de la gran tensión problemática del ser humano en ella; tal vez algo parecido a la función es-

tabilizante de las “instituciones”. En otras palabras, son medios de “readaptación” de un ser vivo nunca naturalmente adaptado a la lucha por la vida y la supervivencia, y que en definitiva necesita de protecciones artificiales, ya que no le bastan las orgánicas. Este hombre desvalido, siempre en peligro de perecer como especie, necesita de compensaciones míticas frente a la falta de sentido del mundo. Por esa razón, es probable que la ficción lo salve de este mundo incierto, azaroso y amenazante. En definitiva, la metáfora en su función distanciadora enmascara transformaciones sutiles y posicionamientos preconceptuales ante la realidad circundante; y su estudio serio podría dar cuenta del subsuelo histórico pragmático sobre el cual los hombres construyen luego sus teorías y aparatos conceptuales <sup>(1)</sup>.

Para Blumenberg, la metáfora es un especial caso de inconceptuabilidad, lo que no significa que carezca de efectos pragmáticos; no es algo meramente preliminar, en sentido temporal, a la formación de los conceptos, sino que deviene en una modalidad auténtica de comprensión de conexiones prácticas con el mundo. Por consiguiente, se invita entonces a *invertir la mirada*. Las *metáforas* son fósiles que guían, como un estrato arcaico, el proceso de la curiosidad teórica, tal como el náufrago se agarra de algo para volver a indagar. Y ese es el enigma de la metáfora, ya no es solo “insuficiencia del concepto”, ni “ornato o estorbo del discurso”, como en la retórica, sino una suerte de reinterpretación, una reparación de una anomalía. En efecto, en las palabras finales de su libro *Naufragio con espectador*, bajo el título de “Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad”, Blumenberg insiste en que no hay ninguna entidad universal atemporal, sino que en realidad hay individuos concretos, cuyo equipo cognitivo es creado parcialmente por la comunidad cultural específica en que se desenvuelven y a la que a su vez modifican constantemente. De este modo se construye el llamado espíritu de la época o *zeitgeist* (Blumenberg, 1979) <sup>(2)</sup>.

Por su parte, para Ernesto Laclau, *los significantes lingüísticos* pueden ser como cáscaras, en principio vacías, pero que pueden ser habitadas en su interior por los propios deseos del dicente. Me parece que aquí puede haber una coincidencia o una aproximación con la obra de Hans Blumenberg, pues la metáfora se inserta en este *espacio de traspaso*, de incerteza y ambivalencia, que se corresponde más con la construcción de sentido pragmá-

(1) Acaso no sea inoportuno señalar que, para Susan Sontag, los recursos estilísticos son técnicas de evasión (Sontag, 1996).

(2) Me permito otra digresión: tal vez podríamos conectar esas ideas con las significaciones que Jorge Luis Borges le asignó a la literatura fantástica. En ella prima un estado de vacilación en el lector o en el personaje principal, que duda acerca de si las cosas ocurrieron en el mundo real o no. Expulsando de este campo la poesía como metáfora continua, la metáfora es el campo de la problematización entre el mundo real y el irreal. Por su parte, para Julio Cortázar, la metáfora es una posición frente al mundo, que se abre a lo extraordinario como forma de ver lo que todavía el hombre no puede explicarse. En consecuencia, el papel del lector es crucial en la construcción del texto. Y agrega que aquella refresca el entendimiento, muestra más, y es el texto el que viene a enriquecer la interpretación y no al revés.

tico que con la búsqueda de la verdad en sentido semántico (Blumenberg, 2003).

En la Conferencia de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, 2003, Laclau explicaba que “el Lenguaje es un sistema de diferencias (...) no hay términos positivos sino solo diferencias. Para entender lo que significa el término *padre* yo necesito entender lo que significa el término *madre, hijo*, etc. Y como todos los términos del lenguaje se relacionan diferencialmente unos con los otros, la totalidad del lenguaje está involucrada en cada acto singular de significación. Hegel decía que la única forma de definir los límites de algo es ver lo que está más allá de esos límites. Si yo no viera lo que está más allá de un límite, no podría ver tampoco el límite”.

En las próximas páginas intentaremos referirnos al uso de *las metáforas* en la obra de José María Ramos Mejía. Principalmente, tres de sus obras van a formar parte de este recorrido: *Las neurosis de los hombres célebres* (1878), *Las multitudes argentinas* (1899) y *Rosas y su tiempo* (1907).

En ellas, dentro de ese sistema total de diferencias lingüísticas recíprocas al que se refiere Laclau, la *plebe*, el *pueblo*, ocupa el lugar de la parte que corresponde a la anticultura, que solo puede entenderse como lo diferente de la cultura y de lo no popular. Esta línea de interpretación parece corroborarse en las consideraciones del historiador Gabriel Di Meglio, para quien la *plebe* aparece ahí caracterizada con una primera metáfora marco: es “tan importante como vaga y oscura”. Esta caracterización, que asocia lo popular con lo “oscuro”, lo “indescifrable”, lo “vago” (en el sentido de imprevisible, o tal vez sin función conocida), tal vez haya resultado cristalizante, perdurando acaso hasta nuestros días.

Por supuesto que estas visiones hay que contextualizarlas hacia 1880, momento y contexto en que el consenso general de los historiadores señala como el de la consolidación del Estado central nacional, y el comienzo de una economía y sociedad capitalistas, con la consiguiente aparición de una clase obrera. Dice Di Meglio que la percepción de estos sectores subalternos se fue diluyendo, pero es ahí donde cobra interés la visión de Ramos Mejía, en una perspectiva historicista no clásica, ni todavía atada a la percepción exclusiva de la evolución jurídico-institucional; por ende, todavía en trance de pasar al interés central por la figura histórica de Rosas. El “pueblo” es captado más como un principio que como un actor real (Di Meglio, 2012).

Por eso, nos van a interesar los corrimientos de sentido que las metáforas empleadas por Ramos Mejía expresan, en las que las oposiciones entre masa/líder, enfermo/sano resultan polos que se van entrecruzando y van variando en la determinación del sujeto de la historia. Dichas metáforas revelan que se parte de la “plebe” como *oscura e indescifrable*, pero se advier-

ten tensiones: a veces se la odia y se la rechaza como anticultural e irracional, y a veces se la aprueba y se la necesita.

## II. PSICOPATÍA Y POLÍTICA

En *La neurosis de los hombres célebres en la historia argentina*, escrito en 1878, José M. Ramos Mejía intenta analizar clínicamente a personajes tan diversos como Felipe II, Carlos V, el dictador Francia, Rivadavia, Moreno, Rosas y otros. Así, el autor pasa revista a las alucinaciones del fraile Aldao, el histerismo de Monteagudo o el delirio persecutorio del almirante Brown. Para estos análisis, Ramos Mejía confía plenamente en los avances de la fisiología cerebral de su época, en especial en el campo de las enfermedades mentales. Y pareciera que, dentro de aquel marco interpretativo, el autor invierte la ecuación salud/normalidad, pues todo hace pensar que concibe al hombre como un cuerpo ya enfermo por naturaleza, siendo la razón y la salud, por el contrario, solo ocurrencias momentáneas, accidentes circunstanciales.

Tal vez lo anterior se explique por el interés particular de Ramos Mejía. En efecto, ¿qué es lo que más le llama la atención? Ni la salud completa ni la locura. Su interés se dirige a la zona intermedia, a la fusión imperfecta, la mezcla extraña entre la salud mental y la patología (Ramos Mejía, 2012b: 60). En esos casos de mestizaje mental o intelectual, casos cuasi paradójicos de hombres superiores con trastornos curiosos, se expresa la inteligencia como un momento de locura, de perfección fugaz en que el loco llega a razonar con lucidez extraordinaria (*ibidem*: 63). Este es el lugar de un primer corrimiento semántico en el discurso de Ramos Mejía: de la locura o la anormalidad mental a la genialidad artística, científica, militar o política.

Junto a ese deslizamiento de la locura a la excepcionalidad del genio se opera otro corrimiento semántico de lo mental a lo físico, donde parece suponerse un correlato entre el orden o el desorden de lo primero con relación al orden o desorden de lo segundo. Por ejemplo, las alteraciones encefálicas, que pueden ahora explicar accesos inmotivados de cólera, tics, muecas o manías heredadas, también pueden relacionarse, en ciertas personalidades *líderes*, con un notable desarrollo de sus facultades morales o intelectuales. Y citando la autoridad de Louis Marcé, nos dice:

“El corazón, el cerebro, el hígado, el estómago y los intestinos, lo mismo que el órgano presidencial de la respiración, todos los órganos que forman la máquina animal, pueden tener su parte en este engendro diabólico que sepulta la razón en las regiones oscuras de un ensueño eterno (...) La anemia, el onanismo y las pérdidas seminales, las diátesis dartoza y reumática, la fiebre tifoidea; (...) la menstruación, el embarazo, el parto (...) Las intoxicaciones, el opio (...) lo más a menudo se asocian entre sí causas predisponen-

tes y causas ocasionales, causas morales y causas físicas y su unión no hace sino aumentar la intensidad de su acción” (Ramos Mejía, 2012b: 119).

Pero hay todavía un tercer corrimiento semántico en este texto de Ramos Mejía, un deslizamiento del organismo del individuo al “organismo” social. Por ejemplo, se nos dice que la generación de la independencia se caracterizó por su vigor, relegando a las razas aborígenes por la ley del más fuerte (Ramos Mejía, 2012b: 74-75). Un pueblo es un organismo análogo al organismo humano, que en su evolución se transforma y adquiere otros sentidos morales. Por ello, también las conmociones políticas son causas excitantes de la locura, y en *los pueblos en donde una civilización avanzada mantiene al cerebro en perpetuo estímulo, creando esa susceptibilidad enfermiza que propaga el suicidio y la locura, es donde las neurosis han cobrado mayor número de víctimas* (*ibidem*: 93).

Este triple deslizamiento semántico en el discurso de Ramos Mejía se torna bien patente en el tratamiento que hace de la figura de Juan Manuel de Rosas (personalidad histórica que, por otra parte, parece haberlo intrigado, interesado y fascinado a lo largo de gran parte de su restante producción intelectual).

En efecto, en el capítulo III, donde trata la *neurosis* del exgobernador de Buenos Aires, se nos dice que “los grandes neurópatas como Rosas, en cuya contextura espiritual existe una atrofia tan extraordinaria del sentido moral, constituyen todas esas anomalías que son en el orden psíquico lo que las monstruosidades de la organización del cuerpo en el orden físico (...) busca el placer en las emociones intensísimas del crimen” (*ibidem*: 100).

Apoyándose en algunas descripciones de Sarmiento en *Civilización y barbarie*, Ramos Mejía puede hablar de la personalidad de Rosas como de un caso de epilepsia larvada: *tenía un temperamento nervioso y sufría ataques neuropáticos* por los cuales subía repentinamente a su caballo y echaba a galopar *dando gritos descompasados y agitando los brazos hasta caer exhausto y traspirado a mares*. Pero este supuesto o real desorden mental/moral y físico de Rosas va asociado también al desorden social del que es producto y parte. Hay, como dijimos, un corrimiento argumental hacia la enfermedad de la sociedad: las monstruosidades o *anomalías de la mente* (o de la moral, como la llama), equiparables a las del cuerpo, propenden a explicar la herencia patológica biocultural, asociando en la época a los maníacos, alcohólicos, histéricos, epilépticos, perseguidos, criminales o extravagantes <sup>(3)</sup>. Y así,

---

(3) Señalemos que, para Ramos Mejía, además, la educación no cura esa herencia, sino que en todo caso adormece su potencia, atempera sus manifestaciones estableciendo un equilibrio saludable, del mismo modo que la terapéutica individual puede calmar las exacerbaciones físicas de la enfermedad. La enfermedad subsiste, pero debilitada.

toda la época del rosismo puede ser presentada como el estadio histórico de una evolución necesaria, desde la infancia inmadura hacia la adultez:

“Todos esos acontecimientos fueron para Buenos Aires, lo que para ciertas poblaciones neurópatas de la Edad Media la aparición de la peste o la producción de cualquier otro incidente que absorbiera violentamente al espíritu... Esta época de desolación fue para Buenos Aires el momento más crítico de su vida: fueron las convulsiones propias de una infancia difícil y enfermiza” (*ibidem*: 152).

Para recapitular, resumamos diciendo que hay tres deslizamientos o corrimientos discursivos recurrentes en *La neurosis...*: de la patología a la personalidad excepcional (y viceversa); de lo mental a lo físico (y viceversa); y del individuo a la sociedad (y viceversa). Y estos tres deslizamientos semánticos son producto de una metafórica de fondo médica, biológico-organicistas, que los permite, al mismo tiempo que los encubre con una jerga aparentemente científica.

En contexto específico parece ya anunciarse un nuevo tópico de las clases dirigentes argentinas: ¿qué política adoptar para la integración de las masas y, en especial, de las nuevas masas inmigrantes? La estilización del discurso patriótico y la insistencia de la excepcionalidad de los grandes protagonistas de la historia nacional ya comienzan a delinearse como *terapias* políticas a las que recurrir ante nuevas *enfermedades* sociales que parecen inminentes. Es decir, el discurso médico viene en ayuda del intérprete de la realidad social para volverla comprensible. El desorden, la perturbación social quedan explicados como *enfermedades* y, como tales, comprensibles, esperables, eventuales, relativamente tratables. La medicina, de algún modo, provee un esquema aliviador y tranquilizador para el propio autor (y para su tiempo).

### III. MEDICINA Y POLÍTICA

Las metáforas que más destacan en la obra de Ramos Mejía son, sin duda, las de *tono medicinal*. En *Las multitudes argentinas* (1899), palabras tales como “masa”, “cuerpo”, “salud”, “enfermedad”, “psicología de lo colectivo”, “organismo”, “anatomía” y “biología”, “energía”, “liderazgo” y “alma” suelen confundirse y entrecruzarse en los mismos párrafos.

De una primera lectura surge que se trata de un estudio de *biología* aplicada, producto de la propia profesión de médico y educador del autor, quien podríamos decir que funda las áreas de estudios de psiquiatría y psicología en la Argentina. Hay en toda esa obra una visión crítica del fenómeno de la irrupción de las masas en la historia argentina, vista como atentatoria de la gobernabilidad. Su mirada desde el positivismo biologicista recoge la idea de que la política puede orientar a las masas. Y ahí hay un punto de coin-



cidencia con autores posteriores procedentes de otras tradiciones teóricas, como Gino Germani y Ernesto Laclau, que también se interesaron por el tema de la relación entre el individuo y la comunidad.

Innegablemente, Ramos Mejía se para y se ubica en el lugar de la confianza en la capacidad de la ciencia para dilucidar el presente. Discurso, por otra parte, que se inserta en la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX, tiempo a su vez en que la ciencia y la sociología permitían ser optimistas respecto del futuro.

Ramos Mejía concibe a los distintos colectivos humanos (sectas, clubes, multitudes) como *personas colectivas*. Como tales, les asigna rasgos humano-psicológicos, especialmente voluntad e imaginación, entre otros. Así pues, comienza a entender a la masa como amenazante, destructiva; y en los ejemplos revolucionarios que cita, la describe como incontrolable, imprevisible, monstruo sin rostro, fuerza bárbara e inmoral. En particular, se ocupa de las masas urbanas, ya no rurales, entremezcladas con los trabajadores y con la inmigración. El problema neural para Ramos Mejía es el de la vuelta al orden, cómo encauzar a las masas bajo el papel rector de las minorías dirigentes, y de ahí su desasosiego por describir la relación entre masa y líder.

Piensa la debilitación de las creencias religiosas como producto de la efervescencia inmigratoria, pero a su vez como el puntapié inicial para construir, en su lugar, nuevos símbolos que hagan de cemento de unión de la voluntad colectiva. Hay aquí un punto de transición, una ruptura, un rechazo a la "masa", pero también una necesidad de empezar a pensar sobre la educación de esta. Estamos así en un entretiempos entre lo que se ha llamado la "plebe y la chusma", para ir pasando a la imagen de la "masa" indiferenciada y enrarecida. Es también en este pasaje donde el sujeto particular se halla descentrado, donde la historia comienza a ser percibida no como de héroes, sino como producto de fuerzas irracionales, que salen de la entraña de la sociedad.

Es este un cambio en la visión social, pero que todavía no se traslada a lo político. Por eso, Juan Manuel de Rosas es altamente estudiado por este autor, precisamente porque encarna el encuentro entre masas y liderazgo. Se advierte en la pluma abundante de Ramos Mejía el lugar de lo ambiguo, la evolución darwinista, que permite ir atenuando las expresiones racistas y de rechazo, a medida que el papel de la educación aflora. Y poco a poco, la pampa ahora pasa a ser el lugar de los inmigrantes, ya no de un modo negativo en sí mismo.

Es un autor que encarna a la elite porteña angustiada frente a ciertos vacíos de sentido. Algo en el orden de lo impactante de la *Argentina aluvional*, a la que aludiera José Luis Romero. Y desde este inicio, tal vez esté poniendo

en cuestión ciertos efectos no queridos o no esperados de la modernización argentina de fin del siglo XIX. Por cierto que el fenómeno sociopolítico está aquí secularizado, al aludir a las multitudes como fuerzas ciegas que salen de las entrañas de la sociedad, cumpliendo su destino. Ramos Mejía es rico en *imágenes* más que en conceptos, usa mucho más las representaciones por imágenes sugestivas que tal vez las metáforas en sí.

Por ejemplo, se refiere sobre todo a los obreros y a los sectores populares como anónimos, sin personalidad, de inteligencia vaga, sistema nervioso rudimentario, poco educados, más corazón y estómago que razón. Es en ese pasaje histórico, en medio de la crisis del yo liberal, que aparece el individuo como parte integral del organismo social, pero más peligroso, más sentimental e instintivo. Por supuesto que Ramos Mejía confía en la superioridad de la clase dirigente para encauzar los males, y en el carisma como generador de confianza.

Recordemos que el libro es un prólogo a un estudio sobre Rosas, que es objeto de una traslación matizada. La misma transición, que escapa a certezas y que va desde *el déspota sanguinario* hasta el *líder necesario* que se encuentra con las masas. En esas idas y vueltas, a veces las masas son más patrióticas que la propia elite liberal, a la que ve como egoísta —minoría más burguesa que republicana—, sobre todo si se la ve bajo los acontecimientos de las invasiones inglesas (Terán, 2008).

De este modo, la historia de la multitud se va analizando durante distintos períodos: el virreinato, las primeras multitudes, la emancipación y las tiranías, hasta llegar a los tiempos modernos (divide el estudio en estas secciones o capítulos). Pero siempre la historia se escribe desde las inquietudes del presente del propio autor: el problema de la masa, el gaucho y los caudillos, a veces observados positivamente, como se dijo antes.

Poco a poco, Ramos Mejía da cuenta del aporte de las multitudes a la *nacionalidad argentina*, aporte energético, material, más biológico que político. Y de repente el superhombre criollo supera al intelectualista. Y termina rompiendo con la visión historicista clásica de divorcio entre las masas y la elite. Concluye enfáticamente que las masas no hubieran sido nada sin un *meneur*, un conductor como Rosas, al que, sin embargo, puede criticar en sus aspectos de brutal y abusivo. Ahí, algo del antes y el después sobrevive y le permite concluir que ya no es Buenos Aires el centro de la historia nacional (inversión historiográfica, en términos de Terán), ya que la ciudad aparece como un fenómeno anómalo. El darwinismo (utilizado analógicamente) le sirve como explicación de esta evolución social, pseudocientífica, y le permite hablar del derecho de los poderosos frente a los débiles, y de la necesidad de adaptación. Si bien puede advertirse cierta soberbia y vocabulario despectivo, quizás un estilo de destrato, predomina el modo burlón con imágenes propias de la poética.

Definitivamente, Ramos Mejía pretende conjugar en sí al médico y al educador, confiando en la ciencia para dilucidar el presente. Las metáforas médicas ubican entonces el lugar del enfermo frente al curable. Hay un valor concedido a la política medicinal, ya que lo enfermo conlleva algo eliminable que, como un virus, es ingobernable, desenfrenado e irracional. Las *masas* son gobernables solo por el *meneur*, el conductor, capaz de orientar y de controlar a las multitudes. Pero se ve además que ambos polos se necesitan y se requieren mutuamente, son relacionales en su definición. Podemos ver que la noción de pueblo es algo que va y viene de lo enfermo a lo sano.

#### IV. LA FISIOLÓGÍA DE LA MULTITUD

¿Cuándo o cómo se produce la fusión del individuo en una “multitud”? Nosotros tal vez responderíamos —de acuerdo a Foucault— que ello se da como efecto de las tecnologías panópticas y disciplinarias de dominación. Veamos la muy diferente respuesta que Ramos Mejía daba a esa cuestión en 1899.

Para empezar, se destaca el lenguaje médico que predomina en el discurso de Ramos Mejía. La “multitud” debe ser estudiada *de cuerpo entero*, logrando una *percepción estereoscópica*, en última instancia, como un *organismo, que no por ser social o político deja de tener, como todos, una fisiología, en la que los agentes tóxicos que guardan en su seno, si bien producen acciones nocivas dejan, a veces detrás, un beneficio que se aprecia más tarde*. Y ya desde las primeras páginas, Ramos Mejía nos señala: “El *virus* que destruye y mata es susceptible de curar y la enfermedad que consume a los organismos valetudinarios puede despertar en los tejidos vigorosos la vida que dormita en la inercia de un intercambio lento y apocado por la falta de naturales estímulos. Como ya lo ha dicho la Fisiología: favorables o nocivos, según la circunstancia de su empleo, *medicamentos* o venenos, según la dosis, tal es la función de los virus conocidos, tal es también, como trataremos de demostrarlo, la de las multitudes en la historia del Río de la Plata” (Ramos Mejía, 2012a: 27) <sup>(4)</sup>.

O sea, en términos políticos (al igual que los virus en términos biológicos), las multitudes no son necesariamente malas, sino que también implican o pueden tener efectos positivos. No son ni buenas ni malas en sí mismas; mejor dicho, pueden ser buenas o malas según el caso. Por eso es que Ramos Mejía cree necesario hacer su historia para estudiar el papel que jugó en las diversas coyunturas políticas del pasado argentino hasta la actualidad (Ramos Mejías, 2012, 29). Naturalmente, este es un cambio im-

---

(4) Todos los resaltados son míos, y tienen la finalidad de llamar la atención sobre el lenguaje médico y biológico que emplea Ramos Mejía.

portante de perspectiva histórica: no son los héroes sus protagonistas, sino las multitudes (p. ej. *ibidem*: 89; 192).

Pero definitorio de la multitud es que el “yo” queda reducido al integrarse a un “organismo” superior que lo subsume: “En determinadas circunstancias, una reunión de hombres posee caracteres nuevos y distintos de los que individual y aisladamente tiene cada uno de ellos. Por una especie de abdicación de la personalidad consciente, que desaparece, diremos así, diluida y transformada, los sentimientos y las ideas de todos tienden a ponerse a un mismo nivel y diapason, en una misma dirección, de tal manera que su organizado conjunto llega a constituir lo que se ha llamado el *alma de la multitud*... (Ramos Mejía, 2012a: 30). Así constituida, la multitud es un *ser relativamente provisorio, como las células cuando constituyen un cuerpo vivo y forman por su reunión un ser nuevo y distinto*. No se debe buscar en ella ni la inteligencia ni la razón que caracterizan al individuo reflexivo; aquella es *puro instinto, casi animalidad*. Y por eso mismo puede a veces ser generosa o heroica, o, más frecuentemente, brutal y agresiva” (*ibidem*: 31; 33).

En fin, según Ramos Mejía, los hombres se *combinan* en una multitud, del mismo modo que las *moléculas*. A ese hombre de la multitud se puede llamar “hombre-carbono” porque por su “fuerza de afinidad” cumple la misma función que el carbono en *la mecánica de los cuerpos orgánicos* (2012a: 36-37). Naturalmente, hay así diversos tipos de multitudes: la de las guerras de independencia era romántica y sentimental; la de la tiranía era emocional y belicosa; la de la organización nacional era en un principio creyente y revolucionaria, pero después se volvió *escéptica y mercantil*, y su alma *no difiere del alma individual* (*ibid.* 225). Es claro que esta última es la que corresponde a los tiempos en que escribe el propio Ramos Mejía, y es claro también que su diagnóstico de esta no parece alegre ni optimista. Sin embargo, también parece comprender su propio tiempo como una época de transición, un lugar de tránsito donde lo viejo aún persiste, pero lo nuevo ya entra para asumir un rol protagónico: “La nacionalidad se va formando por el lento acarreo de elementos de todo el mundo, al molde preparado de este medio peculiar” (*ibidem*: 233).

Es como si, al escribir, Ramos Mejía oscilara entre las demandas de liderazgo de la elite tradicional a la que pertenecía y su concepción de la multitud como sujeto autárquico con vida propia y constructor de la historia.

Como dijimos, en todo esto hay una importante inversión del sentido en que se comprendía la historia (y la política, podemos agregar) hasta el momento. ¿Dónde estaría esta inversión de sentido? Del líder a la masa, de positivo a negativo, y viceversa. El héroe, el grande-hombre, el líder, ha dejado el pedestal de la superioridad carismática, provocando una caída en la creencia cuasi religiosa que pesaba sobre su figura: sin la multitud él no es nada; no es él quien hace a la multitud, sino a la inversa. Así, Juan Manuel de

Rosas pasa, navega, va y viene, de “déspota sangriento” a “líder necesario”. Expresamente, Ramos Mejía juzga a Juan Manuel de Rosas, gobernador de Buenos Aires y encargado de las relaciones exteriores de la Confederación Argentina, como *jefe temido*, pero *también obedecido* (Ramos Mejía, 1907).

## V. CONCLUSIONES

I. La metáfora organicista parece determinar los alcances y los límites de las interpretaciones sociopolíticas de Ramos Mejía. Hacia fines del siglo XIX, la terminología biologicista primó y se impuso casi sin excepción en el ámbito social, y en gran medida significó una crítica contra resabios muy arraigados de conservadorismo cultural, social y religioso. Así, en la Argentina, el organicismo de cuño biologicista se fusionó con el liberalismo secularizante profesado por gran parte de una elite sociopolítica que se pensaba a sí misma como modernizadora y progresista. Y era esa misma autopercepción como elite modernizadora y progresista la que le permitía autojustificarse en un cerrado conservadorismo político. En otros términos: todo lo que esa elite era de liberal y progresista en lo cultural, en lo religioso y hasta en ciertos aspectos de lo social no lo era en lo político ni en otros aspectos de lo social. No es de extrañar que estas ambivalencias produjeran tensiones, contradicciones o ambigüedades entre los intelectuales que de alguna manera expresaban la visión y las preocupaciones de esa elite. La metáfora médica y biologicista con que Ramos Mejía pretende interpretar su tiempo y su pasado, nos da a nosotros, entonces, la clave para la comprensión de la época y el contexto en que escribe el propio autor.

En efecto, en lo que va del 1800 al 1900, se da la irrupción de las masas urbanas, fenómeno que en la Argentina del cambio de siglo se asociaba al enorme flujo inmigratorio que experimentaba el país. Y muchas de las tensiones o ambigüedades de aquella elite dirigente podrían leerse como productos de su propia posición ambigua ante ese proceso. Esa misma elite que había alentado (y aún seguía haciéndolo) la inmigración europea ahora empezaba a sentirse amenazada por los efectos de esa misma inmigración, en particular por el movimiento obrero de impronta anarquista y socialista que promovían esos mismos inmigrantes.

La metáfora médica parece proveerle a Ramos Mejía un andamiaje conceptual que le permite procesar, analizar y gobernar el fenómeno mismo que se le presenta como problema no solo teórico, sino sobre todo práctico y urgente. En otros términos, el discurso médico-social de Ramos Mejía funciona en clave de dispositivo de control de las masas emergentes: hay una enfermedad en ciernes, pero hay también terapéuticas más o menos efectivas si se hace un buen diagnóstico en tiempo oportuno. La reforma educativa en función de *nacionalizar* esas masas es la terapéutica que puede atenuar los efectos nocivos que la inmigración y las nuevas masas nos traen.

II. La metafórica médico-biológica implica la posibilidad de la evolución y el progreso. Pero la pregunta sería si ese crecimiento o cambio evolutivo se produce solo desde dentro del mismo organismo social, o si requiere o admite una intervención externa. Este angustiante dilema parece atravesar la escritura de Ramos Mejía, y aun la de muchas otras miradas de la cultura argentina. Es la tensión entre un determinismo fatalista y un optimismo reformador.

Sin embargo, parece razonable admitir que en Ramos Mejía termina prevaleciendo la segunda alternativa del dilema, pues apuesta a las energías educativas que pueda despertar la “escuela patriótica” a través de la enseñanza de la historia y de las efemérides nacionales. Se trata de asegurar la “argentinización” de las nuevas multitudes, sin renunciar al proyecto de una Argentina acogedora de todos los hombres de buena voluntad. La ambigüedad ante el inmigrante es notoria: se apoya su inserción, pero a su vez se le teme.

Parece haber aquí una apuesta al desarrollo de las ciencias al estilo europeo, pero también una visión americana de la historia argentina. Hay que estar atentos a la transformación sutil de la multitud en la historia: desde la *masa* como desenfreno y desorden hacia su reconocimiento institucional por medio de su progresivo disciplinamiento. En un contexto en que se consolidaba la formación del Estado, pero también en que el proyecto de “orden y progreso” comenzaba a ponerse en cuestión por la aparición de la protesta social y las nuevas ideologías atribuidas al proceso inmigratorio, la metafórica médico-biologicista ofrece un recurso terapéutico: la homogeneización social (patriótica) promovida metódicamente desde las mismas instancias estatales.

Concluyendo, la obra de Ramos Mejía discurre sobre la noción de “pueblo” y se mueve entre dos polos, como decíamos. Pero también es una obra que nos interroga acerca de quién construye la historia: ¿la elite, el pueblo? Poco a poco, la multitud adquiere la categoría de sujeto autárquico, con alma, que suelda lo disperso.

III. Quisiera todavía agregar una última consideración. Como ya dijimos, toda la metafórica médica, en el modo en que la emplea Ramos Mejía, parece expresar las preocupaciones, miedos y problemas que un muy específico contexto sociopolítico le presentaba al autor y al grupo dirigente al que pertenecía. Pero, por otro lado, Ramos Mejía puede también ser comprendido como un autor que está anunciando lo que se avecinaba, el pasaje del liberalismo de la Generación del ‘80 a otros tiempos y esquemas ideológicos distintos. Es un intelectual de transición, podríamos decir.

En efecto, en él se pueden encontrar ya una resignificación de la figura histórica de Rosas, una anticipación del revisionismo histórico y el recono-

cimiento del protagonismo de los hombres comunes, sin visibilidad social, en el accionar nacional. Claro que todo ello aún en clave liberal (o, mejor dicho, no todavía en clave antiliberal). Es este quizás el inicio del camino ambivalente en la percepción de *lo popular*, que marcará nuestra historia posterior.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G., "Profanaciones", Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, 1ª ed., 1ª reimp.

DI MEGLIO, G., "Historia de las clases populares en la Argentina desde 1516 hasta 1880", Sudamericana, Buenos Aires, 2012.

BLUMENBERG, H., "Naufragio con espectador", Visor, Madrid, 1995.

— "Paradigmas para una metaforología", Trotta, Madrid, 2003.

— "El mito y el concepto de realidad", Herder, Barcelona, 2004.

FOUCAULT, M., "Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión", Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

GERMANI, G., "La sociología de la modernización", Paidós, Buenos Aires, 1969.

LACLAU, E., "Los fundamentos retóricos de la sociedad", FCE, Buenos Aires, 2014.

RAMOS MEJÍA, J. M., "Rosas y su tiempo", Emecé, Buenos Aires, 2001.

— "Las multitudes argentinas", Fondo Nacional de las Artes, Estudio de Psicología Colectiva, Buenos Aires, 2012a.

— "La neurosis de los hombres célebres en la historia argentina", Biblioteca Emecé Bicentenario, Buenos Aires, 2012b.

ROMERO, J. L., "Las ideas políticas en Argentina", FCE, Buenos Aires, 1975.

SONTAG, S., "Contra la interpretación", Alfaguara, Barcelona, 1996.

TERÁN, O., "Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales (1810-1980)", Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2008.

TODOROV, T., "Introducción a la literatura fantástica", Premia, México, 1980.

VEZZETTI, H., "La locura en la Argentina", Paidós, Buenos Aires, 1985.





# ENTRE EL *ESPÍRITU DEL PUEBLO* Y EL *ESPÍRITU DE LA ÉPOCA*. LAS METÁFORAS RELIGIOSAS EN LA PROPUESTA PEDAGÓGICA DE CARLOS OCTAVIO BUNGE

Por Juan Carlos Balerdi y Ludmila Zarco

## I. INTRODUCCIÓN

Hans Blumenberg, luego de llamar la atención en el primer capítulo de *Naufragio con espectador* sobre "...la singular paradoja (...) de que el hombre, un ser que vive en tierra firme, gusta de representarse (...) la totalidad de su situación en el mundo con las imágenes de la navegación" (Blumenberg, 1995: 14), inicia un largo recorrido a través de la historia del pensamiento filosófico, en el que la recurrente metáfora del "naufragio con espectador" le sirve para intentar comprender las variaciones producidas en la imagen que el hombre ha tenido de sí mismo y de su lugar en el mundo. Con dicha metáfora se torna inteligible lo que en principio resulta imposible de conceptualizar, ya que, como cualquier metáfora, no tiene un significado preciso, sino que es el producto de una elaboración histórica y cultural: su significado se relaciona con los valores y las creencias de los distintos grupos sociales <sup>(1)</sup>.

---

(1) No podemos dejar de advertir el aire de familia existente entre la disciplina bautizada por Blumenberg como "metaforología" y la "ciencia sin nombre" a la que alude Giorgio Agamben en un artículo sobre Aby Warburg (Agamben, 2007: 157-187). Al respecto, Agamben repara en que, para Warburg, en el símbolo y la imagen, en el arte pictórico, "...se cristalizan una carga energética y una experiencia emotiva que sobreviven como una herencia transmitida por la memoria social y que (...) se vuelven efectivas a través del contacto con la 'voluntad selectiva' de una época determinada. Por eso Warburg habla a menudo de los símbolos como de dinamogramas, que son transmitidos a los artistas en un estado de tensión máxima, pero que no están polarizados en cuanto a su carga energética activa o pasiva, negativa o positiva y cuya polarización, en el encuentro con la nueva época y sus necesidades vitales, puede llevar a una transformación completa de significado" (Agamben, 2007: 168). Asimismo, afirma: "Los símbolos como esfera intermedia entre la conciencia y la identificación primitiva, le parecían significativos (...) porque, no siendo específicamente conscientes ni inconscientes (...) ofrecían el espacio ideal para una aproximación unitaria a la cultura..." (Agamben, 2007: 181). En idéntico sentido, José Emilio Burucúa explica los criterios aplicados en su labor como curador de la muestra *Ninfas, serpientes, constelaciones. La teoría artística de Aby Warburg*, exhibida en el Museo Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires entre el 12 de abril y el 9 de junio de 2019: "Warburg exploró la cultura europea en la larga duración. Convencido de que el Renacimiento había sido el umbral del mundo moderno, entendía que ese proceso había estado marcado por las tensiones de la 'vuelta a la vida del paganismo antiguo' (...) Llamó Pathosformen a los conjuntos de elementos plásticos que representan un personaje típico y transmiten una emoción a la que cierta comunidad cultural asigna un valor significativo". De lo que se trata para Warburg, en síntesis, es de la supervivencia (*nachleben*) de determinados símbolos e

Es que la metáfora, como señala Mariana di Stefano parafraseando a Marc Angenot, condensa una serie de connotaciones ideológicas. Por eso, no puede ser estimada solo con criterios de inteligibilidad analógica, sino que, en cuanto parte de un discurso ideológico, hay que contemplar las prolongaciones alusivas que sugiere (di Stefano, 2006: 37) <sup>(2)</sup>. Pero la complejidad de estos discursos ideológicos que Angenot encuentra en los juegos metafóricos implica en numerosas ocasiones un uso no del todo consciente de la palabra por parte del autor. En este orden de ideas, Georges Didi-Huberman halla también discursos ideológicos —en un sentido amplio— en su análisis de la imagen artística como síntoma de conjunción de dos duraciones heterogéneas, muchas veces desafiando —al igual que la metáfora para Blumenberg— la supuesta adecuación de las categorías empleadas por los historiadores clásicos para interpretar los distintos períodos de la historia: la imagen, por el contrario, revelaría en esos universos coherentemente contruidos “...la apertura repentina y la aparición (aceleración) de una latencia o de una supervivencia (islote de inmovilismo)” (Didi-Huberman, 2011: 66).

Creemos que variaciones análogas a las observadas por Blumenberg en la metáfora del “naufragio con espectador” pueden hallarse, en un espacio más limitado y en un lapso de tiempo mucho más acotado, en el uso metafórico de la noción de “espíritu” y otras palabras afines a esta en la obra de Carlos Octavio Bunge. En efecto, el hallazgo de las prolongaciones alusivas que sugieren dichas metáforas permitirá rastrear de qué manera la atribución a la sociedad de una condición dual, entre espíritu y materia, sufre transformaciones en su sentido, que acompañan la tensión y la evolución, propias del final del siglo XIX, entre materialismo y espiritualismo.

## II. ALGUNAS REFERENCIAS BIOBIBLIOGRÁFICAS

Carlos Octavio Bunge nació en 1875, en el seno de una familia de origen alemán asentada en Buenos Aires desde 1827, que había contado, contaba y contaría entre sus miembros con influyentes figuras del poder político y económico y de la élite intelectual.

El padre, Octavio Raymundo, ocupó varios cargos en el Poder Judicial antes de ser designado, en 1892, como ministro de la Corte Suprema de Justicia

---

imágenes que —como algunas metáforas para Blumenberg—, en un contexto cultural tienen una significación, pero muestran una tendencia a persistir en contextos culturales diferentes, cargándose de significaciones distintas y, en ocasiones, hasta opuestas.

(2) Según refiere Di Stefano, Angenot ilustra esta idea con el ejemplo de una frase de un autor francés que habría llamado al *Reader's Digest* la “Coca-Cola de la literatura”. Según Angenot, esta metáfora condensaría una serie de connotaciones ideológicas: antiamericanismo, paradigma implícito “Coca-Cola vs. vinos de Francia”, desvalorización de la Coca-Cola (bebaje insignificante, estimulante, anodino y dulzón), consumible sin provecho, pero sin riesgo. Asimismo, el acercamiento *Reader's Digest*-Coca-Cola esbozaría una crítica global de la “civilización norteamericana” (Di Stefano, 37: 2006).

de la Nación, cuya presidencia ejercería entre 1903 y 1905, y donde desempeñaría funciones hasta 1910. En cuanto a los tíos, uno de ellos, Emilio, fue intendente de Buenos Aires, mientras otro, Ernesto, fundó el grupo empresarial Bunge & Born, que llegaría a ser uno de los más importantes del país.

Dos de sus hermanos se desempeñaron en roles políticos destacados. Augusto fue médico higienista y diputado nacional por el Partido Socialista entre 1916 y 1936 <sup>(3)</sup>. Alejandro, por su parte, se dedicó a la economía y ocupó cargos públicos relevantes, como los de director de Estadísticas del Departamento Nacional del Trabajo (1910-1915), director nacional de Estadísticas (1915-1920 y 1923-1925) <sup>(4)</sup>, asesor del Ministerio de Hacienda durante el gobierno de Marcelo Torcuato de Alvear y director del Banco de la Nación Argentina (1931). De tendencia social-cristiana, participó de la Liga Social Argentina (antecedente del Partido Demócrata Cristiano) y dirigió los Círculos de Obreros Católicos en el período 1912-1916. Por último, fundó en 1918 la *Revista de Economía Argentina* y escribió varios libros, el más importante de ellos, *Una nueva Argentina* (1940). En cuanto a su hermana Delfina, fue escritora, poeta y periodista, y colaboró en los principales diarios y revistas de la época. Amiga de Alfonsina Storni y de Victoria Ocampo, formó parte, junto a su marido —el también escritor Manuel Gálvez—, del grupo de intelectuales que apoyaron el primer peronismo.

Este origen familiar y social generó condiciones propicias para que tanto la figura como la obra de Carlos Octavio, que se graduó en 1897 en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires con una tesis titulada *El federalismo americano*, fueran tenidas en cuenta desde su juventud por quienes tomaban las decisiones en la Argentina. A modo de ejemplo de esa temprana atención, basta mencionar *El espíritu de la educación* (1901), informe sobre la historia de los sistemas educativos de la Antigüedad y de la Edad Media, y sobre las particularidades de varios sistemas pedagógicos europeos contemporáneos (el francés, el alemán y el británico), elaborado por encargo del primer ministro de Instrucción Pública del segundo gobierno de Julio Argentino Roca, Osvaldo Magnasco <sup>(5)</sup>.

Su obra abarcó varias áreas del conocimiento, y en cada una de ellas se desempeñó también como profesor universitario:

1. El derecho, disciplina en la que se inició en 1901 en el carácter de Profesor Adjunto de Introducción al Derecho en la cátedra cuya titularidad le correspondía a su maestro, Juan Agustín García. Escribió numerosos textos

---

(3) A pesar de las diferencias ideológicas, cuando Carlos Octavio analiza el desenvolvimiento de la escuela económica (1915, I: 157), cita en nota al pie *Las conquistas de la higiene social*, una de las obras escritas por su hermano socialista. Por otro lado, digamos de paso también que fue el padre del filósofo, físico y epistemólogo Mario Bunge.

(4) En tal carácter, fue responsable de las primeras estimaciones del producto nacional bruto.

(5) El informe fue presentado al ministro el 1° de mayo de 1900.

jurídicos, entre ellos, *Teoría del derecho* (1905), *Historia del derecho argentino* (1912), *El derecho en la literatura gauchesca* (1913), *El derecho. Ensayo de una teoría integral* (1916) y *Casos de derecho penal* (1927).

2. Las ciencias de la educación, en la Facultad de Filosofía y Letras. Asimismo, cabe señalar que de ellas se ocupó en el mencionado informe sobre *El espíritu de la educación*, y en otros trabajos, como *Educación de la mujer* (1904) y *La educación* (1920).

3. La sociología argentina, en la Universidad Nacional de La Plata. Precisamente en este terreno desarrolló sus investigaciones más relevantes, con obras como *Nuestra América (ensayo de psicología social)* (1903), *Principios de psicología individual y social* (1903) y *Nuestra patria* (1910), donde analizó la composición social de la Argentina y el porvenir que —según él— le esperaba al país.

Asimismo, escribió novelas y narraciones, de las que son una muestra *Xarcas Silenciarío* (1903), *La novela de la sangre* (1904), *Thespis* (1907), *Viaje a través de la estirpe y otras narraciones* (1908), *Los envenenados* (1908), *El sabio y la horca* (1926), *La sirena* (1927) y *El capitán Pérez* (1927). Por último, se le deben varias obras de teatro, una biografía de Domingo Faustino Sarmiento y un trabajo sobre *La poesía popular argentina* (1909).

En este trabajo nos dedicaremos al análisis de las metáforas espiritua- listas y religiosas empleadas por Bunge en su obra pedagógica, procurando comprender la visión del mundo que se encuentra implícita en aquellas, así como los efectos pragmáticos de su utilización. En tal sentido, abordaremos también lo que creemos que el empleo de dichas metáforas sugiere, en una época todavía marcada por miradas provenientes de un positivismo de matriz médico-organicista, a autores como Manuel Gálvez, ya enrolado en una tendencia nacionalista católica.

### III. LA SOCIEDAD, UN ORGANISMO CON CUERPO Y ALMA (Y ÓRGANOS CON FUNCIONES DIFERENCIADAS)

En 1888, Francisco Ramos Mejía pronunciaba una conferencia en la que sostenía:

“Ya no hay conjunto de conocimientos que merezca el nombre de ciencias sino los que se apoyan en el escarpelo, en la balanza, en el microscopio, y las ciencias naturales están ya fuertemente impregnadas de positivismo. Todas reciben su luz de la gran ciencia social, la Sociología, que no es ella misma sino una rama de la más vasta y complicada de las ciencias, la Biología que con más razón que cualquier otra puede llamarse la *alma parens* de la ciencia natural del hombre” (Marí, 1985: 195-196) <sup>(6)</sup>.

(6) En el artículo citado, Enrique Marí reproduce un fragmento de la conferencia pronunciada por Francisco Ramos Mejía en la sesión de la Sociedad de Antropología Jurídica del 15 de mayo de 1888,

De este modo, Ramos Mejía definía una ciencia positivista que, tal como lo sugiere la metaforizada necesidad de “apoyarse en el escalpelo”, concebía la sociedad como un organismo biológico <sup>(7)</sup>:

“En este campo científico se concibió la sociedad, no ya como una creación de la voluntad de los hombres, sino como un producto espontáneo de las leyes de la vida. Comparósela (...) con un organismo, especialmente con el organismo humano (...) La novedad consistió en darle gran desenvolvimiento, aplicando el principio orgánico a la explicación de la génesis, del crecimiento y (...) de la constitución y funciones de la sociedad, considerada como un organismo superior, un organismo sui generis, un superorganismo o bien un organismo psíquico” (Bunge, 1915, I: 242).

Es en el contexto de esa cosmovisión que Bunge, en tanto positivista y en tanto exponente de un darwinismo social inspirado en la teoría de la evolución de Charles Darwin, afirmaba en las “Preliminares” de *El espíritu de la educación*, de 1901, que resultaba inútil la imitación de sistemas educativos exitosos en otros países. En este sentido, aclaraba años después que “...la evolución social se caracteriza por un proceso de diferenciación progresiva de órganos y funciones. Consiste tal proceso en la formación sucesiva de órganos cada vez más especiales y complejos, y en la coordinación cada vez más perfecta de sus funciones” (Bunge, 1928, III: 76) <sup>(8)</sup>. Dado, entonces, que cada sociedad es un organismo diferente, y que los órganos y sus funciones presentan grados también distintos de evolución, la imitación de un sistema educativo adecuado para un organismo social con un determinado grado de evolución —jerárquicamente superior— podría ser inútil, y aun contraproducente, para un organismo social con otro grado de evolución, jerárquicamente inferior.

---

posteriormente publicada como *Principios fundamentales de la Escuela Positiva de Derecho Penal*, Tip. El Censor, Buenos Aires, 1888.

(7) Al respecto, el *Diccionario de la Real Academia Española* define “escalpelo” como “instrumento de cirugía en forma de cuchillo pequeño para hacer disecciones”, o como “instrumento en forma de cuchillo pequeño, de hoja fina, puntiaguda, de uno o dos cortes, que se usa en las disecciones anatómicas, autopsias y vivisecciones”. De allí que no sea descabellado inferir que en Ramos Mejía subyace una mirada pesimista para la cual las crisis aparecen como graves perturbaciones que requieren prácticas medicalizadas. En síntesis, que el estudio científico y el tratamiento de las perturbaciones sociales son una práctica que, en el mejor de los casos, se asemeja a la del cirujano en la mesa de operaciones, y, en el peor, a la de un forense. En cualquier circunstancia, el modelo para la sociología es la ciencia médica, y la tarea del investigador dista mucho de ser sencilla.

(8) En esta línea de razonamiento, llegaba a la conclusión de que “ocurre todo esto de un modo semejante a la organización del sistema nervioso en los animales superiores” (Bunge, 1928, III: 76). Por otro lado, cabe señalar que es frecuente en Bunge un análisis organicista de las diferentes instituciones o fenómenos que se desenvuelven bajo el marco del organismo social. En este sentido, los pequeños organismos funcionan como órganos del gran organismo, y, por consiguiente, deben hacerlo de una manera consistente con las necesidades de aquel. Al respecto, obsérvese el modo en que el autor se refiere al derecho: “...el derecho, que nace y crece a la manera de un organismo dentro del organismo social, tiende luego a adquirir conciencia y voluntad, como todos los seres orgánicos en su evolución ascendente hacia la complejidad y perfeccionamiento” (Bunge, 1916: 34-35). Creemos que lo expuesto en torno al derecho es aplicable a la educación, que, también por esa razón, no admite la posibilidad de la imitación.

No obstante ello, sostenía, con la convicción de quien enuncia un principio general válido para cualquier organismo social, en cualquier tiempo y lugar: “Cuanto más progresa una sociedad, mayores son sus funciones, y (...) sus órganos funcionales (...) sus individuos”, que “...la sociedad y el progreso social están en relación con la diferenciación de los individuos”, y que “...el principio biológico de la sexualidad tiende a transformarse en la ley sociológica del progreso” (Bunge, 1928, III: 104). En función de ello, debido a su mayor capacidad intelectual y “...por incumbir mayormente al macho en la naturaleza el proceso de diferenciación e individualización, corresponde mayormente al varón, en las sociedades humanas, el proceso del progreso indefinido” (Bunge, 1928, III: 104). Es decir que, si bien explícitamente se resistía a plantear la cuestión de las diferencias entre varón y mujer en términos de superioridad e inferioridad, era lo que implícitamente se infería de la caracterización del primero como órgano de la “aspirabilidad”, atributo exclusivo de los destinados a conducir el organismo social en las sociedades que progresan: “...el varón es superior a la mujer en las grandes artes del progreso, e inferior en la no menos grande arte de la conservación de la especie y de lo adquirido por la especie” (Bunge, 1928, III: 107) <sup>(9)</sup>. Aunque no dijera que el varón era superior a la mujer, claramente las *grandes artes del progreso* lo eran al *grande arte de la conservación de la especie y de lo adquirido por la especie* <sup>(10)</sup>.

Bunge procuraba comprender a la sociedad contemporánea argentina y el sistema educativo adecuado a aquella recurriendo al que denominaba “método psicossociológico”, que consideraba el apropiado para investigar su objeto de estudio. Para explicar el modo de llevar adelante su investigación, utilizaría metáforas (tacto, auscultación, sondaje, escarpelo) que daban cuenta de un clima de época <sup>(11)</sup>, clima en el que quedaban identificados el procedimiento a emplear por el sociólogo y el utilizado por el médico, pero, más que nada, y haciendo prácticamente explícita su mirada pesimis-

(9) La caracterización del varón como órgano de la evolución y de la mujer como órgano de la conservación atraviesa gran parte de la obra del autor, y le sirve para interpretar en esa clave el desarrollo de los diversos fenómenos y manifestaciones de la vida social. Así, por ejemplo, cuando afirma: “El crecimiento espontáneo del derecho representa el sexo conservador, el sexo femenino, en el que predomina la ley de la herencia, y la lucha por el derecho, el sexo masculino, en el que predomina la ley de la evolución” (Bunge, 1916: 42).

(10) Esto queda claro apenas se repara en que Bunge define la “aspirabilidad” como “la concepción de un infinito, de un indefinido...”, y la considera “...la cualidad humana por excelencia (...) el origen subjetivo del progreso...” (Bunge, 1903: 177). Para Bunge, la competencia que en el resto de la naturaleza se da entre especies se transforma en una competencia intraespecífica, pero no entre individuos, sino entre razas, a cada una de las cuales le corresponde una función distinta en el organismo social: el triunfo de un pueblo en la lucha por la vida es imposible si su raza no detenta la cualidad trascendental de la condición del progreso, es decir, si no “aspira” a ascender. De allí que, en tanto la mujer no posee el atributo de la aspirabilidad, queda automáticamente relegada a un lugar subordinado, y equiparada a razas como la de los negros estadounidense, según él, inferiores en capacidad de pensamiento y en trabajo respecto de los blancos.

(11) Adviértase la similitud con las metáforas empleadas por Francisco Ramos Mejía.

ta sobre el presente y el futuro de la Argentina, el empleado por el forense (autopsia) <sup>(12)</sup>.

Lo que ahora nos interesa explorar es la influencia ejercida sobre esa mirada organicista por el sustrato metafísico subyacente a la utilización del método psicosociológico, que se refleja en el empleo de otras metáforas, indicativas de la tensión existente entre aquella perspectiva y una tradición espiritualista de la que Bunge no puede despojarse <sup>(13)</sup>. Terán habla de un “operativo de espiritualización del positivismo” (Terán, 2008: 148), motivado por la inquietud en torno a la “...amenaza de disolución del lazo social como consecuencia de la caída de los ideales compartidos...” (Terán, 2008: 198), y caracterizado por la “...colisión entre lo que el canon positivista permite decir y lo que la voluntad ético-política quiere postular en forma de un arco de ideas y valores compartidos como garantes del lazo social” (Terán, 2008: 188).

Precisamente a alimentar esa voluntad ético-política contribuye aquel sustrato metafísico subyacente. En efecto, tal como Bunge dejaba en claro desde el título del informe antes mencionado —*El espíritu de la educación*—, pero especialmente desde la primera oración, “cada forma es el símbolo de un espíritu; cada espíritu es el conjunto de la naturaleza íntima de una cosa: su índole, sus causas, su manera de ser, su quid oculto como el secreto de una esfinge” (Bunge, 1901: 3). Como puede advertirse, a diferencia de otros pensadores positivistas, el modelo de organismo en el que se inspiraba era un modelo que incluía cuerpo y espíritu. Para Bunge, espíritu y materia son indisolubles: a cada espíritu corresponde una materia (o forma), y esa materia (o forma) termina siendo el reflejo de aquel espíritu particular.

---

(12) Sin embargo, Bunge, en este punto, explícitamente intentaba distanciarse de cierta cosmología organicista, llegando a afirmar: “No creo que para explicar la segunda entidad-base de la Educación, o sea la Sociedad, me sea necesario engolfarme en las modernas teorías sociológicas, que siguiendo los grandes adelantos contemporáneos de las ciencias naturales, a Darwin y Spencer, la consideran como un organismo” (Bunge, 1901: 328). Al respecto, fundaba sus diferencias con dichas teorías en dos motivos principales: “...que la sociedad es un resultado, un producto, más que una suma, de sus factores-hombres (...) En cuanto al símil del progreso social y a la evolución del organismo animal (...) lejos está de ser absoluto. En los organismos animales hay agregación íntima de partes o colonias de elementos vitales, que viven una misma vida individual conjunta y siguen una misma suerte; en las sociedades humanas hay tan solo aglomeración de elementos, cada uno de los cuales se desarrolla, se reproduce y muere con relativa independencia, cada uno de los cuales vive una vida individual” (Bunge, 1928 III: 31). Pero, de este modo, pese a sus intenciones declaradas, apenas alcanzaba a esbozar un organicismo con impronta individualista, pero organicismo al fin. En este orden de ideas, cabe advertir que, en sus obras, si bien predominan las mismas metáforas médicas que las empleadas en la conferencia de Francisco Ramos Mejía (por ejemplo, “escalpelo”), se encuentran bastante repartidas con otras de distintos tipos (principalmente metáforas de tipo caminero, teológico-mitológico, náutico y bélico).

(13) En este orden de ideas, Oscar Terán advierte que, no obstante la explícita adhesión de Bunge al postulado agnóstico del pensamiento spenceriano, “...la incrustación de un núcleo espiritualista en el interior del credo positivista” (Terán, 2008: 141), resulta reveladora de “...vacilaciones y matices derivados de su manera de poner en práctica el positivismo” (Terán, 2008: 144).

En cuanto a la noción del término “espíritu” que manejaba, se refiere en principio a la de *volkgeist* o *espíritu del pueblo*, propia del nacionalismo romántico alemán, y consistente en la atribución a cada pueblo de ciertos *rasgos comunes e inmutables* a lo largo de su historia, que conformarían su *carácter*. En ese sentido, suele hablar del carácter del pueblo refiriéndose al “...*modus operandi* de su espíritu” <sup>(14)</sup>. Es decir que el *espíritu* de un pueblo —concepto que Bunge utiliza como sinónimo de “sociedad”— se manifiesta en esos *rasgos comunes e inmutables* que definen su *carácter*. Al respecto, afirmaba: “Cada pueblo posee un espíritu que dota de vida a sus instituciones...” (Bunge, 1901: 4), es decir que en ese ente inmaterial e inmutable que define a cada *pueblo/sociedad* (el espíritu) se hallaría contenida la vida que se transmite a la materia (las instituciones).

Pero, según se advierte, así como Bunge empleaba indistintamente los conceptos de “pueblo” y de “sociedad”, lo mismo haría con los de “espíritu” y de “alma”, en los que quedaban englobados los caracteres inmutables que definen a cada *pueblo/sociedad*, y que los distinguen de otros: “La historia demuestra hasta la saciedad que las naciones se forman paulatinamente; que adquieren un alma, un carácter nacional que perdura a través del tiempo; que las imposiciones de la fuerza ni destruyen ni crean nacionalidades” (Bunge, 1903: 164-165). Este desplazamiento de la noción de “espíritu del pueblo” a la de “alma de la sociedad” tendrá consecuencias pragmáticas, pues pondrá en evidencia la emergencia de un pensamiento atravesado por la “...tensión ideológica entre el positivismo socio-darwiniano, algunas entonaciones decadentistas y nociones nacionalistas cuando no de solidaridad humanista enraizadas en última instancia en un fondo de cultura católica” (Terán, 2008: 169) <sup>(15)</sup>. La expresión metafórica “alma de la sociedad” —mucho más próxima a la tradición cultural de la religión dominante y, en cualquier caso, llena de significados diferentes al del *volkgeist* romántico—, dará cuenta de esa tensión, en su discurso, entre el positivismo y aquel “fondo de cultura católica” que explícitamente —como se verá más adelante— deseaba dejar atrás, pero del que, en cuanto formaba parte importante

(14) Según refiere Bunge, Puchta lo conceptuó como una fuerza hasta cierto punto independiente de los individuos que componen la colectividad. Para Puchta, toda sociedad es un organismo que posee un espíritu colectivo, que crea espontáneamente las costumbres y, con ellas, el derecho consuetudinario (Bunge, 1915: 140-141).

(15) No obstante lo dicho, se advierten ciertas derivas en la utilización, por parte de Bunge, de la noción de “alma”, referida a la sociedad o, más precisamente, a las instituciones educativas. Así, cuando describe las tres universidades existentes por entonces, en nuestro país (la de Buenos Aires, la de Córdoba y la de La Plata), sostiene: “Si la Universidad cordobesa constituye el alma de la cultura del interior y la bonaerense de la cultura de la capital, la platense significa una nueva fracción o forma de la psiquis argentina” (Bunge, 1928, II: 210). De esta manera, el empleo del término “alma”, en directa asociación con el concepto colectivo de “psiquis argentina”, sugiere aquí otro tipo de significado, próximo al utilizado en la Grecia antigua (*psyche*) para definir el principio que otorga identidad y permanencia a la vida psíquica individual. En este sentido, Bunge señalaba, más adelante: “El alma humana es una, una en todas sus facultades, una en todas sus fases e idiosincrasia; dividirla es intentar lo imposible. Sensibilidad, inteligencia, voluntad y hasta instinto constituyen partes íntimamente combinadas de un todo absoluto” (Bunge, 1928, III: 71).



del sustrato metafísico subyacente, no podía escapar. Ese “fondo de cultura católica” que se expresaba también en el recurso a citas de autoridad de figuras emblemáticas de la fe católica, como la del fundador de la Compañía de Jesús, San Ignacio de Loyola <sup>(16)</sup>.

Es que, aunque, según la visión de Bunge, la interacción de factores éticos y ambientales resultantes de las negativas influencias españolas, indígenas y negras era el principal problema que afectaba a las sociedades hispanoamericanas (entre ellas, la argentina) <sup>(17)</sup>, la persistencia de ese “fondo de cultura católica” era una de las cuestiones fundamentales que el país debía enfrentar si quería progresar, y la inexistencia de un sistema de creencias que lo reemplazara se presentaba como un grave inconveniente. Al respecto, su diagnóstico pesimista sobre el presente y el futuro nacional —que se ponía en evidencia en el empleo de las ya mencionadas metáforas de la “autopsia” y el “forense”— “...extrae (...) sus notas sombrías de un panorama que muestra (...) una crisis de creencias o de ideas-fuerza que puedan sustituir a las de una religión en retirada...” (Terán, 2008: 183).

#### IV. EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN

En cuanto al aporte de la educación al progreso del país, Bunge consideraba que “...coopera a formar los órganos, o sea los agentes especiales: médicos, abogados, ingenieros, artistas, sacerdotes, profesores, artesanos, y demás ramos en que se ejercita la capacidad humana, que cada día, en virtud del progreso, aumentan, se dividen y subdividen” (Bunge, 1928, III: 77). De ello se infiere que, en tanto se esperaba que cooperara a la formación de los órganos que formaban parte del organismo social, el sistema educativo debía resultar teleológicamente adecuado al proyecto histórico del *pueblo-sociedad* argentino. Pero, al mismo tiempo, no debía olvidarse que, además del *espíritu-alma* de cada *pueblo-sociedad*, característico, inimitable e intransferible, siempre existe un *espíritu del siglo*, que constituye un *rasgo común* a todos los *pueblos-sociedades* a las que toca atravesar simultáneamente una época, y que en la edad contemporánea era para Bunge la “...tendencia a reformar, basada en consideraciones económicas” (Bunge, 1928, III: 110) <sup>(18)</sup>. Es decir que “...la economía, o sea la mayor producción y

---

(16) En efecto, en una curiosa y poco feliz comparación, Bunge evocaba una frase en la que san Ignacio de Loyola equiparaba a la mujer con el demonio (“Son fuertes de grado y débiles por fuerza” [Bunge, 1928, III: 153]), para referirse a los degenerados, una de las categorías que utilizaba para clasificar a los anormales.

(17) Bunge consideraba que en la psicología hispanoamericana se advertía la lucha entre las fuerzas ilustradas, conscientes, europeas y blancas y los instintos irracionales unidos a la tierra salvaje y a los sentimientos masivos del pueblo bajo, nativo, indio, negro y mestizo.

(18) En cambio, por ejemplo, caracterizaba al espíritu del siglo de la Edad Media como un espíritu de dogma y servidumbre (Bunge, 1928, III: 82).

conservación de la riqueza, es el pensamiento fundamental de la presente revolución universal de la educación” (Bunge, 1928, I: 110) <sup>(19)</sup>.

Así, entonces, en relación con esa adecuación y en particular respecto de los *rasgos comunes e inmutables* que —como se ha visto— definen el *carácter* del pueblo-sociedad, Bunge afirmaba que la educación era el “...único medio de perfeccionarlos, vale decir, de mejorar las condiciones de herencia y de medio ambiente...” (Bunge, 1928, II: 12-13) <sup>(20)</sup>. En síntesis, que lo máximo que podía pretender la educación era perfeccionar esos *rasgos comunes e inmutables*, ese sustrato metafísico subyacente, mas nunca modificarlos. Sin embargo, y teniendo en cuenta esa limitación, debía también prestar atención al *rasgo común* que el *pueblo-sociedad* argentino compartía con todos los *pueblos-sociedades* contemporáneos, o sea la *tendencia a reformar, basada en consideraciones económicas*.

Así, con el perfeccionamiento de los *rasgos* característicos del *espíritu-alma* del *pueblo-sociedad* argentino, y con el desarrollo del *espíritu del siglo* consistente en la *tendencia a reformar basada en consideraciones económicas* como objetivos de la educación, Bunge explicaba también quiénes debían ser los receptores de aquella. En este sentido, sostenía que al encauzamiento del impulso de aspirar <sup>(21)</sup> “...deben dirigirse, por tanto, los más grandes esfuerzos de la educación...” (Bunge, 1928, III: 32-33), aunque tomando en consideración que, aun dentro de una misma raza, dicha facultad es distinta en cada uno de los individuos. Por eso, tampoco debía pretenderse que todos se desarrollaran de igual manera, y, en consecuencia, habría una educación superior para los que poseyeran el impulso de aspirar, y otra, inferior, para quienes no lo poseyeran: “Por eso debe el pedagogo intentar el mejor conocimiento de la idiosincrasia de sus alumnos, y debe dirigirlos teniendo en cuenta el bien del individuo y de la sociedad. De tal manera se presenta el alto ideal del progreso en la educación, ideal que requiere ser sentido antes que explicado” (Bunge, 1928, III: 33). En este orden de ideas, y toda vez que —como hemos adelantado— correspondía al varón la facultad de aspirar, y a la mujer, la de conservar la especie, la educación superior debía ser impartida a los varones que poseyeran el impulso de aspirar, y la inferior, a los que no la poseyeran, a las mujeres y a los “anormales” <sup>(22)</sup>.

(19) A continuación, pasa a ejemplificar la manera en la que, de acuerdo con el respectivo *espíritu-alma* de cada país, se pone en práctica este espíritu del siglo, orientado a la mayor producción y conservación posible de la riqueza, en los que considera los principales sistemas educativos, o sea los de Francia, Inglaterra y Alemania.

(20) El carácter de un pueblo, a su vez, puede ser fuerte o débil, bueno o malo.

(21) Definitivo del hombre como especie, pero especialmente característico del hombre contemporáneo, volcado al progreso económico.

(22) El cap. VII del libro III de *La educación. Tratado general de pedagogía* se encuentra enteramente dedicado a “la educación de los anormales”, a los que Bunge divide en tres categorías: infrahombres (locos, imbéciles, idiotas, cretinos), degenerados medios (degenerados comúnmente llamados “superiores”, atrasados, neurasténicos) y superhombres (hombres de genio). Para todos ellos recomienda una educación apropiada, física, moral e intelectual, con el objetivo de: 1. prevenir el delito; 2. utilizar su

Dada esa facultad innata de conservar la especie, la educación femenina abarcaría primordialmente el aprendizaje de tareas domésticas, como el manejo de la servidumbre, la costura, la cocina y los deberes morales para con el marido. No obstante ello, como concesión al feminismo de su tiempo, y ante la necesidad de ajustarse al *espíritu de la época*, Bunge aceptaría una excepción en el ámbito de la educación universitaria: "...el espíritu moderno de la educación de la mujer obedece a una necesidad económica, así como el antiguo se supeditara al doble influjo de la galantería y del ascetismo. Si la mujer tiene aptitudes para algo más que para regentar su hogar, bienvenidas sean esas aptitudes en provecho de la economía de las sociedades" (Bunge, 1904: 57).

Que tuviera esas aptitudes, sin embargo, parecía dudoso. La historia demostraba que "...en las especies humanas ha habido hombres de genio, mas solo mujeres de talento" (Bunge, 1928, III: 119). Pero ese era otro tema, y su solución pasaba por otro lado. La libertad de estudios debía encontrarse garantizada, y, "si la mujer ha de ser excluida por inepta del ejercicio de esta o de aquella profesión, la excluirá el desdén público, sin necesidad de la intromisión del Estado, que podría perjudicarla en sus derechos y deberes y entorpecer el fecundo fenómeno de la mejor división del trabajo social..." (Bunge, 1928, III: 119).

Definidos los *órganos funcionales* receptores del sistema educativo, y determinado también el tipo de educación que tenía que recibir cada uno para que pudiera cumplir adecuadamente la función a la que el *espíritu de la época* guiaba al *pueblo-sociedad* argentino, restaba resolver otro problema: el de los *rasgos comunes e inmutables* que formaban el sustrato metafísico subyacente, y hacían inconveniente la imitación en materia pedagógica y previsiblemente ineficaz cualquier institución exitosa en un país extranjero para contagiar su espíritu a un medio ambiente social distinto al propio (Bunge, 1901: 4). En efecto, si "...cada Individuo, por un evidente fenómeno recíproco de psicología colectiva, es tipificado y modelado por su Sociedad-medio (...) los hombres forman el alma de su Sociedad, y la Sociedad forma el alma de sus hombres" (Bunge, 1901: 328), la imitación de un sistema educativo foráneo resultaría infructuosa, pues significaría la aplicación de una forma o materia que, exitosa en su lugar de origen, desvinculada del *espíritu-alma* que la animara en el *pueblo-sociedad* en el que surgiera y se desarrollara, sería ineficaz para obtener resultados igualmente exitosos. Esos organismos —los sistemas educativos—, activos y vitales en Alemania, Francia o Inglaterra, serían, fuera de sus fronteras, cuerpos muertos sobre los cuales solo podría practicarse una autopsia.

---

escasa capacidad; 3. proporcionar datos a la pedagogía normal; 4. separar de las escuelas de educandos sanos elementos malsanos e ineducables por los medios usuales y comunes.

El siguiente ejemplo, en el que se alude a la cuestión de los estudios clásicos en los diferentes países, resulta suficientemente ilustrativo:

“Luego es ilógico, contra la verdadera naturaleza de las cosas, estudiar la cuestión de las letras clásicas de un modo genérico, sin haber tratado de dilucidar antes el espíritu que anima su enseñanza en Alemania, en Francia, en Inglaterra, en Italia y en España (...) No lo agita el mismo soplo de vida en Oxford, que en Berlín, que en París, que en Roma, pues en cada lugar posee una especial índole, en una palabra: *un espíritu*” (Bunge, 1901: 190-191).

El problema era que, a la vez que resultaba inútil la imitación, en el *espíritu-alma* del *pueblo-sociedad* argentino persistía la religión católica como parte del sustrato metafísico subyacente, y eso era un obstáculo para proyectar un futuro para el *organismo psíquico*. Por eso, Bunge rechazaba la introducción de la educación religiosa en las escuelas públicas y acusaba a la enseñanza católica tradicional de “...fomentar la ignorancia y la intransigencia y de corromper interesadamente el criterio y el corazón”, como de llevar al seno de la escuela “...agrias luchas religiosas” (Bunge, 1928, II: 85) <sup>(23)</sup>. Al respecto, advertía que “...entregar por completo la educación a la Iglesia presentaría un gravísimo inconveniente que nadie puede desconocer: el divorcio entre la enseñanza y la ciencia” (Bunge, 1928, I: 159). No era aconsejable promover una educación acorde a los *rasgos comunes e inmutables* que expresaban el *espíritu-alma* del *pueblo-sociedad*, pues contribuiría no a su mejoramiento, sino a su empeoramiento.

Sin embargo, y en cuanto eran los hombres los que formaban el *alma* de su sociedad, y la sociedad el *alma* de sus hombres, y siendo que el *alma* de la sociedad argentina estaba tallada en el molde del catolicismo, el discurso de Bunge tampoco escaparía a esa influencia. Marc Angenot define como “ideologema” la estructura profunda ideológica sobre la que se apoya un enunciado (di Stefano, 35: 2006), y en el enunciado bungeano serán metáforas asociadas al catolicismo y a la iglesia católica las que, quizás a su pesar, darán forma a ese ideologema.

Al respecto, no solo se trata de que se refiriera al *alma* del *pueblo-sociedad* argentino, sino también, por ejemplo, de su apelación a la metáfora del *sacerdocio* para caracterizar la profesión de enseñar. En esa línea, el autor consideraba positivo que esa profesión fuera desempeñada como un *sacerdocio* docente *full-time* —inspirado en el modelo pastoral católico—

---

(23) En las antípodas de quien le encargó su informe sobre educación, el ministro Magnasco, que afirmaba la necesidad de reformar el sistema educativo y poner a Dios en las escuelas. En este orden de ideas, durante su gestión se implementó un nuevo reglamento para las escuelas primarias comunes estatales, en el que se establecía que, de acuerdo con la ley 1420, se impartiría enseñanza religiosa en los edificios escolares, aunque fuera del horario escolar y no por parte de los mismos maestros, sino de los ministros del culto. Esta reforma, que no conformó a la jerarquía católica, se dio en un contexto en el que el presidente Roca, consciente del prestigio creciente de las ideas religiosas y espiritualistas, buscaba el apoyo de la Iglesia a su Gobierno.

que exigía “...vocación y hasta sacrificio (...) Absorbe todos los ideales y todos los minutos de la vida (...) la práctica de la enseñanza requiere también consagrarse completamente a ella, en todos los momentos, en todas las preocupaciones...” (Bunge, 1928, III: 49). Los beneficios de desempeñar la tarea docente como un *sacerdocio full-time* eran de tal magnitud para la sociedad que, incluso, se permitía recordar que en las antiguas universidades inglesas se exigía el celibato de los profesores (Bunge, 1928, III: 52). Lo que se infiere de una manera transparente de estas afirmaciones es que, para que la educación fuera de calidad, no solo era conveniente que los profesores no tuvieran otras ocupaciones profesionales, sino, incluso, que tampoco tuvieran preocupaciones personales o familiares. Por más que como positivista deplorara explícitamente esa *religión en retirada* que insistía en expresarse como manifestación externa de los *rasgos inmutables* que definían el *espíritu-alma* de este *pueblo-sociedad*, en las metáforas que empleaba se le imponía la influencia del ideologema católico subyacente.

Ideologema que también se imponía cuando, como señalamos, se respaldaba en el pensamiento de san Ignacio de Loyola para justificar algunas de sus más discutibles ideas<sup>(24)</sup>, o cuando, de un modo contradictorio y probablemente con intención compensatoria, destacaba el “genio masculino”, acompañado de ciertas “virtudes femeninas”, del fundador del cristianismo: “Hubo un hombre en Galilea, tan completo, tan poderoso, que, si bien nació en un establo, se llamó Hijo de Dios (...) poseyó la humildad de todas las esposas, la ternura de todas las madres y la castidad de todas las vírgenes” (Bunge, 1928, III: 167). Esta síntesis entre “genio masculino” y “virtudes femeninas”, que atribuía a alguien tan importante como el hombre Dios Jesucristo, si, por un lado, no se apartaba de la mirada patriarcal tradicional en virtud de la cual entendía que en la especie humana al hombre le competía la facultad de “aspirar”, y a la mujer, la de “conservar”, contribuía, por otro, a una salida hacia adelante, tal como destacamos al aludir a su opinión acerca de la conveniencia de la educación universitaria femenina, con fundamento en el *espíritu moderno de la educación*.

Pero, además, en la invocación a Jesucristo, y en línea con el *operativo de espiritualización del positivismo* al que alude Terán, Bunge no valoraba todas las religiones cristianas de un modo igualmente negativo a la católica, que formaba parte de los *rasgos inmutables* que definían el *espíritu-alma* de este *pueblo-sociedad*. En este sentido, cuando analizaba el sistema educativo alemán —su preferido—, sostenía: “Aun la religión, tan menospreciada, tan falsificada en los países latinos, es, siempre que no represente fanatismo, alimento fecundante para la elevación moral e intelectual del pueblo, vale decir, para la pacífica evolución de la riqueza” (Bunge, 1928, I: 115). Y en

---

(24) Sobre las vacilaciones de Bunge entre el agnosticismo spenceriano y la inclusión de motivos espiritualistas en el positivismo, ver Terán, 2008: 144.

virtud de esta bienhechora influencia, consideraba “...resorte importantísimo de la educación moderna el Cristianismo, religión de piedad, religión de consuelo” (Bunge, 1928, II: 97). Al respecto, afirmaba que “...ninguna ética es más adecuada para fortalecer el ánimo del niño para su mejor proceso de crecimiento”, y que “los sentimientos cristianos que se le inculquen en la escuela no serán obstáculo a su libertad de pensamiento en su continuo contacto con la contradicción” (Bunge, 1928, II: 98).

Queda claro que lo que el discurso explícito del autor ponderaba de algunas religiones cristianas era su papel en el fortalecimiento ético de los educandos. Con una lógica instrumental, creía que la formación en esos valores sería garantía de la *pacífica evolución de la riqueza*, vale decir, del mejor funcionamiento del sistema económico. Lo que Bunge observaba en la enseñanza cristiana impartida en Alemania y en Gran Bretaña, y que le parecía tan positivo en comparación con la enseñanza católica era que, en vez de las *agrias luchas religiosas* derivadas de una dogmática educación escolástica que invocaba como finalidad la “salvación del alma”, el sistema interconfesional alemán y anglosajón “...difunde una generosa y sencilla moral cristiana benéfica al progreso; evita en las escuelas las amarguras de las discusiones políticoreligiosas; purifica el (...) concepto de la religión, sometiendo sus defectos a crítica filosófica, mas no política; patrocina el respeto de las creencias, que es el mejor fundamento de la dignidad humana...” (Bunge, 1928, II: 85). En efecto, si en el alemán “...ese espíritu vivamente idealista, metafísico, panteísta, es el supremo estímulo de su cerebro y el soplo de su ciencia vencedora” (Bunge, 1928, I: 117), en el inglés, “...el espíritu puritano y el espíritu positivo (...) operan en armonía, colaboran en la obra colectiva y forman el espíritu del pueblo (...) El puritanismo positivo inglés representa, por ende, un doble beneficio: de cohesión social y de potencia internacional” (Bunge, 1928, II: 108). Y concluía: “Podrá no ser buena la moral inglesa, pero ningún inglés ha de olvidar que es útil” (Bunge, 1928, II: 108).

Pero —como hemos sostenido reiteradamente— el sistema panteísta alemán y el interconfesional británico eran inimitables, pues ambos habían sido eficaces para perfeccionar los *rasgos* que ya constituían el *espíritu/alma* de esos *pueblos/ sociedades*, y para volverlos aptos para actuar según lo requería el *espíritu del siglo*, mas no lo serían para hacer lo propio con los de otros. El *espíritu del pueblo-alma* de una institución educativa no puede transferirse a un *pueblo-sociedad* distinto de aquel en el que aparece y se desarrolla, porque el *espíritu del pueblo-alma* de una institución educativa exitosa se deriva del de aquel *pueblo-sociedad*. ¿Qué intentar, entonces, para que la educación en la Argentina se desarrollara de conformidad con el *espíritu del siglo*, orientado a la economía y tendiente a la mayor producción y conservación de la riqueza? No obstante que, en su discurso explícito, Bunge afirmaba que la educación, para no instalar el divorcio entre enseñanza y

ciencia, debía siempre prescindir de la Iglesia católica, la clave parecía estar, en la Argentina, en la integración de alguna otra forma de religiosidad que tomara como fermento ese *fondo de cultura católica* al que se refiere Terán.

## V. LA RELIGIÓN DE LA PATRIA

Cuando Delfina Bunge se casó el 21 de abril de 1910 con el escritor nacionalista Manuel Gálvez, ya este admiraba profundamente, a pesar de sus diferencias, a quien se convertiría en su cuñado. Lo había conocido en 1903 y, en gran medida debido al impacto que le había provocado la lectura de *La educación* (originalmente publicado ese mismo año), afirmaba de Carlos Octavio que “su prestigio era tan grande por entonces, que pocos escritores argentinos lo han tenido semejante. Cuando se hablaba de él, no era raro oír aquella palabra que suele reservarse para los elegidos: genial” (Gálvez: 1944: 294).

Gálvez, antipositivista y católico, caracterizaba a Bunge como un liberal, e incluso “...‘anticlerical’ si no fuese que esta palabra implica ideas de persecución, de que él, espíritu libre, y respetuoso, por consiguiente, de la ajena libertad, no era capaz” (Gálvez, 1944: 303-304). Además, señalaba: “Con la pluma en la mano resultaba un conservador al modo de los ingleses, y, como tal, contemporizador con la Iglesia” (Gálvez, 1944: 304). Para terminar, recordaba que, “...a pesar de su liberalismo, no le hubiera gustado —así lo dijo alguna vez— que sus hermanas no practicaran el culto católico” (Gálvez, 1944: 304).

Pero, completando la semblanza, quizás lo más revelador sea una anécdota personal que Gálvez, con el indisimulado regocijo de quien en el arrepentimiento del otro por sus acciones pasadas ve confirmado el valor de verdad de su propio pensamiento, no se privaría de contar: la del retorno de Bunge, 20 días antes de su muerte, a la fe católica.

Al respecto, comenzaba por recordar una conversación algo anterior con Delfina, en la que el autor de *Nuestra América* le habría confesado lo siguiente:

“...que él era un poco místico en el fondo; que antes de dormirse, por pura costumbre, rezaba el padrenuestro y el credo; que creía en todas las cosas ‘absurdas’ que creíamos los católicos, pues no le era posible deshacerse así no más de los siglos de cristianismo que llevaba encima; que no había encontrado nada con que reemplazar todo eso, y que, cuando estuviera en peligro de muerte, se confesaría y comulgaría (...) ‘Creo tanto como tú. Soy tan religioso como tú. Si no creo en eso, ¿en qué voy a creer?’” (Gálvez, 1944: 305).

Para luego, en relación con esta inquietud religiosa de última hora, describir en detalle las visitas que le realizó el obispo de La Plata, monseñor Juan Nepomuceno Terrero, en cuyo transcurso Bunge se habría confesado, comulgado y recibido la extremaunción. Asimismo, se referiría a su desazón, por esos días, en torno a la posibilidad de haber atacado al catolicismo en sus libros (Gálvez, 1944: 306). Pero, como hemos visto, estas preocupaciones que ahora lo atormentaban a nivel personal no eran nuevas, solo que antes lo inquietaban únicamente en términos sociales. Bunge deploraba que el positivismo y las ciencias hubieran arrasado con las antiguas concepciones metafísicas sin reemplazarlas por otras nuevas, pues de ello se derivaba un debilitamiento de los factores psicológicos de la nacionalidad, que atentaba contra el progreso del país. En definitiva, tanto en su discurso explícito como en los juegos metafóricos que venía empleando desde hacía años se ponía en evidencia su percepción sobre el origen común y el destino que él compartía con el *pueblo-sociedad* argentino del que formaba parte: el marcado por *siglos de cristianismo que llevaba encima* y de los que *no le era posible deshacerse*, porque *no había encontrado nada con qué reemplazar todo eso*. “¿Qué ética nueva substituirá la vieja ética social?”, se había preguntado tiempo antes, y se había autocontestado, desconsolado, recurriendo a una metáfora astronómica, en juego con una teológica:

“Este es el punto obscuro de mi cosmos. Ni los más poderosos telescopios de los astrónomos han podido penetrar en ese hueco que forma una inmensa mancha negra e insondable al pie de la Cruz del Sur, llamado el Saco de Carbón. Pues yo tengo también en la esfera de mi pensamiento un saco de Carbón que todavía no pueden sondar mis telescopios. Está al pie de la Cruz del Gólgota” (Bunge, 1928, III: 178).

El ámbito de las vivencias personales y de las relaciones familiares se volvía en los días finales mero reflejo de un proceso que había comenzado en su pensamiento y en el país algo antes, en la década de 1890, con la fractura del consenso sobre la concepción hegemónica de la nación, liberal y cosmopolita, y la aparición de grupos que comenzaban a asumir de manera activa la defensa de una concepción esencialista y excluyente de aquella (Bertoni, 2001: 166) <sup>(25)</sup>.

En este contexto, tempranamente comenzó a articularse un discurso antiliberal que postulaba la existencia de una estrecha relación entre religión católica y patria, evidenciada para quienes lo enunciaban en el catolicismo de los próceres más importantes —especialmente Belgrano—, en la tradicional devoción católica de la sociedad argentina y en la inspiración

---

(25) Estos grupos, entre cuyos dirigentes se destacaban políticos católicos como Indalecio Gómez y Marco Avellaneda, postulaban “...la necesaria correspondencia entre la nación y un modelo cultural unitario, expresado en la existencia de una lengua, una tradición y una cultura exclusivas, que eran manifestaciones del espíritu o alma nacional” (Bertoni, 2009: 49-50).



católica de la Constitución Nacional Argentina, que, según ellos, justificaba la consagración de dicha religión como “religión oficial” o “religión de estado” <sup>(26)</sup>. Al respecto, las publicaciones clericales se respaldaban en aquel movimiento patriótico para identificar el *carácter* nacional con el principio moral de una religión católica indisolublemente unida al pasado patrio. A esta identificación entre religión y patria, que tanto preocupaba a Bunge, se refería el diputado Emilio Gouchon cuando, en oportunidad de un debate parlamentario en torno al lugar donde debía emplazarse el monumento a Giuseppe Garibaldi, caracterizaba a los legisladores católicos como papistas y antiliberales. A dichos diputados —que proponían reservar el centro de la ciudad para las estatuas a próceres nacionales, y autorizar la del héroe italiano en el lugar destinado a extranjeros ilustres del Parque Tres de Febrero— los acusaba de oponerse a los principios constitucionales por querer “...dividir la ciudad en parte sagrada y en parte profana” (Bertoni, 2001: 299-300). En la misma línea que esos diputados, el *prior* del convento de Santo Domingo, fray Modesto Becco, había pronunciado en 1898, en homenaje a los héroes de la Reconquista de 1806, una “oración patriótica” ante las autoridades nacionales y municipales. Asimismo, también a partir de 1898, la incorporación al Ejército de capellanes militares había dado por resultado una acción sacerdotal militante, que se desplegaba en ceremonias colectivas en las que se bendecían banderas y armas, y se celebraban misas y comuniones conjuntas.

Era la respuesta de la Iglesia a lo que comenzaba a conformarse como un “nacionalismo de tradición laica” en virtud del cual, en 1893, y al tiempo que los católicos realizaban su peregrinación religiosa a Luján, los estudiantes de la Universidad de Buenos Aires y de la de Córdoba organizaban una peregrinación patriótica a la provincia de Tucumán para celebrar el 9 de Julio en la casa histórica, en el ámbito donde se había jurado la Independencia <sup>(27)</sup>. El diario *La Prensa* aleccionaba a los peregrinos de un modo en el que se ponía en evidencia que el objetivo de este tipo de eventos era que los participantes percibieran la existencia de un nexo místico entre religión y patriotismo: “Que vayan esos jóvenes animosos y patriotas a visitar el teatro de nuestras glorias y a inspirarse en el recuerdo de la acción heroica de nuestros patriotas y a rendir culto al patriotismo” (Bertoni, 2001: 276).

La diferencia entre el nexo místico que defendían los católicos y el que proponía este “nacionalismo de tradición laica” radicaba en que, mientras,

---

(26) Sobre dicha relación, en 1880, Santiago Estrada, hermano del dirigente católico José Manuel Estrada, había publicado un manual para la enseñanza primaria, denominado *Catecismo de historia argentina*. Ya la elección del título revelaba no solo la perspectiva religiosa del autor, sino también —y esto es lo más importante— el modo en que comenzaría a encararse el estudio de la historia argentina, análogo al empleado para dar a conocer las verdades de la fe.

(27) Será Ricardo Rojas quien, unos años después, aludirá a la existencia en Argentina de un nacionalismo “por tradición laico y democrático” (Rojas, 1922: 60), y se referirá a un culto de las tradiciones. Rojas también consagrará a José de San Martín como el Santo de la Espada.

en el primero, la tradición religiosa católica formaba parte sustancial de los *rasgos comunes e inmutables* que constituían la nacionalidad, en el segundo, la devoción religiosa sacaba provecho de aquella tradición, pero se desplazaba hacia la patria y los símbolos patrióticos, ignorando a Dios, Jesucristo, los santos y todo lo que tuviera que ver con la religión formal. En este orden de ideas, Joaquín V. González relacionaba estas asociaciones y peregrinaciones con la insatisfacción de los jóvenes por no ver colmadas sus necesidades patrióticas en los colegios, y, en un sentido devocional, reclamaba de las instituciones educativas “...que el alumno (...) al recordar la escuela sienta renacer en la mente las imágenes amadas de la patria y del maestro que en el culto lo educara” (González, 1935: 259-262). Belisario Roldán, cuando en 1894 se discutía la construcción de un panteón nacional, se referiría a dicho lugar como el sitio en el que todas las almas se abrazarían en un mismo altar (Bertoni, 2001: 287). Algo más tarde, en el comienzo del debate de un proyecto para expropiar un terreno aledaño a la casa histórica, y para construir allí una plazoleta semicircular en cuyo centro quedaría emplazada dicha casa, el diario *La Prensa* expresaba que se trataba de “...conservar uno de los raros vestigios que van quedando de la época más grande de nuestra historia y destinada a ser el santuario donde el patriotismo de las jóvenes generaciones vaya buscando su inspiración y fortaleza” (Bertoni, 2001: 280).

Fue precisamente en un *culto al patriotismo* exento de religión, con *altares* y *santuarios* laicos, donde Bunge buscó, por lo menos en términos sociales, el reemplazo para ese *culto católico* felizmente en retirada <sup>(28)</sup>. En ese sentido, debe pensarse su definición del “hombre de genio” como un *dios que se crea a sí mismo* (Bunge, 1928, III: 171), y, correlativamente, la justificación, por su parte, de un *culto al héroe* y *al heroísmo* (Bunge, 1928, III: 172), una de las formas en las que se manifestaba ese *dios que se crea a sí mismo*, y que no era en realidad un dios, sino un hombre, más exactamente un “hombre de genio”.

Asimismo, agregando nuevos elementos devocionales a la “religión patriótica”, advertía: “Un ciudadano sin ideales carecerá de estímulos patrióticos. Y es el culto del idioma, de las letras y la historia nacional lo que mayormente forma los ideales del buen ciudadano” (Bunge, 1928, III: 74). Y en 1910, en un libro de texto para escuelas primarias denominado *Nuestra patria*, apuntaba de manera directa a la creación de un *culto patriótico* capaz de formar los ideales de los futuros buenos ciudadanos. Allí, retomando la noción de *alma del pueblo*, afirmaba que “...la mejor expresión de esta alma es el patrio idioma”, e identificaba el culto al patriotismo con el culto al idioma, en el caso argentino, al castellano (Bunge, 1910a: 450). Profundizando un poco más, sostenía que “...el culto de la patria es el culto de lo mejor de nosotros mismos...” (Bunge, 1910b: 470), y que ese culto, expresado en amor,

(28) Al parecer, si se da crédito al relato de Gálvez, la posibilidad de hallar ese reemplazo en términos personales se le habría vuelto bastante más esquivada.

requería de cada individuo una actitud de servicio, a través del respeto a la ley y el trabajo disciplinado, como el de un soldado que marcha al campo de batalla.

Estos juegos metafóricos permiten advertir de qué modo la relación personal entre la familia Bunge y un escritor nacionalista católico como Gálvez marcha al mismo paso que la transformación del discurso positivista de Carlos Octavio, que, en un último escalón, se verá ya sobrecargado de una metafórica “religiosa” o “teológica” encaminada a la justificación de un *culto* patriótico, y de una “marcial” o “militar” dirigida al mismo objetivo.

## VI. CONCLUSIÓN

Quizás donde mejor haya plasmado Bunge lo que esperaba de este *culto patriótico* exento de religión sea en un texto titulado *El hombre sin patria*, en el que el autor-narrador cuenta cómo, convocado a desempeñarse como abogado de un anarquista acusado de intentar lanzar dinamita en una iglesia llena de fieles, se propuso defenderlo, más que de la acusación, de sus *malas ideas*. A tales efectos, recuerda que lo que hizo fue preguntarle por su patria, a lo que el anarquista habría respondido no tener ni patria ni Dios. Esta respuesta, representativa del ideario libertario clásico, fue aprovechada por el abogado, según el narrador, para diferenciar los dos conceptos autoritarios (dios y patria) que el anarquismo (y el anarquista) procuraba equiparar: “¿Negarías acaso la existencia de la República Argentina, como niegas la de Dios?”, habría exhortado al *hombre sin patria*, a quien luego enseñaría “...lo que había sido, lo que era y lo que debía ser la patria” (Bunge, 1910c: 462-468). Indiferente a la idea de dios, y tan ateo como el anarquista, el hombre de ley buscaba diferenciar las devociones que el anarquista equiparaba. Se desentendía de la idea de dios, al tiempo que reafirmaba la de patria.

La historia no termina ahí, sino algo después, cuando el abogado, en oportunidad de la impresión de su nuevo libro, se dirige a los talleres de una imprenta para dar instrucciones al regente. En este ámbito, tan identificado con el sindicalismo de fines del siglo XIX y principios del XX, se encuentra con “...un hombre grueso, respirando por todos sus poros honradez, salud y buen humor”, al que cree reconocer. Pasados unos instantes, se da cuenta de que era aquel joven anarquista, que, convertido en próspero empresario, “ahora era un buen ciudadano argentino y, por cierto, ¡más conservador que yo mismo!” (Bunge, 1910c: 462-468). Es entonces cuando el hombre, que también lo reconoce, le agradece por lo hecho años atrás: “¿Y sus ideas? ¡Aquello, un mal sueño de la juventud, ya estaba lejos, muy lejos (...)! ¡Usted hizo mi felicidad (...)! porque usted me enseñó a amar a la patria!” (Bunge, 1910c: 462-468).

Tenso y contradictorio final para una trayectoria intelectual y biográfica.

Por un lado, el ensayista que, en los días del centenario, renuncia al pesimismo de toda su vida y cree encontrar la solución a algunos de los graves problemas que obstaculizan el progreso económico del país, de acuerdo al *espíritu de la época*, en la implementación de otro culto, un *culto patriótico* exento de religión, que reemplace ese *rasgo común e inmutable* característico del *pueblo-sociedad* argentino que ha sido hasta ahora el viejo culto, el *culto religioso católico*. La transformación del anarquista contestatario y tira bombas en un empresario próspero y conservador es presentada como la mejor demostración de que la inmutabilidad de aquel rasgo se refiere solo a la necesidad social de creer en un ser superior, y de que —por eso— la conversión al *culto de la patria* y a la *religión del progreso* es posible.

Por otro, el hombre que, ocho años después, no puede encontrar una solución a su vida —y a su muerte— sino en la reconversión a esa fe católica tan criticada, de la que, a pesar de considerarla *absurda*, no puede desprenderse, y que tampoco puede reemplazar por otra cosa.

En la intersección entre esas dos facetas —la de ensayista y la de hombre—, en el contexto de las dos primeras décadas del siglo XX, Carlos Octavio Bunge se exhibe como puente entre dos épocas: la del auge del positivismo y la del nacimiento de un proyecto nacionalista católico, del que sería representante destacado su cuñado Manuel Gálvez.

En definitiva, como puede verse, todo quedaba en familia.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. (2007), “Aby Warburg y la ciencia sin nombre”, en *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

BERTONI, L. (2001), “Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX”, Ed. FCE, Buenos Aires.

— (2009), “¿Estado confesional o estado laico? La disputa entre libre-pensadores y católicos en el cambio del siglo XIX al XX”, en BERTONI, Lilia A. — DE PRIVITELLIO, Luciano (comps.), *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires; ps. 45-70.

BUNGE, C. O. (1901), “El espíritu de la educación”, Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional, Buenos Aires.

— (1903), “Principios de psicología individual y social”, Daniel Jorro Editor, Madrid.

— (1904), “Educación de la mujer”, Ed. Coni, Buenos Aires.

— (1905), “Nuestra América (ensayo de psicología social)”, Valerio Abeledo Editor-Librería Jurídica, Buenos Aires.

— (1910a), “Nuestra lengua”, en *Nuestra patria*, Ángel Estrada y Cía. Editores, Buenos Aires.

— (1910b), “Viva la patria”, en *Nuestra patria*, Ángel Estrada y Cía. Editores, Buenos Aires.

— (1910c), “El hombre sin patria”, en *Nuestra patria*, Ángel Estrada y Cía. Editores, Buenos Aires.

— (1915), “El derecho (ensayo de una teoría jurídica integral) Tomo I”, Librería Jurídica y Casa Editora de Valerio Abeledo, Buenos Aires.

— (1916), “El derecho (ensayo de una teoría jurídica integral) Tomo II”, Librería Jurídica y Casa Editora de Valerio Abeledo, Buenos Aires.

— (1928), “La educación. Tratado general de pedagogía”, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 3 ts.

DIDI-HUBERMAN G. (2011), “Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes”, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

DI STÉFANO, M. (2006), “La perspectiva retórica”, en DI STÉFANO, M. (coord.), *Metáforas en uso*, Ed. Biblos, Buenos Aires.

GÁLVEZ, M. (1944), “Recuerdos de la vida literaria. Amigos y maestros de mi juventud. 1900-1910”, Ed. Guillermo Kraft Ltda., Buenos Aires.

GONZÁLEZ, J. V. (1935), “Sociedades de adolescentes”, en *Problemas escolares (1894-1899)*, *Obras Completas*, vol. XIII, Buenos Aires.

MARÍ, E. (1985), “El marco jurídico”, en BIAGINI, Hugo E. (comp.), *El movimiento positivista argentino*, Ed. de Belgrano, Buenos Aires.

MIRANDA, M. — VALLEJO, G. (2006), “Sociodarwinismo y psicología de la inferioridad de los pueblos hispanoamericanos. Notas sobre el pensamiento de Carlos O. Bunge”, en *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, 1, vol. 6, Madrid.

ROJAS, R. (1922), “La restauración nacionalista”, Librería La Facultad, Buenos Aires, 2ª ed.

TERÁN, O. (1987), “Positivismo y nación en la Argentina”, Puntosur Editores, Buenos Aires.

— (2008), “Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica”, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.



# DE LA METAFÓRICA POLÍTICA LIBERAL DEL SIGLO XIX A LA METAFÓRICA POLÍTICA NACIONALISTA DEL SIGLO XX

Por Aníbal D'Auria

## I. BREVE GENEALOGÍA TERMINOLÓGICA Y CONCEPTUAL DEL NACIONALISMO

El término “nación” es históricamente muy anterior a sus derivados “nacionalista” y “nacionalismo”. Los romanos, y luego los medievales, empleaban *natío* para referirse a los diversos grupos raciales, sociales o religiosos, pero sin significación política alguna (Espósito, 2006: 272-273; Hobsbawn, 2012: 26). Al parecer, fue recién entre fines del siglo XVII y principios del XVIII, con el marqués de Boulainvilliers, que aquel sentido étnico primitivo del término *natío* tomó por primera vez un cierto sentido político (Arendt, 1994: 225; Foucault, 2000: 123 y ss.). Boulainvilliers defendía la supremacía de la aristocracia sobre el pueblo, con base en la idea de que eran dos *naciones* diferentes: la primera, descendiente de los francos vencedores; la segunda, descendiente de los viejos galos latinizados vencidos (Boulainvilliers, 1727).

Contra esa visión racista y estamental, la Revolución francesa levantó luego la idea moderna e ilustrada de la *nación* como simple unidad jurídica de ciudadanos iguales en derechos y obligaciones, sujetos a una misma ley y a una misma representación política, sin exclusiones de raza, ni de religión. Así entendida, con el famoso manifiesto de Sieyes de 1789, la *nación* pasó a ser un ideal revolucionario contra las jerarquías del *Ancien Regime* (Sieyes, 1943: 36-37). En este caso, se trata ahora de la idea de la *nación* como reconocimiento recíproco de los derechos individuales y políticos de todos los integrantes de un orden político. Este concepto de nación, claramente opuesto al de Boulainvilliers, está marcado por el pensamiento universalista de la Ilustración <sup>(1)</sup>.

---

(1) Antes de la Revolución francesa, los pensadores de la Ilustración del siglo XVIII ya empleaban el término en plural como sinónimo de “sociedades” y sin connotaciones raciales ni étnicas. Así, por ejemplo, VOLTAIRE en su *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1754) y Adam SMITH en su *The Wealth of Nations* (1776).

Ahora bien, el romanticismo pareció luego volver a oponer a ese concepto jurídico de la Ilustración una idea, digamos, culturalista de *nación*. Sin embargo, el romanticismo temprano de Johann G. Herder no resultaba incompatible con el universalismo liberal y democrático de la Ilustración. De hecho, al poner el acento en las particularidades culturales encerradas en la lengua de cada pueblo, solo resaltaba la fecundidad de lo diverso como conformación de lo universal, por encima de las autoritarias tendencias homogeneizantes del propio Iluminismo revolucionario. La idea de *volkgeist*, como Herder la desarrolla en su *Auch einer Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschen* (1774), y luego en su *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), no es antiliberal ni antidemocrática, ni mucho menos contraria al ideal universal de Humanidad; más bien parece una radicalización de los mismos principios ilustrados de progreso, autodeterminación y pluralismo, tanto individual como político.

En realidad, fue esta síntesis herderiana entre universalismo humanista y particularidad nacional, entre civilización y cultura, la que impulsó a los movimientos nacionales de la segunda mitad del siglo XIX. En el marco de la filosofía del progreso decimonónica, la conformación de los Estados nación fue asumida como un avance, un paso, un punto intermedio, hacia la unidad de todo el género humano <sup>(2)</sup>. De este modo, liberalismo y nacionalismo parecían implicarse recíprocamente en los movimientos de unidad nacional, como el mazzinismo en Italia. El elemento diferenciador e idiosincrático que aportaba el romanticismo al concepto liberal formalista se limitaba a la particularidad de las lenguas y las literaturas autóctonas.

En Argentina, esa idea liberal, a la vez ilustrada y romántica de nación, es la que tuvieron hombres como Echeverría, Alberdi, Sarmiento, Mitre... Incluso, más o menos desde 1860 hasta inicios del siglo XX, ser *mitrista*, ser *liberal* y ser *nacionalista* fueron prácticamente sinónimos en nuestro país. Esto es fácil de entender: la idea de *nación* supuesta en ese nacionalismo no era otra cosa que la unidad política y jurídica de un país cuya identidad cultural solo estaba fundada en las comunes luchas políticas pasadas contra el Estado colonial autoritario español (incluida su superviviente herencia social), y en la común aspiración a tener futura relevancia cultural, particular y específica en el concierto de todas las naciones llamadas entonces libres y civilizadas. Por lo demás, para aludir al sentimiento de amor por el país, esta idea liberal de *nación* recurría a la clásica noción de patriotismo; el término *nacionalismo* no tenía ninguna resonancia emotiva semejante, ni mucho menos ningún significado esencialista o sustancialista excluyentes de tipo religioso, racial o tradicionalista.

---

(2) Este ideal progresista era común a personalidades tan variadas ideológicamente como Friedrich Liszt, Ernest Renan, John Stuart Mill, Giuseppe Mazzini, Karl Marx, Friedrich Engels y Karl Kautsky (Hobsbawn, 2012: 22).



Sin embargo, la gran transformación última del término *nacionalismo* en un sentido contrario al liberalismo y a los ideales de la Revolución francesa tiene también, algo paradójicamente, su origen en Francia, ahora un siglo después de la Revolución de 1789. Fueron escritores antimasonicos y antisemitas, como Edouard Drumont (1844-1917), Maurice Barrés (1862-1923) y Charles Maurras (1868-1952), quienes se apropiaron del término para usarlo en un sentido excluyente y explícitamente renegado de las ideas de 1789<sup>(3)</sup>. Se trata ahora de un concepto de *nación* entendido en algún sentido esencialista o sustancialista, mucho más allá no solo del concepto jurídico-formalista ilustrado, sino también del *volgeist* herderiano expresado en la particularidad de la lengua y la literatura autóctonas. En abierta oposición al liberalismo, estos *nacionalistas* postulan criterios definitorios fuertes del *ser nacional*: la raza, la religión, la tradición o la pertenencia a un cierto partido que expresa *a priori* y excluyentemente una supuesta nacionalidad y voluntad del pueblo; en dos palabras: postulan alguna “doctrina nacional” oficial o con pretensiones de serlo, según hayan alcanzado el manejo del Estado o no. Por eso, a esto podemos denominarlo *nacionalismo doctrinario*, o *excluyente*, o *nacionalismo de los nacionalistas*. En gran medida, estos *nacionalismos* antiliberales fueron los protagonistas del trágico siglo XX.

En efecto, a partir de las primeras décadas del siglo XX, en diferentes países proliferaron estos nacionalismos antiliberales, sustancialistas, excluyentes<sup>(4)</sup>. Y, si bien estos nacionalismos suelen presentar diferencias importantes entre sí, es posible ofrecer una suerte de tipo ideal común a todos ellos, conformado por una serie de notas genéricas. Las siguientes pretenden hacer eso, lo que no significa que tales notas no puedan también hallarse en otras ideologías políticas no necesariamente nacionalistas.

*Organicismo social.* Los nacionalistas profesan una visión comunitarista de las relaciones sociales, esto es, no fundada en lazos racionales y de interés, sino en vínculos emocionales o tradicionales de pertenencia grupal. Esto va de la mano con una idea esencialista de la cultura y del “ser nacional” (la pureza de la lengua, cierta religión, muchas veces la raza). La nación es así asumida como una entidad primordial, sustancial, anterior, diferente, transpersonal y superior a la suma de sus *miembros*. Esto implica que las relaciones entre ellos son concebidas como *funciones orgánicas de un organismo superior al que pertenecen naturalmente*. No hay ni debe haber, para ellos, nada superior a la nación misma (Taguieff, en Delannoï y Taguieff, 1993: 84-91, 94-95 y 115; Birnbaun, en ídem, 1993: 183-186).

(3) El último fue quizás el más influyente en los nacionalismos del siglo XX, tanto en Europa como en Argentina y otros países de América Latina. Es innecesario nombrar acá la lista de intelectuales nacionalistas españoles, alemanes, italianos, etc., que recogieron luego las ideas de esos pioneros franceses renegados de la propia Revolución francesa.

(4) A partir de ahora me referiré a ellos con los simples términos de nacionalismo o nacionalistas.

*Autoritarismo y antiliberalismo político.* Para los nacionalistas, el Estado debe representar a la nación, no ya en términos de pluralismo ideológico o partidario en una asamblea elegida en elecciones libres y competitivas (pluralismo deliberativo que para muchos de ellos es la negación de la nación misma), sino en términos de su presumida unidad orgánica y “doctrina nacional”. En este aspecto, los nacionalistas suelen postular otras alternativas frente a la representación parlamentaria y partidocrática demoliberal: o bien la representación corporativa, o bien el culto de la personalidad de un líder o caudillo intérprete de la voluntad unitaria del pueblo o nación. O bien una combinación de ambas.

*Movimientismo.* La mistificación de la personalidad del líder nacionalista suele ir acompañada de la idea de *movimiento nacional*, entendido este como una fuerza política supuestamente por encima de mezquinos intereses de clase, de partido, o particulares en general. Hannah Arendt explica este rasgo como una inversión de la idea liberal: en vez de un Estado por encima de diversos partidos, se pretende un partido, único o hegemónico, por encima del Estado <sup>(5)</sup>.

*Interpretación decadentista de la modernidad.* Los nacionalistas tienen una interpretación decadentista de los procesos históricos modernos, tanto en general como respecto a los de su propio país en particular. Siempre se postula alguna edad de oro del pasado, idealizada como modelo de orden a restaurar (según el caso, pueden ser el Imperio romano, la Edad Media, el orden teocrático, el Sacro Imperio Germánico, la España de Felipe II, la época colonial, los tiempos de Rosas, etc.). A contramano de la optimista idea moderna del *progreso*, central tanto en el liberalismo como en el socialismo de los siglos XVIII y XIX, los nacionalistas del siglo XX se autocomprenden como restauradores de algún orden previo, tradicional. En general, expresamente o no, se apoyan en una concepción cíclica de los procesos históricos (ascenso/decadencia/ascenso/decadencia) dentro de la cual se interpreta como decadencia todo acontecimiento relacionado con la modernidad: la Reforma religiosa, la Ilustración, el liberalismo, la Revolución francesa, el laicismo, el socialismo, el anarquismo; todos estos acontecimientos son vistos como grados cada vez más negativos de una tendencia desintegradora, disolvente y corruptora de un orden pretérito fundado en valores premodernos y preiluministas. Como han señalado diversos estudiosos, no se trata de un simple fatalismo conservador; se trata, más bien, de una reelaboración del relato histórico, a los fines de alentar una reacción política contraofensi-

---

(5) Arendt se refiere en general de este modo a los totalitarismos como el del nazismo, que se presentaba como una posición nacionalista, pero también al stalinismo, que se autoproclamaba marxista e internacionalista. Sin embargo, habría que ver cuánto de nacionalismo había en realidad en el pretendido internacionalismo stalinista y en qué medida el discurso marxista solo encubría un chauvinismo panruso. Por otro lado, aunque Arendt limita la idea movimientista a los totalitarismos mencionados, también la presenta como tendencia o ideal regulador de muchos autoritarismos, populares o no, aun cuando no logren llevarlo a sus últimas consecuencias (Arendt, 1994: 323-341).

va respecto de los agentes enemigos, supuestamente responsables o culpables de esa decadencia (real o supuesta) de la nación o de la patria (Taguieff, en Delannoï y Taguieff, 1993: 133 y ss.; Birnbaum, en ídem, 1993: 194 y ss.; Berlin, en ídem, 1993: 435-438). Entre los nacionalistas argentinos, esa tarea ha sido la contribución central del llamado *revisiónismo histórico*, punto de encuentro de todas las corrientes nacionalistas locales, más allá de sus diferencias específicas <sup>(6)</sup>.

*Interpretación conspirativa de la realidad política (teoría del complot)*. Si para los nacionalistas la nación, por definición, siempre es grande, pura, excelsa, entonces no es posible que ella misma sea responsable de su propia decadencia, real o supuesta; por lo tanto, no puede ser otra cosa que víctima de ciertos enemigos y traidores. La variedad de esos supuestos enemigos y traidores suele ser amplia: pueden ser los judíos, los ateos, los masones, los liberales, el Gobierno o el pueblo de algún otro país, los comunistas y los anarquistas, los homosexuales, etc. En general, el temible enemigo de la nación, cualquiera fuese el chivo expiatorio elegido, suele ser etiquetado como “antipatria”, “anti-Francia”, “enemigos de España”, etc. (Taguieff, en Delannoï y Taguieff, 1993: 148; Birnbaum, en ídem, 1993: 154-156; Berlin, en ídem, 1993: 435-436). Esto lleva a la idea de un enemigo interno siempre organizado y conspirando contra la nación, en complicidad con el enemigo externo. De este modo, la política interna de los nacionalistas se vuelve policial o parapolicial.

Para terminar este apartado, agreguemos que no debe sorprender que, cuando la política es comprendida exclusivamente como geopolítica, termine siempre traduciéndose en prácticas paranoicas, policiales y represivas. No es este el lugar para desarrollar esta tesis, pero con un simple ejemplo se podrá comprender con facilidad. Cuando una huelga obrera no es vista como un reclamo social, ni como un problema político interno, sino como un complot extranjero o internacional contra la patria, entonces la actitud de quienes *amen a la patria por encima de todo* será seguramente represiva, policial o parapolicial. Lo mismo podría decirse, tomando como ejemplo la interpretación de una crisis económica o cualquier otra cosa.

## **II. APARICIÓN Y DESARROLLO DEL NACIONALISMO EN ARGENTINA**

Ya mencioné que, en el siglo XIX, *nacionalismo*, *mitrismo* y *partido liberal* eran prácticamente sinónimos en la Argentina. La resignificación del término en un sentido antiliberal fue producto de un proceso gradual pero continuo, iniciado en la primera década del siglo XX. Si bien algunos auto-

---

(6) Sobre el revisionismo histórico argentino, ver Halperín Donghi (1996: 127 y ss.) y Devoto y Pagano (2009).

res han creído hallar antecedentes del nacionalismo argentino (en germen, digamos) en ciertas posiciones políticas del siglo XIX, todos reconocen el inicio de la resemantización del término en *La restauración nacionalista*, publicada por Ricardo Rojas en 1909. Los antecedentes que algunos autores creen hallar en ciertas posiciones, o bien católicas, o bien chauvinistas, de fines del siglo XIX pueden tener alguna plausibilidad <sup>(7)</sup>. Pero lo cierto es que aquellas posturas se mantenían dentro del marco de legitimidad que todas las facciones reconocían a la Constitución liberal de 1853. A lo sumo podemos aceptar que entonces solo confrontaban diversas interpretaciones, o bien más restringidas, o bien más amplias, del marco *liberal* que proveía el texto constitucional; ni el término *nacionalismo* ni su significado antiliberal posterior entraban en juego en esas discusiones y conflictos. Por lo demás, es irrefutable que el nacionalismo del siglo XX argentino se creó su propia genealogía retrospectiva, saltando todo el proceso político iniciado en 1853 y buscando su antecedente principal en el régimen de Juan M. de Rosas.

Como queda dicho, entonces, los términos *nacionalista* y *nacionalismo*, en un nuevo sentido esencialista, fue introducido en 1909 por Ricardo Rojas en *La restauración nacionalista*, y fue una importación consciente pero lavada de la derecha francesa. Inmediatamente, al libro de Rojas lo sucedió, en 1910, *El diario de Gabriel Quiroga*, de Manuel Gálvez. Y aun en estos primeros textos *nacionalistas* no se rompe radicalmente con la tradición liberal del siglo anterior; a lo sumo cuestionan la *excesiva generosidad* de la Constitución del 53 para con los extranjeros, y, en el caso particular de Rojas, hay que aclarar que, aunque promovía un concepto esencialista y tradicionalista de *ser nacional*, nunca renunciaría a aquella tradición <sup>(8)</sup>.

Durante la década de 1920, el nacionalismo argentino cobró mayor impulso en ciertos medios intelectuales gracias a diversos factores: la impresión causada en ellos por el triunfo del fascismo en Italia; el inicio en Buenos Aires de los Cursos de Cultura Católica; y especialmente, a partir de 1927, la publicación de *La Nueva República*, periódico orientado por los

---

(7) Buchrucker (1987) cree hallar antecedentes en el catolicismo político de José M. Estrada y de Pedro Goyena, en tanto que Bertoni (2001) cree encontrarlos en una concepción esencialista de la cultura nacional forjada a lo largo de las décadas de 1880 y de 1890, como reacción ante el cosmopolitismo generado por el proyecto inmigratorio y en respuesta al contexto de expansión imperial europea de aquellos años.

(8) En efecto, Rojas fue rector de la universidad durante la segunda presidencia de Yrigoyen, y, como tal, fue víctima del primer ascenso del nacionalismo al poder en el golpe de 1930. Luego militaría por años en la UCR conducida por el alvearismo, de clara tradición liberal; apoyó la Unión Democrática de 1946 contra la candidatura de Perón, y, tras la caída de este, fue embajador en Perú en 1955. Muy diferente fue el recorrido posterior de Gálvez, quien evolucionó abiertamente hacia el fascismo, adhirió a los golpes nacionalistas de 1930 y de 1943, y finalmente al peronismo resultante de este último. En fin, creo que podríamos decir que los tópicos del nacionalismo esencialista y excluyente aparecen propiamente más en el texto de Gálvez que en el de Rojas. Pero, a pesar de que Rojas nunca abandonaría el liberalismo, su inclusión como precursor del nacionalismo es ineludible, por ser quien primero lanzó esa piedra (aunque luego le haya terminado cayendo en su propia cabeza). El propio Gálvez lo reconoce como iniciador en *El diario de Gabriel Quiroga*.

hermanos Rodolfo y Julio Irazusta, y por Ernesto Palacio. Podríamos decir que recién por estos años el término *nacionalismo* comenzó a generalizarse en su nuevo sentido opuesto al proyecto liberal de 1853. Pero todavía, el uso del término generaba reservas aun entre quienes se reconocían mutuamente como conmlitones en la lucha por sepultar la Constitución de 1853, para remplazarla por otra de tipo antiliberal y *nacional*<sup>(9)</sup>.

En 1930, el golpe militar de Uriburu contra Yrigoyen aglutinó a nacionalistas y a filofascistas de diversa procedencia, pero fracasaron rápidamente en su intento por cambiar la Constitución liberal por otra de tipo corporativo. Sin embargo, tras la breve dictadura de Uriburu, y a lo largo de la década de 1930, aparecieron nuevas tendencias nacionalistas en la escena política argentina. Influyeron en ello diversos factores: la llegada del nazismo al poder en Alemania en 1933; el polémico pacto Roca-Runciman; la guerra civil española, iniciada en 1936 y concluida con el triunfo franquista en 1939; la farsa electoral y constitucional que imperó en Argentina bajo el dominio fraudulento de la Concordancia, que de hecho parecía una vuelta al régimen restringido anterior a la Ley Sáenz Peña; y, finalmente, los triunfos militares aplastantes que tuvo la Alemania nazi en los principios de la Segunda Guerra Mundial.

En ese clima de farsa constitucional y de opinión pública sobreestimulada por la coyuntura internacional, aparecieron nacionalistas de las más variadas inspiraciones. Acaso la más llamativa de todas estas nuevas expresiones haya sido el nacionalismo de FORJA, organización fundada en 1935 por jóvenes que se consideraban yrigoyenistas y que se oponían a la conducción alvearista de la UCR. En 1938 se fundó el Instituto de Investigaciones Históricas Juan M. de Rosas, espacio intelectual donde confluyeron nacionalistas de todos los sectores: viejos uriburistas, forjistas, católicos, filofascistas, filofranquistas, filonazis, etc.<sup>(10)</sup>.

Ya hacia fines de la década del 30, el término *nacionalismo* era prácticamente un antónimo de *liberalismo*, con igual y espejada polisemia. Si ser liberal significaba culturalmente ser partidario del laicismo, ser nacionalista significaba ser católico integrista o, al menos, partidario de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas; si ser liberal políticamente era ser partidario de la competencia electoral entre partidos, y de la división de poderes,

---

(9) Leopoldo Lugones y Ernesto Palacio polemizaron sobre la pertinencia del término. El primero alegaba que era una importación de la derecha maurrasiana francesa, de cuño monárquico y ultracatólico; el segundo respondía que el fascismo italiano admirado por Lugones no era menos extranjero. Lugones prefería el tradicional término patriota, en tanto que Palacio insistía en la novedad del término nacionalista.

(10) Pero sería un error creer que, durante la década del 30, la colaboración entre nacionalistas neoyrigoyenistas y viejos nacionalistas uriburistas fue solo intelectual e historiográfica. Un buen ejemplo de lo contrario es el caso de la intentona de golpe de 1936, orquestada por el historiador revisionista e yrigoyenista Diego L. Molinari y el general uriburista Juan B. Molina, ferviente admirador de Hitler.

ser nacionalista era abogar por un régimen corporativo o por alguna dictadura caudillista; y en fin, si ser liberal económicamente era ser partidario del libre comercio, ser nacionalista significaba defender la regulación estatal del mercado y de la industria. Y así como un liberal puede serlo en uno o algunos de sus sentidos, pero no necesariamente en los tres, también los nacionalistas podían serlo parcialmente. En última instancia, la diferencia pragmática entre liberales y nacionalistas pasaba por la aceptación y defensa que hacían los primeros de la Constitución de 1853, o por el rechazo y la crítica que le hacían los segundos.

La farsa constitucional de la década del 30 seguramente colaboró en considerable medida al desprestigio de la antigua carta, y todos los sectores nacionalistas vieron llegada su hora triunfal con el golpe militar de 1943 y la dictadura del general Ramírez, donde ocuparon prácticamente todos los ministerios y puestos de importancia. Sin embargo, en 1944, cuando el curso de la guerra en Europa comenzaba a favorecer claramente a los aliados, la dictadura militar argentina intentó lavar su rostro pro-Eje con un movimiento interno que reemplazó a Ramírez por el general Farrell. Durante el gobierno militar instalado en 1943 surgió a la vida pública el coronel Perón, primero como secretario de Trabajo de Ramírez y luego también, conservando aquel cargo, como ministro de Guerra y vicepresidente de facto de Farrell. En las elecciones de 1946, todo el nacionalismo en pleno se volcó a apoyar la candidatura oficial de Perón. Si bien no todos los nacionalistas la apoyaron con igual entusiasmo, sí lo hicieron de forma unánime para evitar el triunfo de la opositora Unión Democrática, conformada por la UCR, el Partido Socialista, el Partido Demócrata Progresista y el Partido Comunista.

El peronismo en el gobierno fue un fenómeno político muy complejo, que incluyó desde el principio no solo el nacionalismo en general en sus diversas variantes, sino a sectores políticos e ideológicos provenientes de ámbitos diversos. Si en 1946 el nacionalismo apoyó en bloque a Perón, y su apoyo se conservó (tal vez con pequeñas deserciones individuales) a lo largo de casi nueve años de gobierno, hacia fines de 1954 ya se observa un quiebre significativo entre sus filas. En efecto, en ese año, en especial a partir del tardío conflicto de Perón con la Iglesia, los nacionalistas de extracción católica en su mayoría pasaron a la oposición. De modo que, hacia 1955, con la caída de Perón, podemos decir que el nacionalismo se había dividido en un sector peronista y en otro antiperonista, como el resto de la sociedad argentina. El movimiento cívico-militar del 55 contra Perón fue liderado por el general Lonardi, nacionalista católico, pero que rápidamente sería desplazado del poder por el sector liberal de las fuerzas armadas, liderado por el general Pedro E. Aramburu y por el almirante Jorge I. Rojas, apoyados estos por los partidos políticos de extracción liberal tradicional.

Podemos pensar que, para entonces, los esquemas básicos de la mentalidad nacionalista (organicismo; antiliberalismo; movimientismo; visión

decadentista de la historia; teoría del complot) ya se encontraban distribuidos, transversal y subterráneamente, más allá de la división visible entre peronistas y antiperonistas. Tal vez sea este el origen de la enorme confusión ideológica que signaría la política argentina posterior, y hasta nuestros días.

### III. ¿CÓMO PENSAR FIGURATIVAMENTE UNA NACIÓN?

Observa sagazmente Oscar Terán que la cultura política hispanoamericana ha quedado *marcada con una fuerte impronta organicista*, y que *aún la tradición liberal hispanoamericana se ha inclinado a una lectura más rousseauniana, más populista, totalizadora y organicista que hacia una lectura como la que impera en Inglaterra o en los Estados Unidos de América*; lo que tiene consecuencias *sobre la constitución del modo como los sujetos se observan a sí mismos y a la sociedad, así como del modo en que organizan sus prácticas sociales y políticas* (Terán, 2008: 49).

Ahora bien, si es correcto lo que dice Terán, esto es, que incluso la tradición liberal latinoamericana está marcada por una *impronta organicista*, entonces parece que debemos preguntarnos por las diferencias entre la *impronta organicista* de la tradición liberal y la *impronta organicista* de la tradición antiliberal (llamada *nacionalista* en Argentina del siglo XX). ¿Vale la pena diferenciar subtipos de metafórica organicista? ¿Admite diferentes derivaciones teóricas y prácticas pensar la sociedad como un organismo vegetal, como uno animal o como uno antropomórfico? ¿Cuál de esas subalternativas organicistas prevalece en la tradición liberal y cuál en la nacionalista antiliberal? Y, en todo caso, ¿cómo puede manipularse una misma metafórica de fondo en un sentido o en otro?

Por ejemplo, Juan B. Alberdi recurrió a una metafórica organicista (de tipo botánico) en párrafos centrales de sus obras y en diferentes etapas de su evolución intelectual. En su temprano *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, de 1837, Alberdi recurre a las imágenes botánicas para justificar el orden rosista. La metafórica organicista del crecimiento paulatino de un *árbol* y sus *frutos* con relación armónica con su medio ambiente, le sirve en este caso para ostentar un cierto conservadorismo sociopolítico excesivamente gradualista: el orden rosista era legítimo porque respondía a la realidad del ambiente natural argentino, y no se puede tratar de acelerar el crecimiento de una planta por un simple acto de voluntad, por bien intencionada que sea; es decir, para el Alberdi de 1837 no era posible pretender que la Argentina tuviera un orden republicano liberal moderno como los de algunas naciones de Europa porque aún debía recorrer una etapa previa al estadio de aquellas sociedades (Alberdi, 1984: 137). Sin embargo, esa defensa conservadora de un régimen antiliberal se apoyaba en una filosofía

liberal del progreso: solo dice que no hay que apurar los tiempos; el *árbol* dará sus frutos por sí solo, llegado el momento.

Veinticinco años después, en *Bases*, nos encontramos con un Alberdi inmerso en la tarea de delinear un orden constitucional liberal, que se plasmará luego en la Constitución de 1853. En aquel influyente texto volvemos a encontrar la metafórica botánica, pero en esta ocasión, en un sentido sutilmente diferente a la utilización conservadora que había hecho en 1837. Ahora, en 1852, Alberdi recurre a la metafórica botánica para justificar la posibilidad de acelerar el crecimiento y el florecimiento de la planta. El proyecto inmigratorio de las *Bases* es presentado como un plan para *trasplantar en este suelo* argentino pedazos *vivos* de aquellas sociedades que se consideraran más avanzadas en la senda del progreso (Alberdi, 1980: 89-90). Este ya no es un Alberdi tan conservador que aboga por el quietismo contemplativo de un *árbol* (la sociedad argentina del momento), sino que cree haber hallado un expediente práctico para mejorar activamente ese crecimiento y para apurar la obtención de *sus frutos*: el *trasplante* (la inmigración europea).

La metafórica botánica aplicada a las naciones seguramente proviene del naturalismo romántico (o protorromántico) de Johann G. Herder, quien la emplea profusamente en sus obras fundamentales sobre filosofía de la historia, para describir la unidad en la diversidad espacio-temporal de las lenguas, las culturas, las sociedades, los individuos humanos y el mundo mismo. Incluso la específica metáfora del *trasplante* aparece explícitamente en *Otra filosofía de la historia de la humanidad*, de 1774, obra de donde pudo haberla tomado Alberdi <sup>(11)</sup>.

Este organicismo botánico no conformará la metafórica de fondo de los nacionalistas del siglo XX. Como veremos, su organicismo es de una clase muy diferente. Pero han usado ocasionalmente la metáfora botánica de Alberdi para oponerla polémicamente a su mismo cosmopolitismo liberal. Por ejemplo, Ricardo Rojas la emplea en 1909 en el mismo libro en que introduce el término *nacionalismo* en su nueva acepción sustancialista. Allí nos dice que la vida de la patria *es perenne como la leña de un árbol eterno que cambia, al crecer, de fronda y de corteza, pero cuya raíz está en la tierra y cuyo destino está en los astros* (Rojas, 2010: 131). También Manuel Gálvez la usa en 1910, comparando el territorio físico del país con su *territorio espiri-*

(11) Ahí Herder escribe: "...surgió una primavera de plantas fuertes y nutritivas que, *trasplantadas* a los más bellos países del sur —entonces, campos tristes y vacíos—, debían asumir una nueva naturaleza y proporcionar una gran cosecha para el destino universal. Godos, vándalos, borgoñones, anglos, hunos, hérulos, francos y búlgaros, eslavos y lombardos, vinieron, se asentaron, y todo el mundo nuevo, desde el Mediterráneo al mar Negro, desde el Atlántico hasta el mar del Norte, es obra suya, su descendencia, su constitución" (Herder, 2015: 139) [el destacado es mío]. En el prólogo de *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, de 1784, Herder llama a este método metafórico "analogías de la naturaleza" (Herder: 203-209). Notablemente, su idea de analogías de la naturaleza parece coincidir con el concepto de Blumenberg de metáfora absoluta. (Blumenberg, 2003: 44-47).



tual, al que debe ponerse fuego por los cuatro costados para limpiar la vida nacional de las malezas y las malas hierbas que crecen en su superficie; recién después, nos dice, podremos sembrar nuevos ideales (Gálvez, 2001: 89) <sup>(12)</sup>. En 1930, Leopoldo Lugones recurre a la misma metafórica para argumentar sobre la necesidad de proteger a la vieja *cepa madre* criolla, muy vigorosa y aclimatada, sobre la que *deberíamos injertar un aporte extranjero tan variado como el que recibimos con peligrosa despreocupación* (Lugones, 1962: 74) <sup>(13)</sup>. Todavía en 1934, y en abierta respuesta a Alberdi, Carlos Ibarguren decía que aquel no imaginaba que *nuestro suelo se cubriría de maleza exótica que envenena la Nación con frutos que la Argentina no ha engendrado* (Ibarguren, 1934: 153). Y todavía en 1956, Arturo Jauretche retomaba también la vieja metáfora botánica de Alberdi para ponerla contra su autor de origen y sus supuestos continuadores intelectuales de un siglo después. Para Jauretche, toda la intelectualidad argentina, que considera siempre de espaldas al país, es como un *fruto exótico* traído a *desgano a estas tierras*, a las cuales nunca se ha adaptado ni ha querido hacerlo (Jauretche, 1957: 101 y 120). Jauretche escribe ese libro, *Los profetas del odio*, tras la caída de Perón, a quien había apoyado. Lo escribe desde su exilio en Uruguay para saldar cuentas con los intelectuales no peronistas que apoyaron el golpe del 55.

En todos estos ejemplos, parece claro que estos escritores nacionalistas retoman la metáfora de Alberdi al solo efecto de invertirle el sentido. Solo parecen usarla de modo circunstancial y reactivo. En todo caso, no es una metafórica botánica la que prevalece en la visión organicista de los nacionalistas. Adelantemos de una vez que la metafórica nacionalista de base es antropomórfica, no botánica. Pero, antes de pasar a los ejemplos, es conveniente diferenciarla también de otro subtipo de metafórica organicista que habitualmente conocemos bajo el nombre de *sociodarwinismo*.

Aunque es discutible hasta dónde el propio Darwin pudo pretender que su teoría de la evolución tuviera validez en el ámbito de las interrelaciones humanas, y, en todo caso, cómo podrían interpretarse sus conceptos en el ámbito de la historia y de la cultura, lo cierto es que su terminología biológica fue rápidamente traducida a esos ámbitos por los pensadores sociales y políticos de finales del siglo XIX. Esa traducción sociológica del darwinismo no resultaba difícil, pues el mismo Darwin habría tomado previamente parte fundamental de sus ideas de pensadores sociales, como Malthus y Spencer. Así, los conceptos de *lucha por la vida*, *selección natural* y *supervivencia del más apto*, entre otros, cobraron centralidad en el llamado positivismo

---

(12) Como se ve, en este caso, el elemento central de la metáfora de Gálvez no son las plantas, sino el fuego purificador que debería limpiar la vida nacional de todas las impurezas. O sea: debe barrerse con todas las malas hierbas que trajo el proyecto liberal decimonónico. En otro pasaje, pero en la misma clave, dice: "Rivadavia, pretendiendo implantar en un país aún incultivado el espíritu de instituciones modernísimas, no sospechaba el principio de la adaptación al medio" (Gálvez, 2001: 131).

(13) También recurre Lugones a la metafórica botánica para atacar a los maestros de escuela de simpatías socialistas, que tuercen y envenenan la cepa desde su raíz (Lugones, 1962: 52).

sociológico de la época. En Argentina, ese *sociodarwinismo* signó el pensamiento de la mayor parte de la Generación del '80. Si bien ese léxico biologicista era prácticamente hegemónico entre las clases dirigentes del orden conservador-liberal de fines del siglo XIX, el darwinismo social proveía una metafórica organicista muy versátil en sus combinaciones ideológicas. En términos políticos generales, desde conservadores y liberales hasta socialistas y anarquistas pudieron recurrir a ese léxico teórico, pues una peculiaridad del *biologismo* sociopolítico argentino, a diferencia del europeo, fue ser *esencialmente crítico* del *statu quo* social y del catolicismo: este positivismo local fue, de hecho, y en gran medida, *una prolongación de las Luces que se encontraban en la base de la cultura argentina a principios del siglo XIX*, o sea, desde la Revolución de Mayo (Ricaurte Soler, 1968: 249-251).

Por lo dicho ya debería inferirse que tampoco es la metafórica sociodarwinista la que alimentaría centralmente la retórica del nacionalismo argentino. En efecto, si en el plano político el nacionalismo de principios del siglo XX fue una reacción contra el liberalismo, el socialismo y el anarquismo, en el plano filosófico lo fue contra el positivismo de la generación anterior, positivismo denunciado en general como materialista, mecanicista y agnóstico.

Sin embargo, el empleo del lenguaje sociodarwinista no estuvo del todo ausente entre los nacionalistas, al menos marginalmente, y entre los que se hallaban más cercanos en el tiempo a la generación anterior. Por ejemplo, en *Definición de la Liga Patriótica Argentina*, de 1923, Manuel Carlés decía que *fue y será inevitable que los fuertes, inteligentes y virtuosos triunfen, y que los débiles, viciosos y torpes estén a merced de los triunfadores, porque esa fue y será la vida real* (en Buchbrücker, 1987: 60-65). Otro ejemplo similar lo proporcionó Lugones cuando escribió que, antes de la Gran Guerra, era posible creer en los ideales humanitarios del racionalismo, pero que ahora un jefe resulta *vitalmente* necesario, que *la fuerza es la única garantía positiva de vivir, y que, en las razas de combate como la humana, la suprema razón es el triunfo de la fuerza*. Y agrega:

“Se nace león o se nace oveja, nadie sabe por qué. Pero el que nace león se come al que nace oveja, sencillamente porque ha nacido león” (en Buchrucker, 1987: 51-52).

Señalemos de pasada que en esta última cita se nota, por parte de Lugones, una reelaboración del sociodarwinismo en términos del vitalismo nietzscheano. De cualquier modo, estos ejemplos de autores nacionalistas que aún recurren a las imágenes del sociodarwinismo es prácticamente marginal en el discurso de los nacionalistas argentinos; y no debe descartarse que, como vimos con la metafórica botánica, no sean estos también casos de empleo reactivo de la metafórica usada por sus rivales liberales,

socialistas y anarquistas, revirtiendo su sentido contra sus usuarios habituales <sup>(14)</sup>.

Sea como fuere, por resabio de una metáfora en retirada o por reversión metáfora contra los adversarios, parece que el organicismo sociodarwinista tampoco es la fuente principal de la metáfora organicista de los nacionalistas que aparecieron hacia el primer centenario. Hay que tener siempre presente, como se dijo, que ese nacionalismo fue parte de la reacción espiritualista contra el positivismo de la Generación del '80. Ya en 1909, Ricardo Rojas consideraba que aquel positivismo sociodarwinista no era otra cosa que *bartijas pseudofisiológicas* (Rojas, 2010: 209). Y más duramente, una década después, Rodolfo Irazusta aludía a los exponentes del laicismo positivista como *momias anticlericales*, y usaba irónicamente el léxico darwinista para advertir sobre la *evolución natural del liberalismo anticlerical al socialismo revolucionario y al anarquismo* (Irazusta, 1975: 101-102). Por lo demás, los integristas católicos, quizás más de la mitad de los nacionalistas argentinos, rechazaban el darwinismo, como es de esperar, incluso en el plano de la biología estrictamente.

En fin, hemos diferenciado al menos tres metáforas posibles para pensar a un pueblo, una sociedad, una nación o un Estado como *organismo*. Vimos también que ni la metáfora botánica (protagónica del proyecto liberal inmigratorio concebido por la generación romántica de 1837) ni la metáfora sociodarwinista (protagónica entre los positivistas de la generación de 1880, en gran medida ejecutores del proyecto alberdiano) son las que dan forma al organicismo del discurso nacionalista surgido a partir de 1909-1910. Como ya se adelantó, la metáfora organicista de los nacionalistas argentinos es centralmente antropomórfica y, por ende, espiritualista; y este es un tipo de organicismo que se remonta hasta la *República* de Platón, pero que encuentra en la Iglesia medieval acaso su forma más mistificada en la idea de que ella misma es un *cuerpo cuya cabeza es Jesucristo*. Así, la metáfora nacionalista piensa los pueblos o las naciones como si fueran macroindividuos humanos, con sus respectivos órganos funcionales y con un alma rectora movida por algún principio espiritual o metafísico. El siguiente apartado está dedicado a mostrarlo con variados ejemplos.

---

(14) Tengamos presente en particular que el positivismo era el lenguaje del socialismo de Juan B. Justo, y que por su parte José Ingenieros había ofrecido una original teoría económico-biológica del socialismo. Tampoco debe soslayarse que el gran teórico ruso del anarquismo Piotr Kropotkin, de muchísima influencia en el anarquismo mundial y local, había reelaborado en su libro *La ayuda mutua* toda la teoría darwinista en términos socialistas-libertarios, poniendo como factor central de evolución la cooperación intraespecie.

#### IV. METAFÓRICA DEL GRAN ORGANISMO HUMANO

Empecemos con Ricardo Rojas, que, como dijimos fue quien puso en circulación el nuevo sentido cultural tradicionalista del término *nacionalismo*, en 1909, en clave de *defensa* contra el *cosmopolitismo* liberal. Pero aclaremos nuevamente que Rojas no es aquí más que un paso de transición hacia el nacionalismo ulterior plenamente antiliberal (él personalmente se mantuvo hasta su muerte dentro la tradición liberal-democrática).

En *La restauración nacionalista*, Rojas nos presenta la nacionalidad como *la conciencia de una personalidad colectiva*; y nos dice que, así como *la personalidad individual* se funda en la conciencia del propio cuerpo y en la memoria de *un yo constante*, del mismo modo la conciencia de nacionalidad se forma *por la conciencia de su territorio y la solidaridad cívica, y por la conciencia de una tradición continua y de una lengua común, que la perpetúa* (Rojas, 2010: 62-63). Obsérvese que lo definitorio, tanto para el individuo humano como para la nacionalidad, según Rojas, no son notas empíricas o materiales, sino *la consciencia* de esas notas empíricas o materiales. Es decir, así como no es el cuerpo ni su pasado lo que funda la personalidad del individuo, sino la conciencia de su cuerpo y la memoria de su pasado, lo mismo debería darse al nivel colectivo de la nación con su territorio y su tradición. En concreto: el individuo humano es concebido como un organismo con conciencia de sí mismo, y es esto último lo que lo hace humano; y esa imagen del hombre es la que Rojas traslada al colectivo pueblo o nación.

Veamos ahora al otro pionero del término, Manuel Gálvez, quien sí tuvo luego un compromiso mayor con los movimientos y grupos antiliberales. Su empleo de la metafórica antropomórfica, en *El diario de Gabriel Quiroga*, de 1910, está al servicio de la polémica. Por ejemplo, el período de prosperidad material que la nación había experimentado gracias al programa liberal del siglo XIX (y que Gálvez admite) está representado por la figura del adolescente glotón y carnal, *pero de precoz inteligencia*, que desatiende los *valores espirituales de antaño* solo para *engordar y adquirir músculos* (Gálvez; 2001: 85). O en otro ejemplo, la imagen de la *hermosa prostituta que está aprendiendo a embellecerse*, perdida en el mundo del lujo y de la carne, es referida a la cosmopolita Buenos Aires, para contraponerla negativamente frente a la pureza casi virginal de la provincia, que sería *una linda criollita peinada de trenzas*, tímida, sin maquillar, *pero con mucho ensueño en el alma y mucho sentimiento en el corazón* (Gálvez, 2001: 93-94). En estas metáforas no debemos perder de vista el trasfondo de moral religiosa que las anima; el nacionalismo de Gálvez, ya antes que la mayoría de los nacionalistas posteriores, incluye el catolicismo como componente central de la nacionalidad. De hecho, en el juego de su metafórica antropomórfica, la religión *es lo más íntimo, lo más eterno, lo más suyo que tiene el alma popular*, y las religiones distintas de la católica (que él llama *extranjeras*) son *gérmenes, elementos ex-*

*traños, que, al penetrar en el cuerpo social, lo desnaturalizan* (Gálvez, 2001: 95). Son claras las connotaciones de higiene sexual que tienen estas metáforas: los *elementos extraños* que *penetran en el cuerpo social* solo pueden ser bacterias, virus, parásitos, o sea, enfermedades como las que se suele pensar que afectan a las prostitutas. Las religiones *extranjeras* son producto del cosmopolitismo liberal, que en la visión de Gálvez ya ha enfermado a Buenos Aires. Lo dice expresamente: la superficialidad y el exhibicionismo *han venido con el cosmopolitismo y es a modo de parásitos que se han agregado al cuerpo colectivo, creciendo y extendiéndose tan prodigiosamente*. Pero su esperanza de salvación todavía recae en las provincias del interior, que *libres aún del desborde inmigratorio, ignoran las llagas que nutre con sus vicios la cosmopolita Buenos Aires* (Gálvez, 2001: 122).

Dieciocho años después, el mismo Manuel Gálvez publicaba en la revista católica *Criterio* un artículo apologético de las nuevas dictaduras nacionalistas europeas, en las que veía el restablecimiento del *orden jerárquico, reponiendo a la Iglesia en su verdadero lugar*, pues esas dictaduras no serían otra cosa que *una tendencia hacia la política clásica en la que todo está ordenado y equilibrado, en que lo espiritual prima sobre lo material, en que la razón no es dominada por el instinto* (en Buchrucker, 1987: 72). El platonismo cristianizado de este antropomorfismo político es acá evidente. Acaso lo novedoso de esta imagen era su aplicación a la actualidad en clave de interpretación histórica: para Gálvez, los flamantes fascismos europeos llegaban para cumplir la tarea restauradora del espíritu tras un largo período de apetitos materiales desatados por el liberalismo y el materialismo. Por entonces, Gálvez aún tenía sentimientos ambiguos respecto de la figura de Yrigoyen, quien le despertaba simpatías por la ascendencia que el caudillo democrático ejercía sobre las masas. Extrañamente veía en eso un parecido con Benito Mussolini.

Pero, por esa misma época, es decir, a fines de la década del 20, el término *nacionalismo* se identificaba más específicamente con el ferviente anti-yrigoyenismo de *La nueva república*, periódico dirigido por Rodolfo Irazusta y reducto de un grupo inspirado en la *Action Francaise* de Charles Maurras. Este grupo, de impronta católica, pero más político que clerical, conspiraba contra Yrigoyen desde 1928. Ernesto Palacio, uno de sus más destacados miembros, explicaba a los lectores que el periódico se consideraba a sí mismo como *una minoría que representa la voluntad de vivir de la república*, contra las *potencias de muerte* representadas por el liberalismo, la democracia y la *prensa necrófila que acompaña la agonía de la nación*. Como se ve, se nos presenta una vez más la nación como un gran individuo humano, pero ahora en situación de agonía. Este gran organismo antropomórfico estaría en una situación crítica, ante la vida y la muerte, y no precisamente por causas naturales, sino por envenenamiento, pues se denuncian *maquinaciones de sus enemigos* movidos desde Moscú (en Irazusta, 1975: 65-66). La misma

imagen parece darse por supuesta en el artículo de Julio Irazusta en el mismo número del periódico, cuando dice que quizá el Ejército y la Armada sean las únicas instituciones que la *podredumbre no ha podido descomponer* (en Irazusta, 1975: 74). Por su parte, el propio director del periódico, Rodolfo Irazusta, también recurría a la misma imagen del gran organismo humano infectado desde hace mucho tiempo por *el liberalismo de Buenos Aires*, que habría sido el que *impidió que el organismo existente continuara con la misma estructura que tenía*, es decir, la organización heredada de España (en Irazusta, 1975: 78). Tras responsabilizar a Rivadavia por la pérdida de la Banda Oriental, la independencia uruguaya es presentada como una *amputación* que, *arruinando el miembro amputado, ha producido congestión en el organismo* (en Irazusta, 1975: 82). En fin, según Rodolfo Irazusta, el liberalismo fue *la plaga más constante de esos organismos en formación* que eran las nacientes naciones sudamericanas; y, si aún *no los ha destruido completamente al primer soplo de colectivismo revolucionario, fue en gran medida gracias a la contextura autoritaria de las antiguas dependencias españolas* (en Irazusta, 1975: 120).

En cuanto al nacionalismo de Leopoldo Lugones, que en principio no parecía tener que ver para nada con el catolicismo, terminó confluyendo con el grupo de *La nueva república* en la conspiración contra Yrigoyen y en el apoyo al general Urriburu. Precisamente, en 1930, Lugones resume su programa nacionalista en *La grande Argentina* (acaso con la pretensión secreta de que este texto fuera para el nuevo orden nacionalista que se auguraba lo que habían sido las *Bases* de Alberdi para el viejo orden liberal que se creía caduco). En este libro, Lugones dice que *hacer patria es formar una unidad orgánica permanente, por correspondencia armónica de sus partes* (Lugones, 1962: 144). No debe extrañar, entonces, que, pocas páginas antes de esa afirmación, el autor haya comparado el régimen de transportes y comunicaciones de un país con la fisiología de cualquier organismo. La imagen específicamente antropomórfica de ese organicismo se hace presente cuando Lugones critica la vieja Constitución liberal de 1853, considerándola como un traje de *modelo importado* que le sentó bien al país mientras este fue chico, pero que ahora *el crecimiento nacional lo ha sacado progresivamente de molde* (Lugones, 1962: 188). En otras palabras, la metáfora antropomórfica nos sugiere aquí que ya es hora de hacernos un traje a medida, de diseño, tela y sastre personales.

Superada la breve y fracasada dictadura nacionalista de Urriburu, la farsa constitucional inaugurada en 1931, fundada en la proscripción y en el fraude, seguramente sirvió para desprestigiar a la Constitución del 53 en cuyo nombre se llevaba adelante esa parodia. Tal vez por ello, en esa década, el nacionalismo dejaba de circunscribirse a los grupos uriburistas antidemocráticos y antiyrigoyenistas, y aparecían nacionalistas que, aun siendo antiliberales, no dejaron de asumirse como democráticos e yrigoyenistas.

En 1931, cuatro años antes de la fundación de FORJA, Raúl Scalabrini Ortiz publicaba *El hombre que está solo y espera*. Desde sus primeras páginas, el autor se dirige al lector pidiéndole que piense al *espíritu de la tierra* como un *hombre gigantesco*, de un *tamaño desmesurado* y *tan invisible para nosotros como lo somos nosotros para los microbios*. Este *hombre gigantesco* se *nutrió y creció* con la inmigración más variopinta, *sin dejar nunca de ser idéntico a sí mismo*, del mismo modo que un individuo sigue siendo el mismo, aunque devore *trozos de cerdo* o *costillas de pollo*. Este *hombre gigantesco*, agrega el autor, también *sabe a dónde va y qué quiere*, aunque nosotros, *meras células infinitamente pequeñas* de sus diversos órganos, no lo sepamos. Su *conciencia* es inaccesible para nuestra inteligencia, y solo nos une a él el sentimiento. *Solo la muchedumbre innúmera se le parece un poco* (Scalabrini Ortiz, 1964: 19). Esta imagen antropomórfica del *espíritu de la tierra* es muy significativa, especialmente por el populismo en ciernes que encierra. El intelectualismo elitista platónico está aquí remplazado por un sentimentalismo colectivo que parece justificar el culto al caudillo de masas. Si solo la masa indiferenciada se parece al *hombre gigantesco* que es el *espíritu de la tierra*, entonces solo quien gane el amor de ella puede representarla *in totum*, sin demasiado lugar a pluralismo alguno.

Podría pensarse que esa metáfora antropomórfica fuera apenas un recurso poético propio de un texto con pretensiones más literarias que políticas. Sin embargo, no parece que sea el caso, pues la misma imagen vuelve a aparecer en 1936, cuando Scalabrini publica, en el cuaderno n° 1 de FORJA, su *Política británica en el Río de la Plata*, que pronto se afirmaría como un clásico del pensamiento nacionalista argentino de todas las tendencias. En el prólogo, el autor compara la economía de un país con una suerte de estetoscopio que sirve para *auscultar* a los pueblos, es decir, para *palpar los órganos de esa entidad viva que se llama sociedad humana*. Bien entendida, prosigue Scalabrini, la economía nos muestra a través de sus números cómo *laten* las características étnicas, geográficas, psicológicas (incluso las esperanzas) de un pueblo. Para Scalabrini, *el alma de los pueblos brota entre su materialidad, así como el espíritu del hombre se enciende entre las inmundicias de sus vísceras*, y así como no puede haber un *espíritu humano incorpóreo*, tampoco puede haber un *espíritu nacional* si los vínculos económicos de un pueblo no se encuentran *trenzados en un destino común*; y remata diciendo que *todo hombre humano* (sic) *es el punto final de un fragmento de historia que termina en él, pero es al mismo tiempo una molécula inseparable del organismo económico del que forma parte* (Scalabrini Ortiz, 1981: 9-10).

También el nacionalismo del integrista católico, abiertamente clerical y ultramontano, creció en influencia durante la década del 30. Uno de sus teóricos más reaccionarios, el padre Julio Meinvielle, publicó en 1932, editado por los Cursos de Cultura Católica, su *Concepción católica de la política*. En este libro nos encontramos con un organicismo de raíces expresamente

tomistas. Según su autor, el cristianismo medieval realizó *el tipo ideal de sociedad política*, bajo la forma de *un organismo vivo en plenitud de vida, organismo natural rebosante de salud, porque era obra de la sociedad espiritual que con sus dones inspiraba y creaba desde adentro el orden normal de la vida humana* (Meinvielle, 1974: 36). Este *admirable organismo*, sin embargo, se nos dice, fue decayendo con las revoluciones modernas (la religiosa de Lutero, la política de 1789 y la social de 1917), *por la acción corruptora anidada en las entrañas del hombre*. Todas esas revoluciones *decadentes* fueron arrasando con los talleres tradicionales, las corporaciones, la familia y los municipios, *doble serie de organismos cuya vida, en sus constitutivos esenciales, está regulada por disposición de la ley natural que ningún poder humano puede modificar a su arbitrio, sino que ha de acatarlas religiosamente porque viene de Dios, autor del derecho natural* (Meinvielle, 1974: 38). Si bien este organicismo tomista no aparece expresamente presentado de modo antropomórfico, sí lo hace de manera implícita al comparar el Estado con *un fiel* creyente, es más, como *el primer fiel* (Meinvielle, 1974: 62). O sea: el Estado, supraorganismo resultado de una *serie de organismos* intermedios en que se inserta el individuo humano, sería como un gran individuo que, para cumplir la ley divina, debe arrodillarse como *un fiel* ante la autoridad de la Iglesia (y debemos tener presente que, para un católico como Meinvielle, también la Iglesia es un gran cuerpo místico cuya cabeza es Jesucristo, el Dios hecho hombre).

Ya dijimos que concepciones religiosas como estas, fundadas en la idea bíblica de la hechura del hombre a imagen y semejanza de Dios, resultan radicalmente opuestas a la idea darwinista de su inserción como un eslabón más dentro de la cadena evolutiva de las especies. Para la concepción teológica, la diferencia entre el hombre y las otras especies zoológicas no sería de grado, sino de calidad; una calidad espiritual cuya suprema expresión se encuentra en la religión revelada administrada por la Iglesia católica romana. La metáfora antropomórfica opera desde el fondo: el tan mentado Estado cristiano es como un gran feligrés colectivo. Meinvielle es muy consciente de la diferencia entre su organicismo antropomórfico religioso y el que pudiera derivarse de la jerga del sociodarwinismo. Por eso aclara que *no puede ser igual la concepción de la política si hacemos del hombre un simple ejemplar de la escala zoológica que si hacemos de él un ser iluminado por la luz de la razón, con un destino eterno* (Meinvielle, 1974: 3). En el mismo sentido hay que entender el organicismo antropomórfico de Enrique Osés, cuando el 10 de agosto de 1934, en la revista *Crisol*, decía que *la pacificación de los espíritus hay que buscarla en la conformidad y adecuación de nuestra vida a los dictados de la moral superior que está toda en la Verdad. El hombre es un animalito imbécil y pretencioso, egoísta y malvado* (en Buchrucker, 1987: 124).

Pasemos ahora a la década iniciada en 1940, durante la cual prácticamente todas las tendencias y los sectores nacionalistas confluyeron, al me-



nos hasta 1954, en el peronismo. En el Congreso Internacional de Filosofía de Mendoza de 1947, el presidente Perón pronunció su discurso *La comunidad organizada*, que es acaso el texto doctrinario más elaborado del peronismo. Lo interesante de ese texto, a nuestros fines, es que la metáfora antropomórfica aparece mediada por otra metáfora, digamos, mitológica. Es decir: el orden político aparece allí como un gran organismo antropomórfico, pero, a su vez, la imagen del hombre que sirve de base a esa metáfora se expresa a través de la imagen mítica del centauro, mitad bestia, mitad hombre (o sea, mitad carne, mitad espíritu, en el sentido que le da Perón). Se trata de una metáfora de la metáfora. Veamos la construcción discursiva de esta doble metaforización.

El texto nos cuenta que *el genio griego concibió el Estado* (estrictamente hablando, la *polis*) como un *cuerpo humano regido por las leyes inalterables de la armonía: corazón, aparato digestivo, músculo, voluntad, cerebro*. Expresamente se refiere así al modelo platónico (antropomórfico por excelencia), en el cual se encuentra *el Todo, con una proposición central de justicia, con una ley de armonía, la del cuerpo humano, predominando sobre las singularidades*. Ese modelo griego clásico sería el primer *horizonte político de nuestra civilización* (Perón, 2006: 33). Sin embargo, continúa Perón, aquella comunidad política carecía aún de la *revelación de la trascendencia de los valores individuales* que la dotara de un *punto de vista más elevado* para comprender la unidad del género humano; es así que *estaba reservada al cristianismo esa aportación*, de modo que *el Estado griego alcanzó en Roma su cúspide* (Perón, 2006: 34). Luego, ya en la Edad Media, la escuela tomista transmitió la idea clásica de que *el fin del Estado es la educación del hombre para una vida virtuosa* (Perón, 2006: 37). Todos esos aportes positivos del desarrollo del *idealismo*, prosigue el autor, alcanzarían tal extremo en el absolutismo de los primeros regímenes modernos, olvidando completamente el aspecto material del hombre, que llegarían a producir, por una suerte de reacción dialéctica, digamos, un vuelco hacia el *materialismo*. La Ilustración del siglo XVIII marcaría el inicio de ese viraje; y, si la Edad Media y los primeros tiempos de la modernidad pudieron excederse en el extremo del idealismo, los siglos XVIII y XIX se excederían en el materialismo (Perón, 2006: 37-38). Tras esa rápida revista por lo que se supone fue el desarrollo político y filosófico, o, mejor, filosófico-político, de las sociedades occidentales, Perón nos dice que esa historia *recuerda también la imagen del centauro* con que en ocasiones se ha querido *representar al hombre como ser sometido a altísimas tensiones ideales en largos períodos de su historia, condenado a profundas oscuridades en otros, esclavo de sordos apetitos materiales a menudo* (Perón, 2006: 40). De aquí se derivaría, *siguiendo el símil*, el desafío político actual: *liberar al centauro restableciendo el equilibrio entre sus dos tendencias naturales*, o sea, restaurar *la armonía de aquellas fuerzas simplemente físicas y aquellas que obran el milagro de que los cielos nos resulten familiares* (Perón, 2006: 41).

No es necesario seguir acumulando ejemplos. Una metafórica orgánica de tipo antropomórfico parece presente en el discurso nacionalista argentino de las más variadas subtendencias: elitista, populista, católica, neopagana vitalista, tomista, filofalangista, filofascista, tradicionalista, industrialista o cualquier otra que se quiera distinguir dentro del género *nacionalismo*. El antiliberalismo que les es común parece apoyarse siempre en un fuerte antiindividualismo implicado ya en el *a priori* metafísico (y metafórico) de un gran macrohombre del cual los individuos concretos y reales son apenas miembros o moléculas, en última instancia no esenciales, si se los considera por separado. Esta metafórica antropomórfica, a su vez, puede admitir diversas variantes, pero todas tienen en común la idea de un factor espiritual dogmático (moral, religioso, místico o metafísico en general) definitorio y esencial, que debería primar, sujetar, contener y/o reprimir los elementos materiales, particulares, carnales, bajos, egoístas.

Incluso en algunos pocos textos nacionalistas en que no resulta fácil hallar expresamente esta metáfora del macrohombre, esa representación antropomórfica del orden sociopolítico opera a modo de una *metafórica de fondo*, implícita, como podría fácilmente constatarse analizando brevemente dos libros con altas pretensiones teóricas y “científicas” del nacionalismo peronista. Me refiero a la *Teoría del Estado*, de 1949, de Ernesto Palacio, y a la *Introducción a la teoría del Estado*, de 1951, de Arturo Sampay. En el caso del libro de Palacio, a pesar de su declarada oposición al modelo platónico, no es nada difícil probar todo el platonismo antropomórfico que subtiende en su construcción teórica centrada en la postulación de una *estructura política invariable* formada por una clase gobernante *activa* y un pueblo siempre *pasivo*. Y en cuanto a su pretendida crítica de la escolástica política, solo bastaría mencionar que su argumentación misma se apoya en categorías típicamente escolásticas, como las nociones de *sustancia* y *accidente* (Palacio, 1949). En cuanto al libro de Sampay, se trata estrictamente de una construcción teórica declaradamente aristotélico-tomista, es decir, como en el caso del padre Meinvielle (o el de Nimio de Anquín, que aquí no hemos tratado), de construcciones teóricas que pretenden explicar un fenómeno puramente moderno, como es el Estado-nación, con categorías filosóficas premodernas. En estos casos de tomismo manifiesto y asumido, no abundan las imágenes antropomórficas explícitas del orden político, aunque algunas asoman subrepticamente de vez en cuando. En efecto, el antropomorfismo social se encuentra latente inevitablemente en el teleologismo que apuntala esas concepciones: aunque no se afirme que la familia, el gremio, el municipio y el Estado sean en conjunto *como* un macroindividuo humano, todos esos *cuerpos* mediadores entre el individuo humano particular y el Estado, gran *cuerpo* último de esa escala jerárquica de *cuerpos* en que se mueve el individuo, son siempre presentados como prolongaciones del *ser humano esencial*. En otras palabras, en todo este tipo de construcciones tomistas, el individuo humano nunca tiene el valor de un completo ser humano, sino

que es un ser mutilado; su verdadera *realización* consiste en asumirse como un *cuero* menor, una suerte de microorganismo o molécula del auténtico ser humano, que es siempre un ser colectivo que alcanza su plenitud en el Estado del cual aquel es apenas una parte o miembro (Sampay, 1996).

Como conclusión de este apartado, podemos hacer un comentario adicional y general respecto de esta representación antropomórfica que los nacionalistas tienen de las sociedades nacionales.

El antropomorfismo que subyace en sus metáforas de la nación explica la que acaso sea la diferencia fundamental entre cualquier teoría del Estado nacionalista y cualquier otra propia de las corrientes de pensamiento sociopolítico propiamente modernas surgidas a partir de la Revolución francesa de 1789. Mientras el organicismo antropomórfico de los nacionalistas solo puede pensar el Estado (en cuanto aparato de dominación jurídico-político) como *connatural* a la nación (entendida como colectividad comunitaria primordial y sustancial), aquel se presenta también como un *órgano*, acaso *el órgano superior*, que cumple la función natural de ordenar y dirigir al resto de todo ese macrohombre, casi como el cerebro, la mente o la consciencia gobiernan (o deben gobernar) en el individuo humano real y concreto. La metáfora del macrohombre abarca a la vez, uniéndolos en un todo, tanto la sociedad como el Estado, comprendiéndolos como inseparables una del otro.

En cambio, en las corrientes de pensamiento derivadas de los principios emancipadores de 1789, el Estado no puede ser comprendido jamás como *connatural* a la sociedad. Aun cuando pueda encontrarse alguna *impronta organicista* entre liberales, socialistas e, incluso, anarquistas, esa impronta solo podría afectar a veces sus visiones de la sociedad, pero no la del Estado, entendido como aparato jurídico-político de dominación. Entre los liberales, el Estado suele ser comprendido como un *mal necesario* o como un *mecanismo útil*; entre los socialistas, es común su concepción del Estado como *comité ejecutivo de la burguesía* que desaparecerá cuando el Gobierno y la explotación del hombre sobre el hombre dejen paso a la simple administración de las cosas; y para los anarquistas es un *instrumento* de opresión social en complicidad pareja con la propiedad y con la religión, que también llegará a desaparecer, pero no por un simple designio de las leyes del materialismo histórico y dialéctico <sup>(15)</sup>. En cualquier caso, en estas tres corrientes, el Estado muy difícilmente podría ser comprendido en una misma unidad orgánica con la sociedad, por fuerte que pueda parecer la *impronta organicista* del liberal, del socialista o del anarquista en cuestión. Todos estos

---

(15) El lector sabrá disculpar el carácter excesivamente simple de estas reducciones, pero no es el lugar para explicar en detalle las ideas sobre el Estado de todas estas corrientes. Pero creo que eso basta al efecto de lo que deseo señalar como diferencia fundamental entre el nacionalismo y las otras corrientes de pensamiento político moderno.

creen, aunque con variable entusiasmo práctico, en la sociedad como esfera diferente del Estado, y, por ende, en la posibilidad, al menos teórica, de la prescindencia de este. Para todas estas tendencias, el Estado es un artificio sobregregado a la sociedad, no un órgano natural de esta, aunque esta sí pueda ser comprendida a veces por algunos autores como un organismo.

## V. METAFÓRICA MILITAR Y RELIGIOSA DE LOS NACIONALISTAS

Junto a la del gran organismo humano, destacan otras dos constelaciones metafóricas entre los nacionalistas argentinos de la primera mitad del siglo XX. Una es la metafórica bélica y militar; la otra es la metafórica religiosa y teológica. Y muchas veces se las encuentra a ambas en igual protagonismo discursivo, y hasta unificadas en términos como *cruczada*, *vigilia*, *guerra santa*, *marcha*, *misión*. Es cierto que este tipo de metáforas no son exclusivas (como probablemente no lo sea ninguna metáfora) de los nacionalistas, pero es evidente que entre ellos cobra una centralidad que merece nuestra particular atención. Veamos algunos ejemplos, muy variados, por cierto, pero todos dentro de esta doble metafórica militar y religiosa.

Ya en 1909, el más liberal (o el menos antiliberal) de los nacionalistas, Ricardo Rojas, sobreabunda en las imágenes bélicas, sentando lo que sería un lugar común de todo el nacionalismo posterior: el objetivo de una *liberación nacional* completa a partir de la homología entre la guerra de independencia con otras *guerras* no políticas que quedan por librar, esto es, *nuevas guerras en favor de la independencia intelectual y de la económica*. Rojas cree constatar que, a cien años de la independencia política, los argentinos aún nos sentimos *colonia de las viejas metrópolis*. La *inmigración polícroma* se le aparece como una *invasión ávida de pueblos heterogéneos*, ante la cual *la escuela nacional debió haber sido el baluarte que salvara generaciones argentinas* (Rojas, 2010: 87). Este tipo de metáforas bélicas y militares abundan a lo largo de todo el libro, en especial cuando se refiere a la inmigración (*horda cosmopolita invasora*) y al modelo educativo alemán, ante el cual Rojas expresa admiración por haber convertido a sus docentes en *una verdadera milicia, cuya obra orgánica en la paz prepara la otra de la guerra* (Rojas, 2010: 134, 178, 227, etc.). En fin, la *lucha desesperada* contra el cosmopolitismo requiere, para Rojas, de *un arma* fundamental: la escuela nacional primaria, que *tendrá que ir, como las fortificaciones y el ejército, a las fronteras ahora abandonadas* (Rojas, 2010: 246 y 248). Esta insinuación de que existen *fronteras* culturales interiores es muy peligrosa, pues abre el camino a la idea de un enemigo interno, que sería también un lugar común del nacionalismo posterior.

La sobreabundancia de metáforas religiosas en Rojas es paralela a la de las bélicas. Por ejemplo, habla del *sacerdocio* y el *pontificado de la historia*, refiriéndose positivamente a Michelet (Rojas, 2010: 57). O respecto del pa-

triotismo alemán, en auge creciente, también dice laudatoriamente que es *gracias a la educación histórica, una poderosa religión primitiva* (Rojas, 2010: 60). Para Rojas, la enseñanza de la historia nacional debe ser la base de un *catecismo patriótico* que forme una consciencia nacional de *pueblo predestinado*; y, para ello, la escuela debe constituirse en *hogar de la ciudadanía e Iglesia de su doctrina moral*, donde cada maestro ejerza *una especie de sacerdocio intelectual* (Rojas, 2010: 227, 238-239 y 267). Como vimos, ya antes Rojas asimilaba la escuela a una fortificación, y los maestros a una milicia; ahora lo hace respecto a un templo y a un sacerdocio, respectivamente. En fin, como ocurría con el lenguaje militar, los términos religiosos aparecen a lo largo de todas las páginas del libro: *veneración, devoción, misión, redención, culto, ministerio, predicar*, etc.

Pero hay un par de ejemplos donde la metafórica militar y la religiosa aparecen claramente superpuestas, ejemplos que resultan centrales como síntesis del sentido del libro en general. El primero surge del epígrafe que encabeza la obra. Se trata de una cita de Tácito (*Ann. L. II, 10*): *...Ille fas patriae, libertatem avitam, penetrales Germaniae deos*. El lector recién encuentra la explicación de esta cita latina al final del capítulo 1 de *La restauración nacionalista*, al justificar la importancia de la enseñanza de la historia para la formación de una conciencia nacional (y la misma cita latina vuelve aparecer casi sobre el final del libro). Flavio había perdido un ojo luchando contra Roma. Luego de ser vencido, se puso al servicio de los romanos. En la inminencia del combate contra su propio hermano, el general germano Arminio, Flavio trata de convencerlo de que se rinda sin pelear, y le habla de las riquezas que obtendría por servir a Roma en vez de enfrentarla. Arminio, riéndose de esas supuestas ventajas de las riquezas, responde a su hermano que los derechos de la patria, la libertad de sus habitantes y los dioses propios son más importantes que cualquier otra cosa. Rojas ofrece este episodio tomado de Tácito como alegoría de la diferencia entre un progreso material fundado en la *pacífica esclavitud al extranjero* y otro progreso *con contenido de civilización propia*. Pero es sugestivo que la alegoría consista en identificar la patria con una situación de guerra en defensa de sus propias divinidades.

El otro ejemplo claro donde Rojas superpone simultáneamente las metáforas militares y religiosas proviene ya no del mundo pagano, sino del bíblico. Es una cita del profeta Ezequiel, en la cual Rojas ve un antecedente del nacionalismo:

“Y díjome Jehova: profetiza al espíritu, profetiza, hijo del hombre, y di al espíritu: Espíritu, ven de los cuatro vientos y sopla sobre estos muertos y vivirán.

“Y profeticé como me mandó. Y entró espíritu en ellos, y vivieron, y estuvieron sobre sus pies en grande ejército.

“Y díjome: hijo del hombre, todos esos huesos son la casa de Israel, y he aquí que ellos dicen: Nuestros huesos se secaron y pereció nuestra esperanza.

“Por tanto profetiza y diles: He aquí que yo abro vuestras sepulturas, pueblo mío, y os traeré a la tierra de Israel. Y pondré mi espíritu en vosotros, y viviréis, y os haré reposar sobre vuestra tierra”.

Esta referencia al profeta Ezequiel aparece con relación a Michelet, quien *tenía un acento sacerdotal y pontificaba* desde la cátedra para *hacer del patriotismo una religión nueva* (Rojas, 2010: 126-127 y 280-281). La misma referencia bíblica reaparece con relación a Fichte, cuyas ideas habrían obrado *el milagro* de la nacionalidad alemana al modo de una *resurrección y haciendo de los maestros soldados* (Rojas, 2010: 143). Y esta cita vuelve a aparecer por tercera vez al final del libro para cerrarlo. En fin, para Rojas, la enseñanza dirigida, calculada y programada de la historia debe cubrir en la modernidad el papel que en la Antigüedad cumplía la religión: fomentar el patriotismo heroico. Así como antes el heroísmo se despertaba donde *la historia y el patriotismo confinan con la religión*, hoy en día lo hace donde *la historia y el patriotismo confinan con la política* (Rojas, 2010: 273).

Por la misma época, en *El diario de Gabriel Quiroga*, Gálvez también sobreabundaba en metáforas belicistas y religiosas. Por ejemplo, la idea de *reconquistar nuestra vida espiritual* aparece asociada a la del *milagro de nuestro renacimiento nacional* (Gálvez, 2001: 86). O el deseo, nada metafórico, sino bien explícito, de entablar una guerra con el Brasil y, además, perderla para exaltar al país en las *nuevas virtudes teologales del patriotismo argentino: la fe en nosotros mismos, la esperanza* de una gloria propia verdadera y la *caridad* del altruismo individual (Gálvez, 2001: 102). Términos religiosos como *salvación, milagro, apóstol, conversión, confesión, santidad*, etc., son tan frecuentes en el texto como los términos militares con los cuales van entremezclados: *conquista, combate, enemigos, misión* (término que en el texto puede tener tanto connotaciones militares como religiosas), *flancos, asedio de los bárbaros* (para referirse a la inmigración), *defensa, invasión, resistencia*, etc. Pero quiero solo detenerme en una gran y compleja metáfora, que es el libro en sí mismo en su totalidad y en su personaje Gabriel Quiroga.

El libro es presentado por Gálvez como el diario íntimo de un amigo a quien convenció para publicarlo. El supuesto amigo es Gabriel Quiroga, cuyo nombre se admite expresamente como ficticio. Pero precisamente por eso resulta muy significativo metafóricamente que ese nombre reúna el de un arcángel, Gabriel, que en el Evangelio es el mensajero del futuro nacimiento del Mesías, y el apellido de un caudillo militar del interior, Facundo Quiroga, cuya bandera de guerra llevaba inscrita la frase “religión o muerte”.

El diario adquiere la forma de una *confesión* en que el protagonista narra su extravío espiritual previo a su *conversión* nacionalista, y su retorno al catolicismo. Por años, Gabriel Quiroga *ha combatido contra sí mismo* hasta vencer su pasado de diletante desorientado por los más diversos sistemas filosóficos: ha sido liberal, anarquista, nietzscheano... Pero al fin, ha vuelto a la fe católica, que siempre permaneció oculta en el fondo de su corazón (Gálvez, 2001: 65-66). Según Gálvez, que ve en su ficticio amigo a *un San Francisco de Asís*, su diario se parecería, en la primera parte, a *las confesiones de un Amiel*, y, en su segunda parte, es una expresión de *cóleras sagradas* (Gálvez, 2001: 65 y 69-70).

Así, el lector puede considerar que el personaje de Gabriel Quiroga no solo es una metáfora del propio Gálvez, sino también una gran metáfora de la supuesta vida espiritual profunda de una Argentina guerrera y religiosa que debe resurgir del materialismo en que la ha sumergido el proceso modernizador llevado adelante por el liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX. Es a la luz de este filomedievalismo antimoderno que hay que leer otro tipo de imágenes metafóricas empleadas en sentido claramente peyorativo, tales como las comerciales y las sexuales (v.gr. Gálvez, 2001:97 y 185).

Todavía dentro del clima patriótico del centenario, Leopoldo Lugones proclamaba el *Martín Fierro* como el libro nacional por excelencia y elevaba a su protagonista como metáfora perenne del verdadero argentino, pero inventándole al gaucho una continuidad genealógica con *los paladines* caballerescos hispano-medievales, descendientes a su vez, según él, del antiguo *linaje de Hércules*. Al remontar su genealogía del gaucho hasta el mundo homérico, Lugones quiere ocultar el carácter innegablemente cristiano de sus idealizados *paladines* medievales; pero al fin y al cabo no reconoce diferencia sustancial entre el Cid Campeador y el gaucho argentino (Lugones, 1972: 25 y ss. y 243 y ss.) <sup>(16)</sup>. Unos años después, en su famoso “discurso de Ayacucho” de 1924, ese mismo ideal de la caballería romancesca reaparece al narrar de manera estilizada un episodio de aquella batalla final por la independencia de América. *Aquel choque floral* —dice Lugones— *es un modelo de hidalguía y de bravura. Concertado como un torneo, dirigida la victoria con precisión estética por el joven mariscal, elegante y fino a su vez como un estoque, nada hubo más sangriento en toda la guerra* (Lugones, 1979: 3). El carácter religioso, o pseudorreligioso, del ideal guerrero de Lugones se deja ver cuando dice que el aniversario de Ayacucho celebra *la muerte embellecida por aquel arrebato ya divino, que bajo la propia angustia final siente abrirse el alma a la gloria en la heroica desgarradura de un alarido de clarín* (Lugones, 1979: 5). Difícilmente se pueda hallar una mejor metáfora que aúne el ideal guerrero y el religioso que el del caballero medieval. Tampoco hay metáfora

(16) Este libro, *El payador*, publicado en 1916, tuvo como base las conferencias que el propio Lugones dictó en 1913 en el teatro Odeón de Buenos Aires.

más antiburguesa y antiproletaria al mismo tiempo (o sea, tan antiliberal como antisocialista).

En cuanto a los nacionalistas de *La nueva república*, era habitual que plantearan su oposición al presidente Yrigoyen en términos bélico-militares. Rodolfo Irazusta lo ve como *el jefe de un ejército electoral*, de una *hueste*, de una *horda* que en 1928 había tomado nuevamente *el fuerte* y al cual había que *combatir* (en Irazusta, 1975: 6 y 53). Además, como para todos los nacionalistas, para Irazusta el país también tiene *enemigos tradicionales* (Brasil, Inglaterra, los judíos) y el liberalismo es una estratagema al servicio del *predominio del extranjero*, lo mismo que las doctrinas sociales internacionalistas y el pacifismo (en Irazusta, 1975: 121 y 126-127). En verdad sería aburrido enumerar la cantidad de términos militares con que Rodolfo Irazusta analiza la realidad política (*tregua, enemigos del orden, guerra interna, armas, organización de ejército, perpetua beligerancia*, etc.); pero sí vale la pena subrayar el empleo del término metafórico *pirata*, que tendrá exitosa recepción en el nacionalismo posterior por sus simultáneas connotaciones bélicas, policiales y anglófobas (en Irazusta, 1975: 131). Y los términos religiosos tampoco se echan en falta: *redención, salvación, prédica, santidad, pecado original, milagro, ascensión*, etc. (en Irazusta, 1975: 76, 95, 108-109, 143-144); pero remarquemos solo la contraposición que Rodolfo Irazusta hace entre lo que él entiende es la autoridad de un sacerdote (positiva) y la de un político democrático (negativa):

“El sacerdote que incurre en las mismas flaquezas que sus feligreses, compromete directamente el prestigio de la Iglesia y esta no hace esperar su castigo. El político democrático, por el contrario, reclama, y generalmente obtiene, el máximo de garantías, el máximo de libertades y el máximo de beneficios y, por añadidura, el honor de dirigir a sus conciudadanos” (en Irazusta, 1975: 67).

Obviamente, la autoridad sacerdotal es para Irazusta el modelo político a imitar. Señalemos también que su artículo “Las libertades del liberalismo” es prácticamente un ensayo de teología política en la misma línea de Carl Schmitt, aunque el autor alemán no aparezca citado (en Irazusta, 1975: 142).

Otro referente del mismo grupo, Ernesto Palacio, escribía que *el país había caído en un trance místico de adoración ante la urna del sufragio*, y hablaba despectivamente de *la religión democrática* y del *sacramento del sufragio* (en Irazusta, 1975: 41-43). Y tampoco mezquinaba la retórica marcial: *enemigos del país, reclutamiento de adherentes, campaña, nuestras filas, aliados, nuestra milicia, combate*, etc. (en Irazusta, 1975: 63-66). Esa combinación metafórica militar y religiosa también deja ver en Palacio la aspiración reaccionaria a un orden premoderno o antimoderno, de valores medievales, un orden donde se impongan la disciplina y el culto del honor y del heroísmo,



*virtudes minoritarias, como se ve, pero en las cuales reside el secreto de la salvación* (en Irazusta, 1075: 66).

Según Julio Irazusta, el artículo de Fulgencio Bedoya titulado “En torno al gran movimiento” resumía acabadamente la doctrina de todos los integrantes de *La Nueva República* (Irazusta, 1975: 88). En ese texto, Bedoya tildaba la Revolución francesa de *satánica*, por haber expulsado *la Verdad* para poner en su lugar *la adoración supersticiosa de falsos ídolos*. Ante ello, los nacionalistas del periódico se presentaban como adalides *restauradores del orden eterno* en una *cruzada forzosamente general por cuanto es humana* (en Irazusta, 1975: 87-88). La metáfora de la *cruzada* sintetiza en un solo término lo religioso y lo militar de este tipo de concepciones políticas.

En 1931 se unificaron varios sectores nacionalistas bajo el nombre de Acción Republicana, entre ellos el grupo de Lugones y el de *La Nueva República*. En el “Preámbulo” de su “Programa” se lee que la Constitución del 1853 es un *instrumento extranjero* para dominar a los argentinos; que la patria está *efectivamente en peligro, bajo amenaza de una bandera extranjera* (la Unión Soviética); y que el país ya se encuentra *bajo la doble ocupación de la ideología extranjera y de la ideología comunista, es decir, con el enemigo adentro, no solo del territorio, sino del alma* (en Irazusta, 1975: 169 y ss.)<sup>(17)</sup>. En ese manifiesto, no parece haber giros ni metáforas religiosas, pero sí bélicas, como se ve. El redactor fue Lugones, autor que claramente se inclina mucho más por la retórica militar que por la religiosa, como también puede verse en su libro *La grande Argentina*, publicado poco tiempo antes de la fundación de la Acción Republicana. Sin embargo, en este libro, las imágenes religiosas no están del todo ausentes. De entrada, se le informa al lector que el libro que va a leer *es un acto de fe en la patria*; y las reiteradas veces que se alude a las tendencias políticas de izquierda se las llama *sectas anti-patrióticas* (Lugones, 1962: 23, 56, 61, 88, 89, 123). Más allá de esos pequeños ejemplos de metafórica religiosa, es claro que las metáforas marciales son mucho más frecuentes en Lugones que las religiosas. Para él, *todo extranjero disconforme con el país es un enemigo* (Lugones, 1962: 25); nuestra economía exterior está en *estado colonial, e indefensa ante acechanzas de mercados hostiles* (Lugones: 33 y 110-111); el *ciudadano capaz* es equivalente al *soldado que el país necesita* (Lugones, 1962: 68); en la *guerra comercial* con otras naciones, el fomento de la industria nacional es *un verdadero movimiento liberador* (Lugones, 1962: 135-136); y el proyecto inmigratorio liberal ha sido una *ocupación colonial* que ha privilegiado a los extranjeros poniendo a la sociedad argentina ante las puertas de una *guerra civil* (Lugones, 1962: 179-

(17) El manifiesto de la Acción Republicana está firmado por Angelino Zorraquín, Arturo Ameghino, Carlos Obligado, Leopoldo Lugones, Rodolfo Irazusta, Ernesto Palacio, Justo Pallarés Acebal, César E. Pico, Santiago Lugones, Lisandro Galíndez, José Mauricio Acevedo, Mario Lassaga, Jorge Attwel de Veyga, Castelfort Lugones, Julio Irazusta, Lisardo Zia, Oscar Allaría Amézaga, Pablo Buglioni, Juan Carlos de Abelleyra y Horacio Boneo Pico.

180). Incluso, los términos militares y belicistas de Lugones no siempre son metáforas, como se ve cuando habla contra el pacifismo: *la guerra y la muerte son necesarias y fatales* (Lugones, 1962: 34-35).

Pero, aun en un caso tan particular como es el nacionalismo neopagano de Lugones, hay momentos en que la metafórica religiosa y la militar se superponen en una misma idea. Tal es el caso cuando escribe que, para que *ciudadano y soldado sean sinónimos*, como en la Grecia antigua, *hay que hacer del patriotismo un culto* (Lugones, 1962: 69). O cuando afirma que *toda inmigración en masa es un movimiento colonizador* y que debemos *saber defendernos* de los *elementos sectarios* marxistas y anarquistas, *profesionales del sacerdocio y de las armas* (Lugones, 1962: 142-143 y 153-154). Y el punto culminante de esa metafórica bélico-religiosa llega a combinarse con la idea medieval de una *guerra santa*, supuestamente iniciada por los *ideólogos humanitaristas* que fraternizan con el extranjero en contra de su propia patria (Lugones, 1962: 186).

La exaltación militar de lo religioso —y religiosa de lo militar— también puede encontrarse en otro de los escritores clásicos del nacionalismo argentino de la década del 30. En un aséptico libro de 1932, Carlos Ibarguren llama *redentor de pueblos* al general San Martín, y lo compara con *el predicador del Eclesiastés* (Ibarguren, 1956: 27) <sup>(18)</sup>. También gusta emplear Ibarguren el término militar-religioso *cruzada*, a veces para aplicarlo a un acontecimiento del pasado histórico de la nación (Ibarguren, 1956: 175). Pero en otro libro, ya nada aséptico, lo emplea para aludir a la *necesidad de la hora combativa* de la *nueva generación que exalta los sentimientos religiosos y patrióticos* en un *neomisticismo de fe y heroísmo* (Ibarguren, 1934: 30-33); o cuando, superponiendo historiografía y política de actualidad, invita a esa nueva generación a imitar la *cruzada redentora* de los hombres de mayo de 1810 (Ibarguren, 1934: 145). Esta metáfora de la *cruzada* no desentona para nada con el contenido general de *La inquietud de esta hora*, libro donde el nacionalismo es presentado *como una religión, un estado del alma superior, un fenómeno espiritual*, y donde las palabras *santidad, heroísmo, sacrificio, mística, espíritu combativo*, etc., reaparecen recurrentemente a lo largo del texto. Por eso llama tanto la atención que Ibarguren intente subrayar enfáticamente que el nacionalismo no es una *reacción medieval* (Ibarguren 1934: 122), cuando todo el libro parece desmentirlo; y no hace falta tener la agudeza deconstructiva de Derrida para notar que, aunque Ibarguren *declara* una cosa, el texto *dice* exactamente lo contrario de lo que su autor dice decir.

(18) Ibarguren lo llama así en un anecdotario histórico publicado en 1932, pero una representación similar del general San Martín se repite un año después, 1933, con el título de Santo de la Espada, que le confiere Ricardo Rojas en su famosa biografía del prócer. Recordemos que Ricardo Rojas fue el introductor del término “nacionalismo” en su novísima acepción de distanciamiento respecto de la tradición liberal del siglo XIX. Sin embargo, también recordemos que el nacionalismo de Rojas fue un nacionalismo que podemos llamar moderado, que no abdica totalmente del liberalismo político, como sería el caso del grueso de los nacionalistas ulteriores.

En cuanto a los grupos nacionalistas de extracción católica integrista, ultramontana y clerical, como el del padre Meinvielle u otros provenientes de los Círculos de Cultura Católica, no vale la pena detenerse en la búsqueda de metáforas religioso-militares que delaten una cosmovisión medievocéntrica o antimoderna en general. No porque no contengan un léxico de ese tipo, sino porque en ellos ese léxico no conforma una metáfora que encubra una cosmovisión tal implícita, sino que parece expresar conceptos literales. La idea de *cruzada* contra el liberalismo, contra el laicismo, contra el socialismo y contra la modernidad en su conjunto, en estos casos, parece textual (Bucherer, 1987: 181-182), y sus referencias laudatorias al orden medieval como ideal social y político son recurrentes y evidentes, para nada ocasionales ni descuidadas (Ver, por ejemplo, Meinvielle, 1974).

Sí, en cambio, vale la pena echar un vistazo a otro sector del nacionalismo argentino al que muchos años después y en retrospectiva se llamaría *popular* o *populista*. No niego que pueda diferenciarse entre expresiones populistas y expresiones oligárquicas o elitistas de nacionalismo. Solo creo importante remarcar que, durante la larga y compleja década del 30, esas diferencias no parecían tan sustanciales, ni siquiera a los propios nacionalistas. Los intentos de acción política conjunta y los espacios de producción intelectual común no fueron aislados ni ocasionales. Por lo que respecta a nuestro asunto específico, nos basta mostrar que la centralidad de la metáfora militar y religiosa no es menos visible, por ejemplo, en Scalabrini Ortiz que en escritores como Ibarguren, Lugones o los de *La Nueva República*.

En *Política británica en el Río de la Plata*, publicado en el primer cuaderno de FORJA en 1936, Scalabrini Ortiz compara las figuras de Hipólito Yrigoyen y las del profeta Mahoma. Tanto el político como el profeta, dice Scalabrini, repudiaban que se reprodujeran o se representaran sus imágenes físicas. Si Mahoma fundó su liderazgo autodeclarándose enviado de Dios, Yrigoyen habría fundado el suyo autodeclarándose *cúspide de la historia humana*. Ambos tuvieron sus *discípulos dilectos*. E igual que Mahoma, Yrigoyen también supo *hacerse idolatrar por su pueblo*, al punto de que su nombre y *pueblo* se tornaran sinónimos (Scalabrini Ortiz, 1981: 22). Tampoco escasea en el libro el empleo espontáneo de términos de clara connotación religiosa, como *excomunió* o *milagro*. Pero indudablemente son las metáforas e imágenes bélicas las que predominan amplia y notoriamente a lo largo del texto. La realidad que describe Scalabrini es la de un país *ocupado subrepticamente* por los capitales extranjeros, particularmente ingleses; para ello habría servido *la liberalidad de nuestro régimen*, pero el pueblo ya estaría comenzando a comprender que los factores económicos equivalen a factores bélicos, o sea, a hechos de guerra, y que *se puede conquistar por las armas y por el dinero*. Afortunadamente, según Scalabrini, el pueblo y su juventud, que constituye su *avanzada*, *ya reconoce las posiciones tomadas por el enemigo* (Scalabrini Ortiz, 1981: 37-38). En fin, es innecesario transcribir todos los

ejemplos de discurso bélico que pueden hallarse en el libro de Scalabrini, pero acaso sean particularmente interesantes los siguientes párrafos:

“El enemigo está localizado y solo puede ofrecer lucha franca. Frente a Inglaterra si es necesario, la juventud enarbola un gallardo nacionalismo reivindicatorio. La verdad no nos avergüenza ni nos amilana. Fuimos sorprendidos en nuestra buena fe de pueblo joven, pero tenemos confianza en nosotros mismos, en la cohesión de nuestro espíritu y en la voluntad de ser del pueblo argentino. Sabremos enmendar los yerros que no fueron nuestros y reconquistar el dominio de lo que nos fue usurpado por la usura (Scalabrini Ortiz, 1981: 51).

“En 1806 y 1807 dos expediciones inglesas bien pertrechadas y suficientemente numerosas como para asegurar la conquista, invadieron la ciudad de Buenos Aires. Las dos veces fueron derrotadas por la población civil que apenas duplicaba el grueso de sus tropas. Los comerciantes ingleses cumplieron la obra que sus soldados no pudieron realizar.

“Se engaña quien crea de cualquier manera mellada la filosa alma nacional. A principios del siglo pasado supo encabezar, dirigir y ayudar la liberación de toda la América del Sur. La juventud argentina sabe que hoy, nuevamente, cien millones de sudamericanos están esperando su palabra de orden” (Scalabrini Ortiz, 1981: 52).

Creo que estos párrafos son bien significativos del rumbo discursivo que tomaba en general el nacionalismo argentino en la década de 1930. Se instalaba a Inglaterra como el enemigo tradicional y común del país y se veía su mano detrás de todo asunto interno. Detrás del liberalismo de nuestras instituciones y de todo discurso de valores universalistas, solo habría estado el interés de Inglaterra. Detrás de todo el costoso y aparente progreso material del país, solo habría estado el interés de Inglaterra. Y detrás de todos los males sociales y políticos que el país había sufrido y que podía siempre sufrir, no podría estar otra cosa que el interés de Inglaterra. En este tipo de análisis histórico y político, propio de todos los nacionalistas argentinos, siempre hubo un enemigo perenne desde antes de la mismísima Revolución de Mayo: Inglaterra. Y ese eterno enemigo imperial vencido por las armas en 1806 y 1807 finalmente habría logrado sus objetivos de conquista por medio del comercio y la dependencia económica, asociándose con sus agentes locales, verdaderos enemigos internos o infiltrados. La lucha de los criollos contra los invasores ingleses de 1806 y 1807 nunca habría cesado; solo se continuó por otros medios. Y sería hora, entonces, de una segunda reconquista bajo la forma de una nueva guerra de independencia, ya no política y contra España, sino económica y contra Inglaterra; lucha para la cual la Argentina estaría casi lista para acaudillar a toda América del Sur. Toda esta superposición o asimilación que Scalabrini hace entre historia, política, geopolítica, guerra y comercio es bien representativa no solo del poste-

riormente llamado *nacionalismo popular*, sino de todo el arco nacionalista y más allá de las supuestas diferencias de superficie entre sus variados grupos o expresiones.

El lenguaje bélico-militar para transmitir sus posiciones políticas no es meramente decorativo, y, aunque Scalabrini no hable de *cruzada*, su elección de la figura de Mahoma para describir positivamente a Yrigoyen como encarnación intuitiva del alma nacional tal vez sea menos retórica de lo que parece. Al parecer, fue Mahoma, líder religioso y militar, quien acuñó la noción de *guerra santa*.

Es cierto que los nacionalistas de otros sectores condenaban el liberalismo (léase, el orden inaugurado después de Caseros por la Constitución de 1853) por considerar que la democracia era su corolario lógico y natural, mientras que los nacionalistas como Scalabrini y los forjistas parecían oponer democracia y liberalismo, en lo que podríamos ya llamar una concepción populista de la democracia y del nacionalismo. En cuanto a algunos de los nacionalistas de *La Nueva República*, tras su decepcionado apoyo a Uriburu en 1930, ahora oscilaban entre una y otra posición. Pero todos, unos y otros, coincidían en ver en las instituciones liberales de la Constitución de 1853 un instrumento de los *enemigos* del país, particularmente de Inglaterra (aunque no exclusivamente).

Aunque proveniente de los sectores conservadores, la visión de José María Rosa en su *Defensa y pérdida de nuestra independencia económica*, publicado por el Instituto Juan M. de Rosas en 1943, es casi igual a la de Scalabrini en lo que respecta a la asimilación retórica entre independencia política e independencia económica, y a la fijación de Inglaterra como *enemiga* tradicional y perenne del país, desde 1806 en adelante. El lenguaje militar y belicista es exactamente igual, y la lucha por la independencia económica es presentada nuevamente como una metonimia de la guerra por las armas. Por lo demás, la reivindicación del orden rosista como logro de una supuesta independencia económica (vuelta a perder luego de 1853) coincide con una manifiesta y explícita idealización de las relaciones laborales de tipo medieval feudal, donde el fervor religioso y el culto del coraje bélico se aunan en el respeto y fidelidad al *patrón* de la estancia, o sea, al caudillo, tanto en *el rezo del rosario* como en la *patriada para salir a restaurar las leyes* (Rosa, 1954: 107).

La interpretación de la política por medios retóricos religiosos y militares la podemos encontrar muy presente en los discursos de Perón, ya tempranamente cuando era secretario de Trabajo del régimen militar nacionalista instalado en 1943. Resulta particularmente interesante el "Mensaje a los trabajadores del 1º de mayo de 1944", donde Perón presentaba la organización interna del ejército como modelo de organización a imitar por las organizaciones sindicales y por todos los otros sectores corporativos de la

sociedad argentina. Según Perón, el ejército es una *cátedra ejemplar* de orden, disciplina y justicia selectiva, que debe tomarse como modelo de *una conquista social que alcance a todos los argentinos*. Y, como ya hemos visto en otros discursos nacionalistas, populares o no, no debe extrañar que esa retórica militar se combine con una metafórica religiosa donde la idea de *cruzada* hace de base discursiva común a ambos campos retóricos. En efecto, en ese mismo discurso, Perón llama *cruzada del trabajo* a la política que ha venido desarrollando desde hace un año en la Secretaría de Trabajo de la Nación, y afirma que la *unidad y compenetración de propósitos* entre el Gobierno, los trabajadores y la patronal es *el único medio para combatir a los verdaderos enemigos sociales, representados por la falsa política, las ideologías extrañas; los falsos apóstoles que se introducen en el gremialismo para medrar con el engaño y la traición de las masas, y las fuerzas ocultas de perturbación del campo político internacional* (en Altamirano, 2001: 117-135). Como se ve, y al igual que en todo discurso nacionalista, no podía faltar tampoco la lectura de los problemas sociales en clave geopolítica.

Unos siete u ocho años después, ya bien afirmado Perón como presidente constitucional, la misma metafórica militar y religiosa la encontramos en sus cursos de conducción política de 1951, plasmados como libro en 1952. Ahí se dice que la función de la Escuela Superior de Conducción Peronista, recién fundada, era formar *apóstoles y predicadores* de la doctrina justicialista, que, más que divulgarla la *inculcaran* en las masas como *creencia o fe* (Perón, 1952: 6-8). Movimientos como el justicialismo, nos dice, solo triunfan *por el sentido heroico de la vida* (Perón, 1952: 16). Por lo demás, siempre según Perón (pero aludiendo tácitamente a Clausewitz), *la lucha política es lo mismo que la lucha militar, económica, etc.; solo varían los medios y las formas* (Perón, 1952: 26).

En fin, también sobre este empleo generalizado de una metafórica militar-religiosa por parte de los nacionalistas, podemos ensayar unos breves comentarios generales a modo de conclusión de este apartado.

La moderna filosofía liberal de la historia surgida en el siglo XVIII y desarrollada a lo largo de todo el siglo XIX, entreveía un optimista ideal de *paz perpetua* entre las naciones; se trataba de una meta asumida como alcanzable en un horizonte histórico que no se creía demasiado lejano. La idea del *progreso* que animaba ese optimismo suponía que la libertad y la igualdad (y también, para algunos, la solidaridad) se abrían paso inexorablemente en los diversos espacios sociales. En esa suerte de *marcha ascendente*, la historia podía sufrir eventuales demoras, tropiezos accidentales, o incluso breves retrocesos circunstanciales, pero tarde o temprano siempre retomaría su marcha hacia un futuro inexorable de mayor libertad y felicidad humanas. Dentro de esta concepción *progresista* del cambio histórico, el comercio internacional iría sustituyendo la guerra. Esta idea marco la encontramos en autores tan diversos como Montesquieu, Kant, Constant, Saint-Simón,

Proudhon, Marx o Kropotkin, y, entre nosotros, en la generación romántica del 37, muy particularmente en Alberdi, inspirador principal de la Constitución de 1853.

Por otro lado, si el tráfico comercial sustituiría las guerras externas, los debates y acuerdos parlamentarios entre grupos representativos sustituirían las guerras internas. Es decir, para el liberalismo (digamos que también para gran parte del socialismo a partir de 1880), la política parlamentaria y el comercio son una *superación* de la violencia y la guerra, entendido ello dentro de una secuencia lineal de cambio histórico; una secuencia lineal que suponía un alejamiento permanente de las sociedades respecto del sufrimiento humano. Este optimismo *progresista* también lo encontramos patente entre los románticos argentinos de la Generación del '80, tanto en Alberdi como en Sarmiento, por mencionar a los más importantes e influyentes.

Aquella visión liberal optimista del proceso histórico suponía, además, una carga valorativa positiva en los sustituyentes (política y comercio), y una valoración negativa en los sustituidos (la violencia y la guerra). Ahora bien, entre otras cosas, el nacionalismo argentino de la primera mitad del siglo XX fue una *reacción* invertida, espejada, contra aquellas ideas, pronósticos y deseos de las generaciones liberales anteriores. Creo que toda la metáfora militar-religiosa de los nacionalistas, y el sentido generalmente antimoderno con que la emplean, dan prueba en gran medida de aquella afirmación.

En efecto, entre los nacionalistas, no solo es frecuente el juicio peyorativo respecto del comercio y de la política parlamentaria, sino que comercio y política son vistos como formas encubiertas e insidiosas de guerra. En este sentido, toda su metáfora bélico-militar es más que un simple recurso *figurativo*; por lo general, más bien, se trata de una visión *metonímica* donde la guerra está siempre presente, aunque a veces, en aparentes o engañosas situaciones de paz, no se la pueda ver plena y cabalmente como *guerra* <sup>(19)</sup>. Así considerados, tanto las relaciones internacionales comerciales como las diferencias políticas internas entre partidos y bloques parlamentarios no son entendidos simplemente *como si fueran guerras*, sino que lo *son* realmente, pero siempre más o menos encubiertas, latentes o subterráneas. Es decir, el *desplazamiento o superación* de la guerra por el comercio y la política representativa en la marcha ascendente del *progreso* (*falso ídolo* del liberalismo, según los nacionalistas) no sería otra cosa que una ilusión más de la modernidad. Para los nacionalistas siempre hay guerra con diferentes caras, y el comercio y la política no son más que dos de sus tantos aspectos. En

---

(19) Recordemos que la metonimia es una clase especial de metáfora, o, si se quiere, una figura retórica diferente de esta, donde se toma una parte como representativa del todo, por ejemplo, decir "1000 cabezas" en lugar de decir "mil vacunos". En este sentido, podríamos asumir que se encuentra más cerca de la textualidad o la literalidad que la metáfora en sentido específico.

otros términos: para la mentalidad liberal, se trata de una diferencia cualitativa, esencial, en tanto que para la mentalidad nacionalista se trata de una mera diferencia cuantitativa, ocasional. Esto explicaría, creo, la centralidad que las metáforas bélicas y militares adquieren entre los nacionalistas: no se trata de simples figuras retóricas marginales, decorativas u ocasionales, sino del síntoma de la guerra permanente, núcleo duro de su mentalidad política.

También hemos visto que, entre los nacionalistas, esa metáfora bélico-militar suele ir pareja, y hasta superpuesta, con una metáfora religiosa o teológica. Es cierto que este tipo de figuras retóricas tampoco son exclusivas de los nacionalistas y que son frecuentes en textos políticos de las más diversas procedencias (conservadores, liberales, socialistas y hasta anarquistas). Pero entre los nacionalistas argentinos parece repetirse lo que ya vimos respecto de la metáfora militar, es decir, también las metáforas religiosas serían algo así como un síntoma del núcleo duro de la mentalidad nacionalista. En efecto, al tratarse de una mentalidad fuertemente metafísica, mistificadora, y en la mayoría de los casos declaradamente católica, la metáfora religiosa parece adquirir un tono más fuerte y menos retórico que en otros casos. Es posible que todos los conceptos jurídicos y políticos modernos sean conceptos teológicos *secularizados* que operan de manera subyacente en el liberalismo, el socialismo, el anarquismo, etc. Pero entre los nacionalistas la cosa parece ser sutilmente diferente: su empleo de metáforas religiosas en el discurso político más bien parece ser una suerte de *resacralización* de los conceptos políticos; es decir, un proceso contrario a la postulada *secularización* léxico-política que trajo la modernidad.

## **VI. ESTRATEGIAS FIGURATIVAS PARA INTERPRETAR LA HISTORIA**

La generación romántica y liberal del 37 tenía una concepción *progresista*, optimista, digamos, de la historia; y ello, más por liberal que por romántica. Su idea de la historia, tanto de la universal como de la nacional, es la de un proceso de *mejora* moral, cultural y política más o menos constante e inevitable, aunque pudiera haber ocasionalmente detenimientos o retrocesos episódicos. O sea, dentro de esa filosofía de la historia, se supone que el hombre *progres*a constantemente hacia estadios de mayor libertad y felicidad social. Acaso la metáfora más trillada de esta concepción sea la de un *camino* (terrestre, fluvial o, incluso, ferroviario), donde lo peor *va quedando atrás* y lo mejor *está por delante*. Ahora bien, este tipo de metáforas viales o ruterías, que pueden ser más o menos explícitas según los innúmeros textos, suponen a la vez otra metáfora más profunda: la de la *línea*. El proceso histórico sería *lineal*.



Por ejemplo, cuando en 1837 Esteban Echeverría explicaba, precisamente, la segunda de las “palabras simbólicas” de su *Dogma socialista*, nos decía que América, al emanciparse de España, *entró en las vías del progreso*; y agregaba que ahora debía, *para conocerse y alumbrarse en su carrera, caminar con la antorcha del espíritu humano* (Echeverría, 1972: 132). Esta misma idea de la historia como *marcha* optimista hacia la mejoría social tal vez se presenta más cargada de sentido en los pasajes de *Viajes*, de 1847, en que Sarmiento muestra su admiración por las doctrinas socialistas de Fourier y pretende ponerlas en sintonía con sus propias luchas políticas en América. Vale la pena en este caso transcribir íntegra la cita:

“Las sociedades modernas tienden a la igualdad; no hay ya castas privilegiadas y ociosas; la educación que completa al hombre, se da oficialmente a todos sin distinción, la industria crea necesidades y la ciencia abre nuevos caminos de satisfacerlas, hay ya pueblos en que todos los hombres tienen derecho de gobernar por el sufragio universal; la grande mayoría de las naciones padece; las tradiciones se debilitan, y un momento ha de llegar en que esas masas que hoy se sublevan por pan, pidan a los parlamentos que discuten las horas que deben trabajar, una parte de las utilidades que su sudor da a los capitalistas. Entonces, la política, la constitución, la forma de gobierno, quedarán reducidas a esta simple cuestión: ¿cómo han de entenderse los hombres iguales entre sí, para proveer a su subsistencia presente y futura, dando su parte al capital puesto en actividad, a la inteligencia que lo dirige y hace producir, y al trabajo manual de los millares de hombres que hoy emplea, dándoles apenas con qué no morir, y a veces matándolos en ellos mismos, en sus familias y en su proge? Cuando esta cuestión que viene de todas partes, de Manchester como de Lyon, encuentre solución, el fourierismo se encontrará sobre la carpeta de la política y de la legislación, porque esta es la cuestión que él se propone resolver.

“Y luego, ¿por qué la libertad ha de ser indiferente, aun para la realización misma del descubrimiento social? ¿por qué la república, en que los intereses populares tienen tanto predominio, no ha de apetecerse, no ha de solicitarse, aunque no sea más que un paso dado hacia el fin, una preparación del medio ambiente de la sociedad para hacerla pasar del estado de civilización al de garantismo, y de ahí al de armonía perfecta?” (Sarmiento, 1949: 90-91).

También en Alberdi son frecuentes estas imágenes *viales* de la historia. En *Fragmento preliminar* decía, por ejemplo, que la *marcha progresiva de los pueblos* recorre los siguientes estadios: teocracia, feudalismo, despotismo, monarquía, aristocracia y, *por fin*, democracia; y aclara que *los pueblos, como los hombres, no tienen alas; hacen sus jornadas a pie, y paso a paso* (Alberdi, 1984: 128 y ss). Y en *Bases* vuelve a insistir en que *no se andan de un salto las edades extremas de un pueblo* (Alberdi, 1980: 71-72). Como se ve, toda esa metafórica vial y lineal les era común, ya lo dijimos, no tanto por

románticos como por modernos y liberales. Y lo mismo podríamos decir de la generación positivista del 80. No olvidemos que el positivismo científico es hijo del socialismo romántico, y que la Ley del Progreso (lineal) de las sociedades fue enunciada por Auguste Comte, discípulo de Saint-Simon. Agreguemos que toda esa concepción de la historia, expresada en una metafórica vial, y en última instancia, siempre lineal (aunque pudiera incluir zigzagueos), no fue exclusiva del liberalismo progresista, sino compartida, con variaciones de detalles, por el socialismo en sus diversas vertientes. En última instancia, son todas corrientes influenciadas por el optimismo ilustrado de la Revolución francesa de 1789; y, por ende, expresan la misma concepción moderna, por excelencia, de la historia.

Ahora bien, es precisamente esa concepción *progresiva y progresista*, optimista, ilustrada y moderna del proceso histórico social y político la que también pretenderá eliminar el nacionalismo en su carácter esencialmente *reaccionario*. Claro que las estrategias retóricas nacionalistas para destruirla son variadas, pero, como veremos, no excluyentes unas de otras; esto es: pueden y suelen hallarse más de una en cada autor. En términos generales, podemos diferenciar, en primer lugar, una estrategia de oposición directa y explícita, que denominaré *de negación directa*; y, en segundo lugar, también es posible encontrar entre los nacionalistas una serie de metáforas alternativas a la del proceso lineal, estrategias que llamaré *de negación implícita*.

De la *estrategia de negación directa* podemos dar dos ejemplos muy claros. Uno lo hallamos en *La grande Argentina* de Leopoldo Lugones. Según su autor, era natural que la Revolución francesa trajera confusión a la política moderna con sus ideas de igualdad y de progreso porque  *fueron matemáticos sus principales autores*. De ahí, continúa diciendo, que  *la noción del progreso indefinido, en que se basa la ideología liberal, es la misma de la recta infinita: vale decir una abstracción insostenible y arbitraria*. Sin embargo, ahora ya  *asistimos a su simultánea rectificación*. Y a los liberales y socialistas que, en la generación positivista anterior, todavía interpretaban la teoría de la evolución en términos de  *progreso*, Lugones les dice que  *la continuidad lógica, que es otro de sus aspectos, tampoco existe en los dominios de la vida, pues la evolución no es una ley de progreso, sino de mera transformación, muchas veces brusca e inconsecuente, y no pocas funesta a las especies que bajo ella degeneran y sucumben* (Lugones, 1962: 186).

Un segundo ejemplo de negación directa de la metáfora vial-lineal lo encontramos en *La inquietud de esta hora*, de Carlos Ibarguren. Ya en el prefacio, Ibarguren nos informa que  *muchos creen que la crisis que hoy aflige al mundo es pasajera y que se retornará al carril optimista del liberalismo democrático y de la prosperidad indefinida*. Y agrega que  *los que así piensan no se dan cuenta de que se está destruyendo totalmente el sistema que imperó hasta la gran guerra en el orden económico y político*. (Ibarguren, 1934: 5). Y, de hecho, todo el libro es un anuncio del  *retorno* al mundo de las virtudes

espirituales heroicas y religiosas premodernas, ahora reeditadas en los nacionalismos de corte fascista.

En cuanto a las estrategias *de negación implícita*, serían aquellas en que los autores recurren a diversas metáforas que de un modo u otro implican o encubren una visión de la historia de carácter cíclico, donde hay al menos algún elemento que siempre parece repetirse o se mantiene incólume ante el devenir histórico. Los recursos metafóricos de este tipo son variados, y muchas veces coexisten más de uno en un mismo autor nacionalista.

Por ejemplo, en *La restauración nacionalista*, Ricardo Rojas, dice que *la vida de la patria (...) es perenne como la leña de un árbol eterno que cambia, al crecer, de fronda y de corteza, pero cuya raíz está en la tierra y cuyo destino está en los astros* (Rojas, 2010: 131). Lo primero que llama la atención de esta metáfora botánica de la perennidad es que sabemos que no existen los árboles eternos; y, aunque la figura botánica parece tomada de Herder, lo cierto es que la idea de una *vida perenne, eterna*, solo puede aplicarse con algún sentido a la idea de alma humana y desde una concepción religiosa teísta. En Rojas, como en cualquiera que recurra a la metáfora de la patria como *alma colectiva eterna*, solo puede anidar implícita o expresamente una visión esencialista-antropomórfica del orden sociopolítico, lo que es muy acorde al deseo de inmunización ante el devenir histórico y el cambio permanente. Así como el cuerpo carnal del individuo experimenta cambios físicos hasta su muerte y putrefacción, en tanto que su alma, su verdadera esencia, se supone eterna, perenne, del mismo modo, se postula aquí una esencia nacional en términos sustancialistas (no jurídicos) que se piensa inalterable, inmune a los cambios históricos, esencia que, como el alma del individuo entendido según las religiones, debería ser cuidada y preservada. Como el propio Rojas dice en otro pasaje, la nacionalidad es un *principio primitivo y divino* (Rojas, 2010: 189). También la afirmación de que deberíamos *tomar consciencia de ser un pueblo predestinado* (Rojas, 2010: 267) debe comprenderse dentro de este prejuicio antimoderno que reclama excepcionalidad ante el devenir.

También Gálvez postula *lo eterno del alma argentina* (Gálvez, 2001: 88) y *los destinos eternos* de nuestra nacionalidad (Gálvez, 2001: 150). Pero en este autor, ya no se pretende insertar extrañamente la idea de *eternidad* en una metáfora botánica, sino que se lo pretende hacer, mucho más extrañamente todavía, en una metáfora fluvial. Según Gálvez, *sucede con el alma nacional lo que con esos ríos que corren un trecho de su curso por debajo de la tierra, es decir, sigue su camino, aunque oculta bajo una espesa capa de cosmopolitismo*. Y remacha su construcción figurativa diciendo que *para encontrarla debemos volver al pasado y seguirla en su marcha bajo el materialismo que la cubre* (Gálvez, 2001: 88). Lo más llamativo aquí es el esfuerzo retórico por hacer compatible la idea de un alma colectiva intemporal, la nacionalidad, con la metáfora de un río, clásica representación figurativa del devenir. La

imagen de un tramo del curso del río subterráneo no parece cumplir adecuadamente el objetivo de simbolizar una esencia nacional perenne, inmune al *fluir* temporal; a lo sumo pinta el carácter no visible de ella. Tal vez por esto Gálvez se haya sentido forzado a lanzar expresamente su lema de *volver al pasado* en el curso de ese río, o sea, de remontar el río contracorriente para reencontrar la nacionalidad y mantenerse fiel a ella.

Otra variante del recurso retórico a la *eternidad o perennidad* es la que se refiere ya no a nuestra nacionalidad en particular, sino a un orden político o estatal supuestamente modélico, esencial o ahistórico, que debe ser *restaurado*. Así lo hallamos, por ejemplo, en un artículo de Fulgencio Bedoya, publicista de *La Nueva República*, y que según Julio Irazusta resumía muy bien la posición doctrinaria de todo el periódico (Irazusta, 1975: 87). Precisamente ese carácter representativo de la ideología de todo aquel sector nacionalista justifica citarlo *in extenso*:

“La reacción aparece en todo el mundo con los caracteres gloriosos y solemnes de una restauración de la Inteligencia y de las Jerarquías espirituales, vale decir de lo eterno y natural.

“Por tanto, como se presenta en un siglo en que la Verdad está desterrada de todos los campos, dominados tiránicamente por la adoración supersticiosa de los ídolos creados por la Revolución Satánica y exaltados, aunque en forma distinta, por la Revolución Socialista de los años corrientes, puede bien decirse que nuestro gran movimiento tiene las aptitudes necesarias para atraer hacia sí las inteligencias que añoran la antigua primacía del buen sentido y los corazones nobles que ansían gustar todas las delicias, propias de los fuertes, que campean ordinariamente en las grandes revoluciones del orden ciudadano” (en Irazusta, 1975: 87).

“Como restauradores del orden eterno ganamos la amistad de los prudentes; como revolucionarios contra los síntomas de muerte, se embanderan con nosotros los corazones generosos y exaltados: lo cual es de todo punto lógico, ya que, una cruzada como la nuestra es forzosamente general en cuanto es humana” (en Irazusta, 1975: 88).

Una similar idea de perennidad de un orden jerárquico modélico la encontramos en textos con pretensiones más eruditas y académicas, como la *Teoría del Estado* de Ernesto Palacio, de 1949, o en la *Introducción a la teoría del Estado* de Arturo Sampay, de 1951. También aparece en términos de equilibrio entre idealismo y materialismo, que debe ser restaurado tras los excesos de los mundos pre-Ilustración y post-Ilustración (en un sentido y en otro, respectivamente), en la famosa disertación de apertura del Congreso

Internacional de Filosofía, del presidente Perón, titulada *La comunidad organizada*, de 1947 <sup>(20)</sup>.

Otras frecuentes metáforas que encubren el deseo de retorno a una situación pasada son las de la *resurrección o el renacimiento* de la patria recuperando *la vida espiritual de antaño* (por ejemplo, Gálvez, 2001: 86), o la *curación del país que agoniza* por culpa del sufragio universal (por ejemplo, Ernesto Palacio, en Irazusta, 1975: 64-66).

Parece bastante claro que todas estas estrategias retóricas para interpretar la historia, de un modo u otro, y en última instancia, se relacionan con dos campos metafóricos ya vistos: la visión antropomórfica de la nación y la visión religiosa de la política. Pero hay otras estrategias de interpretación, tan o más frecuentes que esas, que se relacionan con la metafórica bélico-militar de la política, que, como vimos, también es muy característica de los nacionalistas. En este sentido, y aplicada a la interpretación de la historia argentina, esa metafórica bélica gira en torno a la idea fija *de reconquistar la patria*, supuestamente caída en manos de un poder extranjero.

Así, por ejemplo, en vísperas del golpe del 30, Ramón Doll decía que los fundadores del orden constitucional daban la *impresión de extranjeros que hubieran invadido el país* (en Irazusta, 1975: 59). Un mes antes que Doll, Rodolfo Irazusta había escrito que *el liberalismo en la República Argentina es el predominio del extranjero* (en Irazusta, 1975: 79). Para Irazusta, ese *predominio extranjero* se inició tempranamente, cuando el *mulato y resentido* Rivadavia, primer *jefe del liberalismo* argentino, *falseó* los ideales de la Revolución de Mayo, dándoles un *contenido social* más que *político* (en Irazusta, 1975: 76-77). Para Irazusta, la libertad de cultos fue un instrumento de la dominación anglosajona (en Irazusta, 1975: 101-103). También en el manifiesto fundacional de la *Acción republicana*, de 1931, firmado por nacionalistas de diversas procedencias, es recurrente la idea de que la Constitución de 1853 era un instrumento de dominación extranjera, y que los partidos radical, socialista y comunista eran equivalentes entre sí, por cuanto servían a esos intereses extraños (en Irazusta, 1975: 171). En fin, en todos estos casos se convoca, expresa o implícitamente, a una *reconquista* de esa patria *invadida o tomada por el extranjero*; y, naturalmente, esa anhelada *reconquista* solo puede significar un *retorno* a una Argentina preliberal, anterior a 1853, cuando no, paradójicamente, anterior a la misma Revolución de Mayo de 1810.

Tal vez no resulte sorprendente que los artífices del golpe nacionalista de 1930, que quebró una tradición constitucional de setenta años y que derrocó a un presidente democrático de indudable arraigo en las simpatías

---

(20) Respecto de estos tres textos mencionados, puede releerse lo ya dicho en el apartado "La metafórica del gran organismo humano", *supra*.

populares, interpreten la historia bajo esos esquemas restauradores y antimodernos. Pero sí debería sorprender que exactamente el mismo esquema sea compartido por los nacionalistas de extracción forjista. En efecto, en 1935, Scalabrini Ortiz escribía que *a partir de 1853 la historia argentina es la historia de la penetración inglesa*, a cuya sombra fraguaron la esclavitud de un pueblo mantenido en el engaño en favor de la voracidad del capital invasor (Scalabrini Ortiz, 1964: 46). Y, naturalmente, una vez más, si hubo una invasión, ha de haber una reconquista: *sabremos enmendar los yerros que no fueron nuestros y reconquistar el dominio de lo que nos fue usurpado por la usura*, se nos dice (Scalabrini Ortiz, 1964: 51).

Muy vinculada a la metafórica bélica de la invasión sufrida y la reconquista anhelada, se encuentra otro esquema retórico prácticamente común a todos los nacionalistas argentinos, de todas las extracciones y hasta el día de hoy. Me refiero a la idea de un *eterno retorno* del conflicto entre unitarios y federales, pero bajo diferentes nombres y ropajes a través del tiempo. De este modo, la historia argentina misma viene a presentarse como metáfora eterna de sus conflictos políticos presentes y actuales, y viceversa, los conflictos políticos actuales se tornan criterios de interpretación metafórica de la historia. En otros términos: las diferencias entre política e historia se borran, de modo que no solo se disuelve la historicidad de la historia en un eterno presente siempre igual, sino que también se exacerbaban los conflictos políticos presentes mediante una simplificación maniquea de aquellos.

Esta última estrategia metafórica respecto de la historia que vamos a mencionar ya la podemos encontrar tempranamente en 1910 en *Diario de Gabriel Quiroga*, de Gálvez. Allí se nos dice que *la cuestión del unitarismo y el federalismo no ha terminado todavía*, pues se trata de *dos tendencias fundamentales y antagónicas que han combatido, y combaten aún pero no ostensiblemente, por implantar su espíritu en las instituciones y el gobierno del país* (Gálvez, 2001: 193). Y para mayor aclaración, Gálvez prosigue:

“El unitarismo es un estado ficticio y anti tradicionalista, un parásito que necesitamos extirpar. Los unitarios y sus actuales equivalentes significan, para el cuerpo social, muchos átomos de extranjerismo, de monomanía europeizante, de pedantería y de afectación de la cultura” (Gálvez, 2001: 195).

Dentro de ese esquema cíclico y maniqueo de la historia ya podemos adivinar dónde se ubicaría el nacionalismo según Gálvez: ser *nacionalista* sería el modo actual de ser federal o antiunitario (Gálvez, 2001: 201).

Acaso la versión más clara y aceptada de esa interpretación (aun entre los que hoy extrañamente se autodenominan “nacionalistas de izquierda”) sea la de José M. Rosa en su famoso libro *Defensa y pérdida de nuestra independencia económica*, publicado en 1943, casi al mismo tiempo que se pro-

ducía el segundo golpe de Estado nacionalista. Según Rosa, la independencia política de España fue paralela a la *entrega* de la soberanía económica del país a Inglaterra; y ello no habría ocurrido solo una vez, sino que se repetiría por ciclos: volvió a pasar con la presidencia de Rivadavia entre 1826 y 1827; luego el rosismo habría logrado la *reconquista* de la independencia económica; pero una vez más, después de Caseros y con la Constitución de 1853, todos los Gobiernos habrían vuelto a *entregar el país* al extranjero (Rosa, 1954: 11-12). Naturalmente, para Rosa, el orden sociopolítico idealizado es el rosismo del siglo XIX, que reconoce a la vez como expresión de un sistema feudal-religioso auténticamente criollo (Rosa, 1954: 107 y 117-118). Y, en la "Advertencia" que precede a la segunda edición, agrega que a partir del reciente golpe militar del 1943 tiene el propósito de escribir otro libro sobre *la recuperación de nuestra independencia económica*, contando la nueva historia industrial nacional a partir de ese año (Rosa, 1954: 7). Como se ve, es clara la metáfora *cíclica* subyacente.

En fin, no intento pasar revista a todas las metáforas que los nacionalistas han empleado, y que aún emplean, para atacar la concepción modernilustrada *lineal-progresista* de la historia. Tanto las estrategias de *negación directa* como las de *negación implícita* de la *linealidad histórica* suponen la *circularidad* como metáfora de fondo. En esto, una vez más, son coherentes con su rechazo en bloque a toda la modernidad política y cultural. No es casualidad que la reacción contra la modernidad haya buscado siempre recuperar la premoderna *metáfora del círculo* temporal (Blumenberg, 2003: 224).

## VII. CONSIDERACIONES FINALES

Los juegos metafóricos fundamentales en el discurso político de una época, una sociedad o un grupo determinado de intelectuales, juristas o políticos expresan desapercibidamente un conjunto de supuestos teóricos, pragmáticos y metafísicos subyacentes. Y el análisis de esos juegos metafóricos "intenta acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas" (Blumenberg, 2003: 47).

A lo largo de este artículo he intentado sacar a la luz esos presupuestos que se dejan ver en las metafóricas fundamentales de los nacionalistas argentinos, corriente de pensamiento político que aparece alrededor del primer centenario y crece en cantidad y en peso a lo largo de unas cuantas décadas. Esa irrupción y generalización del nacionalismo significó, como contrapartida, la crisis o hundimiento de la tradición liberal argentina que provenía del siglo XIX. Para mostrar la radicalidad de ese cambio paradigmático, hemos comparado recurrentemente los juegos metafóricos funda-

mentales del nacionalismo con los que eran frecuentes en la tradición liberal a la que se enfrentaban.

Si bien puede ser cierto que el organicismo fue prácticamente una visión común arraigada en todo el pensamiento latinoamericano, incluido el pensamiento liberal (Terán, 2008: 49), nos pareció indispensable, en todo caso, distinguir tipos o clases de "organicismo", para ver cuáles y en qué medida podían ser compatibles con el liberalismo y cuáles no. Esto resulta importante para nuestro estudio, desde que, precisamente, se busca detectar lo específico del nacionalismo argentino del siglo XX, que, en todas sus vertientes, se presentó abiertamente como enemigo de aquella tradición liberal decimonónica.

En ese sentido, parece que el organicismo de la generación romántica y liberal del 37 era más bien de tipo vegetal. Y por su parte, la generación positivista del 80 profesaba un organicismo de tipo biologicista, médico, científico. Si bien esa diferencia marca un importante cambio paradigmático entre estas dos influyentes generaciones de la tradición política argentina, en ningún caso se constata que su organicismo sea incompatible con el liberalismo en cualquiera de sus sentidos

En cambio, el tipo de organicismo que se descubre en los discursos del nacionalismo de 1910 en adelante es de muy otro tipo. Es tal vez el más viejo de los organicismos: un organicismo antropomórfico y espiritualista. La nación es asumida como una especie de hombre a gran escala, dotada de un alma colectiva y de una instancia de decisión superior. Así, el individuo queda siempre y necesariamente subordinado al todo de ese gran "individuo colectivo" (permítaseme el oxímoron) que sería la nación. Y así, también, el Estado aparece como un "órgano" necesario y fundamental (como la cabeza) de ese gran "individuo colectivo". De hecho, esta era la visión del orden sociopolítico imperante en el mundo premoderno.

También son centrales en el discurso de los nacionalistas las metáforas militares y religiosas para describir y prescribir prácticas y actitudes políticas. Creo que la combinación de una metafórica marcial o militar con una metafórica religiosa es más significativa y reveladora aún que el organicismo antropomórfico; aunque, como este, remiten también a un posicionamiento claramente antimoderno, antiilustrado. En efecto, la utilización del lenguaje bélico-militar y religioso entre los nacionalistas debe ser comprendida en relación directa con su desprecio por las prácticas políticas parlamentarias y por las prácticas comerciales, asociadas por ellos al liberalismo político y al económico, respectivamente. Así, una cultura de la épica guerrera y de las virtudes religiosas es idealizada y contrapuesta, implícita o expresamente, a un mundo materialista supuestamente degradado en la discusión, la "negociación" recurrente y la búsqueda de beneficios mezquinos. Tal vez



convenga recordar que las virtudes guerreras y religiosas eran propias del ideal de la caballería medieval.

Por último, pero no menos importante, también en la representación figurativa de la historia se advierte el quiebre profundo entre el discurso de los nacionalistas del siglo XX y la tradición liberal ante la que reaccionan.

Para la tradición liberal, la historia era concebida como un proceso progresivo lineal, de apertura a lo siempre nuevo, a lo diferente. Entre los hombres de la generación romántica del 37 era común representarse ese progreso por medio de metáforas que podemos llamar “viales”, como camino, ruta, río, etc. Y entre los hombres de la generación positivista del 80 era habitual representarse al progreso en términos de “evolución” (no importa aquí si esa traslación era o no una correcta interpretación de Darwin). Ni la historia como río o camino, ni la historia como “evolución” de un pueblo o de la humanidad en general implicaban una negación de su linealidad irreversible hacia lo siempre novedoso.

Pero entre los nacionalistas argentinos de la primera mitad del siglo XX ya vemos un claro rechazo de esa visión lineal y progresiva de la historia. De un modo u otro, en todos ellos subtiende una visión cíclica, circular, de los procesos histórico-políticos: la lucha política es siempre la misma, aunque los actores circunstanciales adopten nombres y ropajes diferentes. Una vez más se constata en esto una profunda diferencia que va mucho más allá de una mera diferencia ideológica con la tradición liberal.

En efecto, lo que en verdad parece haber en la mentalidad de los nacionalistas argentinos del siglo XX no es solo una mera diferencia ideológica respecto de la tradición liberal, sino una profunda diferencia paradigmática respecto de nervios centrales de la modernidad cultural en conjunto. Al menos eso es lo que parece delatar su empecinado empleo de metáforas orgánico-antropomórficas para referirse al orden sociopolítico, de metáforas militares y religiosas para referirse a las controversias y diferencias políticas, y de metáforas circulares para dar cuenta de los procesos histórico-políticos.

## VIII. BIBLIOGRAFÍA

ALBERDI, J. B. (1980), “Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina”, Ed. Plus Ultra, Buenos Aires.

— (1984), “Fragmento preliminar al estudio del derecho”, Ed. Biblos, Buenos Aires.

ALTAMIRANO, C. (2001), “Bajo el signo de las masas (1943-1973)”, Ed. Biblioteca del Pensamiento Argentino (Antología) - Ariel, Buenos Aires.

ARENDR, H. (1994), "Los orígenes del totalitarismo", Ed. Planeta - De Agostini, Buenos Aires, 2 volúmenes.

BERTONI, L. (2001), "Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX", Ed. FCE, Buenos Aires.

BLUMENBERG, H. (2003), "Paradigmas para una metaforología", Ed. Trotta, Madrid.

BUCHRÜCKER, C. (1987), "Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)", Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

BOULAINVILLIERS, H. de (1727), "Histoire de l'ancien gouvernement de la France", La Haya & Amsterdam 1727, en <https://books.google.com/15/02/2018>.

DELANNOI, G. — TAGUIEFF, P. (comps.) (1993), "Teorías del nacionalismo", Ed. Paidós, Barcelona.

DEVOTO, F. — PAGANO, N. (2009), "Historia de la historiografía argentina", Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

ECHEVERRÍA, E. (1972), "Obras completas", Ed. Antonio Zamora, Buenos Aires.

ESPÓSITO, R. (2006), "Bios. Biopolítica y filosofía", Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

FOUCAULT, M. (2000), "Defender la sociedad", Ed. FCE, México.

GALVEZ, M. (2001), "El diario de Gabriel Quiroga. Opinión sobre la vida argentina", Ed. Taurus, Buenos Aires.

HALPERÍN DONGHI, T. (1996), "Ensayos de historiografía", Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires.

HERDER, J. G. (2015), "Ensayo sobre el origen del lenguaje. Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad (Selección). Una metacrítica de la Crítica de la razón pura", Ed. Gredos, Madrid.

HOBSBAWM, E. (2012), "Naciones y nacionalismo desde 1780", Ed. Crítica, Barcelona.

IBARGUREN, C. (1934), "La inquietud de esta hora. Liberalismo, corporativismo, nacionalismo", Roldán Editor "La Facultad", Buenos Aires.

— (1956), "En la penumbra de la historia argentina", Unión de Editores Latinos, Buenos Aires.

IRAZUSTA, J. (1975), "El pensamiento político nacionalista 2. La revolución de 1930. (Antología seleccionada y comentada)", Obligado Editora, Buenos Aires 1975.

JAURETCHE, A. (1957), "Los profetas del odio", Ed. Trafac, Buenos Aires.

LUGONES, L. (1962), "La Grande Argentina", Ed. Huemul, Buenos Aires.

— (1972), "El payador", Ed. Huemul, Buenos Aires.

— (1979), "Discurso de Leopoldo Lugones en el centenario de la batalla de Ayacucho, donde defiende la injerencia de las fuerzas armadas en el sistema político", en Biblioteca Escolar de Documentos Digitales: <https://www.ijf.cjf.gob.mx/cursosesp/2016/SeminarioEJLatinoamericanos/mat/seleme/5Lugones%20Discurso%20centenario.pdf>, 12/07/2019.

MEINVIELLE, J. (1974), "Concepción católica de la política", en <https://www.catolicosalerta.com.ar/nuevo-orden/concepcion-catolica-politica.pdf>, 12/07/2019.

PALACIO, E. (1949), "Teoría del Estado", Ed. Política, Buenos Aires.

PERÓN, J. D. (1952), "Conducción política", Ediciones Mundo Peronista, Buenos Aires, en [http://www.peronlibros.com.ar/sites/default/files/pdfs/peron\\_j\\_d.conduccion\\_politica\\_mundo\\_peronista.pdf](http://www.peronlibros.com.ar/sites/default/files/pdfs/peron_j_d.conduccion_politica_mundo_peronista.pdf), 14/07/2019.

— (2006), "La comunidad organizada", Instituto Nacional Juan D. Perón de Estudios e Investigaciones Históricas, Sociales y Políticas, Buenos Aires, en <http://jdperson.gov.ar/institucional/cuadernos/Cuadernillo6.pdf>, 12/07/2019.

ROJAS, R. (2010), "La restauración nacionalista. Informe sobre la Historia, presentado al Señor Ministro de Justicia e Instrucción Pública, Dr. Rómulo S. Naón", Ed. Universitaria, La Plata, Unipe.

ROSA, J. M. (1954), "Defensa y pérdida de nuestra independencia económica", Ed. HAZ, Buenos Aires.

RICAUARTE SOLER (1968), "El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico", Ed. Paidós, Buenos Aires.

SAMPAY, A. (1996), "Introducción a la teoría del Estado", Ed. Theoría, Buenos Aires.

SARMIENTO, D. F. (1949), "Obras completas", Ed. Luz del Día, Buenos Aires.

SCALABRINI ORTÍZ, R. (1964), "El hombre que está solo y espera", Ed. Plus Ultra, Buenos Aires.

— (1981), “Política británica en el Río de la Plata”, Ed. Plus Ultra, Buenos Aires, 1981.

SIEYES (1943), “¿Qué es el tercer Estado?”, Americalee, Buenos Aires.

TERÁN, O. (2008), “Historia de las ideas en la Argentina”, Ed. Siglo Veintiuno, Buenos Aires.

# MITO Y ÉPICA EN *MARTÍN FIERRO*. LA METAFÓRICA GAUCHA EN LAS IDEAS POLÍTICAS DEL NACIONALISMO DESDE EL CENTENARIO HASTA EL PERONISMO

*Por Juan Bucci*

## I. INTRODUCCIÓN

Las metáforas, desde una perspectiva o clasificación tradicional, pueden ser consideradas, en su uso provisorio o rudimentario, como ornamentaciones para embellecer la retórica. Sin embargo, Hans Blumenberg afirma que tienen una función mucho más relevante que la de engalanar el discurso público; contribuyen de manera singular al desarrollo del campo epistemológico de la historia de los conceptos y de la historia cultural (Blumenberg, 2003: 41-44). En su obra *Paradigmas para una metaforología*, Blumenberg realizó un exhaustivo análisis filosófico del sentido de las metáforas, con el objetivo de desentrañar sus raíces y de testimoniar la relación intrínseca que posee el hombre con el espacio y el tiempo <sup>(1)</sup>.

Las metáforas contribuyen a la formación de determinadas representaciones mentales del mundo; es decir, el pensamiento humano utiliza las metáforas o, mejor dicho, se sirve de ellas para elaborar juicios, conceptos, certezas, como también para promover labores, tareas, acciones o inacciones. A partir de la historia de la ciencia, Blumenberg se propone el arduo trabajo de conceptualizar la realidad, teorizar acerca de un conjunto de connotaciones peculiares enriquecidas por la incorporación e interacción de novedosos contenidos que otorgan un sentido de uniformidad. Pero ¿qué sucede con aquello que se nos plantea como inconceptuable, o sea, aquello que para Blumenberg no es capaz de ser teorizado? Pues bien, es allí donde la metáfora adquiere sentido: su significación se afirma no precisamente en el marco referencial semántico, como sucede comúnmente con los conceptos e ideas en sentido propio, sino en las acciones. Al ocupar el lugar ausente, la metáfora cumple con una función pragmática; la de suplir esa “imposibilidad del lenguaje de dar razón a aquello que lo funda” (Palti, 2011: 233).

---

(1) Agradezco las sugerencias y comentarios realizados por Aníbal D'Auria y Juan Carlos Balerdi.

Blumenberg sostiene que mito y metáfora, como formas simbólicas de representación de la realidad, es decir, no conceptuales, cumplen una función análoga. No obstante, ambos expresan ciertas particularidades de orden funcional. El mito lleva consigo siempre acuñado el origen, “su procedencia antiquísima, insondable, de su legitimación divina o inspiracional” (Blumenberg, 2003: 166); el inconmensurable principio de los sucesos que permite afrontar el absolutismo de la realidad. Es por ello que se encuentra en un continuo proceso de reelaboración, de transformación, lo cual explica su persistente y constante variación. En el mito, afirma el filósofo alemán, “hay preguntas vivas” (*ibidem*). En cambio, la metáfora, cuyas raíces remiten a la “antigua retórica”, solo procura, a partir de una narrativa ficcional con pretensiones de verosimilitud, la comprensión de la realidad: “la metáfora no tiene más remedio que presentarse como ficción, y su única justificación consiste en el hecho de hacer legible una posibilidad de comprender” (*ibidem*).

En el mito confluyen elementos preexistentes que reconocen un principio ordenador del cosmos. Mediante el uso de alegorías, exégesis o “hipótesis cosmogónicas”, permite una función explicativa acerca del origen demiúrgico del universo y la evolución de este, hasta alcanzar la contemporaneidad de quien lo narra. Sin embargo, el mito no opera, solamente, como una cosmovisión totalizadora del mundo. Blumenberg afirma que es un instrumento al que “se le pueden atribuir tareas específicas muy distintas: el mito oficia de modelo” (2003: 168). Es decir, permite el desarrollo de formas de comprensión que distan de ser racionales, en el sentido moderno del término —aunque no por ello incompatibles—, y, por cierto, en algún punto, factibles de traductibilidad (Palti, 2011: 228).

La construcción de una metafórica y de una mitología gauchas para referirse al origen fenomenológico del ser nacional fue un proceso que comenzó alrededor del centenario de la Argentina y que se extendió hasta la década de 1940, inclusive. La metafórica gaucha como designio arquetípico de la argentinidad permitía tornar aprehensible la historia del país y su realidad nacional, a partir de la edificación de una cosmovisión espiritual y mítica. En contraposición al paradigma historiográfico de corte materialista, positivista y evolucionista, la cosmogonía gaucha afirmaba una interpretación de la historia nacional sustentada en raíces espirituales, ontológicas y telúricas. Es decir, las interpretaciones de orden cosmogónico articulaban como metáfora del renacimiento de la nación, como puerta de conexión entre un pasado heroico y un presente insatisfecho, inacabado y, por lo tanto, factible de ser modificado.

El mito gaucho se transformó en el hilo conductor de la argentinidad, y delimitó, en cierta medida, el espectro cultural de la nacionalidad. La relación de los hombres con la idea de nación, de ahora en más, estaría mediada por la metáfora gaucha. Todo lo que anteriormente fue confiado al progreso

indefinido de la ciencia y de la técnica, es decir, aquellas ideas exaltadas por la tradición liberal, fueron percibidas con desconfianza, cuando no, desestimadas o confrontadas por un sentimiento de completo rechazo. Era necesario, pues, refundar la nacionalidad argentina bajo nuevos preceptos. En ese contexto, los intelectuales nacionalistas reelaboraron la figura del gaucho, transformándolo en un novedoso campo metafórico por medio del cual sería posible alcanzar la esencia espiritual de la nación y, al mismo tiempo, desentrañar la “verdadera” historia nacional. Historia que, para los revisionistas de la década del treinta, había sido falseada por la historiografía liberal.

Leopoldo Lugones reelaboró la figura gaucha del *Martín Fierro*, lo reinventó con el objeto de insertarlo en un linaje homérico y, de esta forma, “conformarlo como texto fundante de la argentinidad” (Hermida, 2015: 118). Asimismo, Carlos Molina Massey consideraba el poema de José Hernández como una obra constructiva y de gran valor nacional, depositario de caracteres místicos y humanistas (Molina Massey, 1949). La cosmogonía gaucha, además de representar la verdadera argentinidad, significaba, para el escritor costumbrista, una reacción cultural y espiritualista frente al “materialismo” europeo. Para Carlos Astrada, el mito gaucho era un mito prospectivo, viviente, una fuerza espiritual y telúrica, lo suficientemente sólido como para delinear y proyectar una comunidad nacional. La metafórica gaucha y “martinfierrista” representa una cosmovisión del mundo, una suerte de *Ilíada* nacional que, en el fondo, no era más que un enorme esfuerzo intelectual por comprender el presente nacional e influir en la demarcación de un camino futuro.

Este trabajo pretende analizar el proceso de construcción de una metafórica gaucha y martinfierrista, y su peso gravitatorio en las ideas políticas argentinas durante la primera mitad del siglo XX. El gaucho, en el siglo XIX, fue caratulado con diferentes epítetos y connotaciones despectivas; sin embargo, su imagen fue reelaborada y entronizada en símbolo “indiscutido” de la nación. Pues entonces: ¿Qué elementos operaron en dicha transfiguración? ¿La imagen del gaucho fue una metáfora en disputa? ¿Por qué el mito gaucho fue considerado un mito incompleto o inacabado? ¿Cómo la figura de un “bandolero”, un “pobre de la campaña”, un “bárbaro” fue transformada en metáfora de la nacionalidad? En síntesis: ¿De qué forma la imagen del gaucho y del *Martín Fierro*, como metáforas emblemáticas de la nación, pasaron a formar parte de las ideas políticas representativas del nacionalismo?

## II. EL GAUCHO EN EL CAMINO DE LA CANONIZACIÓN ESTATAL

La imagen del gaucho como símbolo arquetípico de la nacionalidad argentina formó parte de un proceso gradual animado por tensiones y controversias suscitadas por hombres de letras, funcionarios y diversos acto-

res de la sociedad civil. El desmoronamiento de las tesis que encumbraron el progreso finisecular impulsó una serie de debates en torno al pasado, que adquirieron una enorme relevancia durante la década del treinta. Los profundos cambios en la economía, la sociedad y la cultura promovieron una particular relectura de la historia que, con matices y especificidades propias, y en colaboración con un conjunto emergente de elementos rurales revalorizados, fueron axiomáticos para la construcción de novedosas “identidades sociales en clave nacional” (Cattaruzza, Eujanían: 2003, 220). En la medida en que se imprimía una figura del gaucho más moralizada, menos controvertida y despolitizada, inclusive, mucho más funcional a los intereses estatales, se constituía, al mismo tiempo, “una peculiar visión del pasado” (*ibidem*).

Sin embargo, no siempre la imagen del gaucho estuvo asociada al arquetipo representativo del conjunto de la nación. Por el contrario, el delito, el ocio, el vagabundeo, la pobreza, la marginalidad y la explotación fueron algunos de los más comunes y despectivos calificativos con los que fue sindicada su figura durante gran parte del siglo XIX. El propio Sarmiento identificó al gaucho como símbolo distintivo de lo rural y como antítesis de lo urbano; como arquetipo de la barbarie frente a la civilización: “La vida en el campo, pues, ha desenvuelto en el gaucho las facultades físicas, sin ninguna de las de la inteligencia”. Y agregaba: “es feliz en medio de su pobreza y sus privaciones (...) El gaucho no trabaja, el alimento y el vestido lo encuentra preparado en su casa” (Sarmiento, 2006: 74). En consecuencia, la consagración en el imaginario social como figura heroica y como modelo identitario fue el resultado de un proceso bastante complejo (Fradkin, 2003: 109-133).

Durante los festejos del centenario, y en los años inmediatamente posteriores, la elite cultural revalorizó la figura del gaucho. Figura que hasta el momento era lo bastante débil en lo que concernía a la “iconografía y la literatura oficial” (Cattaruzza, Eujanían: 2003, 238). De cara a una sociedad convulsionada por el proceso migratorio, la “reacción nacionalista” (Alta-mirano, Sarlo: 69-105) no se hizo esperar; reconocidos intelectuales, como Leopoldo Lugones, Manuel Gálvez y Ricardo Rojas —todos ellos vigorosos defensores y promotores del ideario nacionalista—, exteriorizaron la necesidad de intervenir e influir en el campo cultural, educativo y político <sup>(2)</sup>. En este contexto, el Consejo Nacional de Educación —presidido en aque-

---

(2) Los escritores Leopoldo Lugones, Ricardo Rojas y Manuel Gálvez participaron —entre fines del siglo XIX y principios del XX— del movimiento literario denominado modernismo, que estaba liderado por el poeta nicaraguense Rubén Darío. Dicho movimiento se caracterizó por llevar adelante una renovación de la literatura hispanoamericana. Al mismo tiempo, el modernismo representó una reacción frente al discurso positivista. Los intelectuales “modernistas” consideraban el positivismo como materialista y decadente. Sostiene Terán al respecto: “Ahora bien en el proceso de autonomización de la esfera artístico-literaria, frente a la verdad de la ciencia se va a afirmar la idea de que el arte (...) es portador de una verdad diferente e, incluso, superior a la verdad “del” discurso racional o científico” (2019: 156).



llos años por José M. Ramos Mejía <sup>(3)</sup>— proponía fortalecer los conceptos de patria y de nación mediante la implementación de la “educación patriótica”, cuyo objetivo primordial era “argentinar” las conciencias. La enorme empresa pretendía homogeneizar la sociedad aluvional. La educación primaria tenía una misión civilizadora y patriótica: explicar las virtudes de la historia y la geografía argentinas con la finalidad de inculcar en los niños sentimientos nacionales (Escudé, 1990: 25-61).

En el ámbito de las letras, Manuel Gálvez publicó, en vísperas del centenario, la novela *El diario de Gabriel Quiroga*, donde el personaje principal esgrimía con perplejidad su desencanto por la sociedad contemporánea. El creciente cosmopolitismo era percibido por Gálvez como una amenaza, pues atentaba contra los valores nacionales. Del mismo modo, en 1909 conoció la luz el ensayo político-pedagógico de Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista*, desde donde examinó y propició la relación intrínseca entre historia y educación; instrumentos considerados por el autor como indispensables para combatir el creciente cosmopolitismo de su época. Fue así que, en 1913, y bajo el impulso de estas ideas, creó en la Universidad de Buenos Aires la cátedra de Literatura Argentina, con un objetivo didáctico específico: el de recopilar y enseñar la “literatura nacional” (Hermida, 2015: 117).

En la misma línea, Leopoldo Lugones inició una serie de conferencias en el Teatro Odeón, que fueron recopiladas y editadas, en 1916, con el título *El payador*. La obra de Lugones condensaba el temor de su propia clase social frente al tono alarmante que suponían las reivindicaciones de la “plebe ultramarina”. Reivindicaciones que fueron percibidas por la elite como una amenaza a la identidad nacional (Hermida, 2003: 118). No obstante, cabe subrayar que tanto Rojas como Lugones entronizaron la figura de Martín Fierro. Sin embargo, tal consagración no incluyó a su autor, sino solo su obra. La incorporación del poema dentro de los cánones de la literatura nacional y de la literatura universal implicó el despliegue de una contundente operación literaria <sup>(4)</sup>. Las apreciaciones morales que recaían sobre el protagonista, es decir, las acciones que podían llegar a definirlo como un bandolero, fueron relegadas a un segundo plano y, en contraposición, fueron revalorizadas las aptitudes heroicas del personaje y el contenido estético de la obra: “De ese modo, quedaba definitivamente despejado el camino para la posterior canonización por parte del Estado” (Cattaruzza, Eujanian, 2003: 240).

---

(3) Ramos Mejía fue uno de los principales exponentes del movimiento positivista argentino: “era miembro de una familia tradicional, proveniente de la época colonial, formado en las filas antirrosistas. Se graduó de médico en la Universidad de Buenos Aires (...). En cuanto a su actuación dentro del Estado, el cargo de mayor relevancia fue el de presidente del Consejo Nacional de Educación, desempeñado entre 1908 y 1912. En esta última gestión, su pensamiento gravitó profundamente sobre un sector tan estratégico como la enseñanza primaria en la Argentina” (Terán, 2019: 128).

(4) Según Lugones, el poema estaba inserto dentro de la tradición grecolatina por su carácter épico: “Si el gaucho es el eslabón que vincula al argentino con las culturas blancas y civilizadas de la antigüedad” (Hermida, 2015: 118).

Para la década del treinta, la figura de Martín Fierro —como la de su creador José Hernández— conquistó un lugar beatificado dentro de los rituales de la nación. En 1939, durante la gobernación de Manuel Fresco se sancionó la ley 4756, que instituyó los festejos del Día de la Tradición: “En dicho día, se darán clases sobre arte, ciencia y música nativa y con especialidad sobre *Martín Fierro*, el inmortal poema de Hernández” <sup>(5)</sup>. La propuesta fue efectuada un año antes por la Agrupación Bases de la ciudad de La Plata, y tenía como objetivo principal apuntalar el carácter tradicionalista de la ceremonia mediante la intervención del Estado provincial. No obstante, existieron múltiples antecedentes que contribuyeron a la sanción de dicha ley y la influenciaron. Entre ellos, en 1934, se conmemoró el centenario natalicio de José Hernández. La celebración implicó una enorme participación de distintos sectores de la sociedad civil, centros tradicionalistas y Gobiernos municipales que actuaron conjuntamente y participaron de los diversos festejos que se desplegaron en los distintos distritos de la provincia. Del mismo modo, diversas agrupaciones de entonación criollista, como El Ceibo, establecieron la “semana de Martín Fierro”, en la cual se llevaron adelante actos de conmemoración acompañados de festivales artísticos. Inclusive, la ley 12.108 estableció el emplazamiento de un monumento en la ciudad de Buenos Aires (Casas, 2018: 119-144).

En 1943, el ministro de Justicia e Instrucción Pública Gustavo Martínez Zuviría emitió un decreto en el que nacionalizaba el Día de la Tradición. De este modo, la celebración quedó institucionalizada para todas las escuelas que se encontraban bajo la órbita del ministerio: “Que la educación integral de los jóvenes requiere que sus sentimientos se formen en el culto acendrado de las tradiciones patrias”. Al mismo tiempo, la resolución consideraba el *Martín Fierro* como “una acabada síntesis en uno de sus aspectos tan sobresalientes como el de la sociología de las poblaciones criollas de nuestros campos” <sup>(6)</sup>. A su vez, el 20 de diciembre del mismo año, el dec. 15.951 estableció la creación del Instituto Nacional de la Tradición, que tendría funciones investigativas y pedagógicas: “educar [a] las generaciones en una comprensión vigorosa del concepto de Patria mediante los instrumentos de pedagogía escolar y social llamados a crearse en virtual consecuencia” <sup>(7)</sup>. *A posteriori*, en 1948, y en un contexto político muy distinto, Juan Domingo Perón oficializó el Día de la Tradición a todo el territorio de la nación a través del dec. presidencial 3.454 Como sostiene Matías Casas, “esa sanción significaba la culminación de un paulatino proceso de diversificación de las Fiestas de la Tradición” (Casas, 2018: 207-208).

---

(5) Ley 4756, art. 2º. Día de la Tradición. 10 de noviembre. 1948. Disponible en <http://servicios2.abc.gov.ar/docentes/efemerides/10denoviembre/descargas/ley.pdf>.

(6) Resolución del 8 de noviembre de 1943. Ministerio de Educación y Deportes. Repositorio Institucional. Disponible en <http://repositorio.educacion.gov.ar:8080/dspace/bitstream/handle/123456789/78844/14063.pdf?sequence=1>.

(7) Dec. 15.951, 20 de diciembre de 1943. Instituto Nacional de la Tradición.

El peronismo redefinió la imagen preexistente del gaucho y del *Martín Fierro* en función de sus intereses partidarios (Casas, 2016: 6). La implementación de políticas públicas, la injerencia directa de sus funcionarios y la participación activa de algunos de los intelectuales afines al movimiento contribuyeron a delimitar una figura del gaucho identificada tanto con los intereses de los trabajadores como con los intereses del mismo Gobierno. La relectura del poema de Hernández en “clave peronista”<sup>(8)</sup> proporcionó nuevos condimentos al criollismo<sup>(9)</sup>. Una cuestión interesante para destacar es que en estos años hubo una intensa producción literaria en la que los autores resignificaron las virtudes del gaucho. Un grupo de escritores, entre ellos, Horacio Rega Molina, Jorge del Campo, Pedro Maglione Jaimes, Carlos Abregu Virreira, Carlos Molina Massey y Alberto Oteyza —tal vez con menos maestría, pero, del mismo modo en que Lugones lo había hecho algunas décadas atrás—, participaron de conferencias y publicaciones en las que analizaron, reinterpretaron e intervinieron la figura de Martín Fierro, pero, esta vez, en relación con un nuevo contexto político: el de la Nueva Argentina.

En 1947, Jorge del Campo publicó *La sombra de Martín Fierro*, libro donde anunciaba el regreso del héroe gaucho. Por cierto, Del Campo le incorporó al personaje novedosos atributos intelectuales, como la capacidad de racionalizar acerca de la acción de la prensa, del Estado, de la Justicia y del liberalismo. En 1949, se editó la colección *Alma Gaucha* de la editorial Olimpo. Entre los volúmenes se encontraba el poema *¡Viva el 1º de mayo! (a los obreros del mundo)*, donde se realzaba la obra social y jurídica del Gobierno en favor de los trabajadores, al mismo tiempo que descalificaba a quienes se oponían (Casas, 2016: 76). El escritor Horacio Rega Molina, con impulso del Ministerio de Educación, ofreció, en 1950, una conferencia titulada *Proyección social del Martín Fierro*, donde asemejaba las condiciones de explo-

---

(8) Entre fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, diversas corrientes políticas operaron sobre el *Martín Fierro*; entre ellos, anarquistas, socialistas, comunistas y radicales lo reelaboraron y lo reinterpretaron de acuerdo con sus intereses y motivaciones ideológicas. En la década de 1940, Álvaro Yunque también realizó una reinterpretación del poema de Hernández, pero en “clave comunista”: “Su poema resulta un vigoroso, terrible, descarnado ataque contra la sociedad, un poema magníficamente revolucionario”. A su vez, agregó en otro pasaje: “El pensamiento de reforma social es evidente en el poema de Hernández”. Con respecto a su autor, afirmaba: “Hernández es la voz del poeta. Por él se expresa una colectividad. Es el alma de la clase oprimida” (Yunque, 1986: 274-276).

(9) El criollismo fue un movimiento cultural que evocaba el pasado gaucho, con el objetivo de conformar un presente preconfigurado dentro de un proceso de identificación social mucho más amplio. Adolfo Prieto sostiene que el apogeo de este movimiento estuvo íntimamente ligado con tres funciones esenciales. Primero, como principio legitimador del orden social; para los sectores dirigentes representó lo “auténticamente nacional” frente a lo “extranjero”, devenido en causa principal de la conflictividad social. Segundo, como reivindicación de un pasado signado por la nostalgia, especialmente para aquellos sectores populares que fueron desplazados del ámbito rural por la profunda transformación que transitó el agro en el último tercio del siglo XIX. Tercero, como mecanismo de asimilación e integración de los inmigrantes (Prieto, 1988: 64). Asimismo, Ezequiel Adamovsky (2014) señala o distingue una cuarta función del movimiento criollista, la de “tematizar la heterogeneidad étnica de la nación”. Es decir, visibilizar el componente mestizo del criollismo (Adamovsky, 2014).

tación y persecución en las que vivía el gaucho en el siglo XIX a la situación social de la clase trabajadora antes de la llegada de Perón al Gobierno. En esa conferencia, se arrogó la atribución de agregar una tercera parte al *Martín Fierro*, que culminaba en el histórico 17 de octubre de 1945 (Casas, 2015: 10). A su vez, Pedro Maglione Jaimes publicó, en 1952, en la editorial Mundo Peronista, el poema *Martín Pueblo*, en el que consideraba que “las realizaciones del Peronismo parecen seguir una a una las ansiedades de Martín Fierro, o sea, las de Hernández y su época” (Mogliane Jaimes, 1952: 10).

Las reinterpretaciones del poema de Hernández aportaron, como bien señalamos, nuevos atributos al personaje. Martín Pueblo, el protagonista de la poesía gauchesca de Maglione Jaimes, consideraba la lealtad y el paternalismo como virtudes del gaucho: “Al final llegó un criollo en esta tierra a mandar” (1952: 20). Y añadía en otra estrofa: “Encontró el pueblo a su padre” (*ibid.*). También el respeto a la mujer, el patriotismo, la religiosidad y el amor al trabajo formaban parte de los estandartes morales de la “sociedad gaucha”: “Aquí me pongo a cantar. El trabajo es mi vigüela” (1952: 11). La trasposición didáctica realizada por los escritores identificados con el peronismo implicó asemejar o igualar la figura de Martín Fierro con la del líder del movimiento. A su vez, le adjudicaron a la obra un carácter profético: “cuando llega el ‘criollo vaticinado’ que no puede ser otro que el Gral. Perón, prototipo de la nacionalidad” <sup>(10)</sup>.

Colmado de un fuerte sentimentalismo, el discurso “martinfierrista” propició de nexo emotivo en la construcción de sentido de determinados imaginarios <sup>(11)</sup>. Las múltiples intervenciones del poema de Hernández le otorgaron a la obra, como a su personaje principal, una enorme plasticidad, tornándola, a su vez, un campo de disputa susceptible de tensiones de todo tipo. Las reinterpretaciones abarcaron un amplio espectro ideológico. Anarquistas, socialistas, comunistas, conservadores, radicales y peronistas reelaboraron la obra gaucha en clave propia y ofrecieron una perspectiva del pasado nacional tamizada por sus intereses políticos o partidarios. No obstante, más allá de las oscilaciones y estridencias políticas y de las operaciones literarias que promovieron la canonización estatal del *Martín Fierro*, no cabe duda de que, para la década del cuarenta, el arquetipo gaucho se había convertido en la metáfora emblemática de la nacionalidad argentina.

(10) Eneas Garcan (pseudónimo) le otorgó un carácter profético al texto de Hernández. La obra narra en forma de verso los logros de la Nueva Argentina, es decir, del Gobierno peronista, en contraposición, a un pasado caracterizado por la confabulación y la sumisión a la oligarquía (Garcán, 1951: 6).

(11) Con respecto a la emotividad en la construcción de relatos o discursos, Jaime Peire señala la relevancia que tiene el estudio de los sentimientos dentro de la historia cultural. Sostiene al respecto: “Los sentimientos están, son producto de, y al mismo tiempo construyen imaginarios que son el lugar donde están plasmados los actos poéticos primarios de construcción de sentido: he ahí una declaración plenamente radicada en el centro de la historia cultural” (Peire, 2012: 69).

### III. MARTÍN FIERRO COMO METÁFORA DEL HOMBRE ARGENTINO

Carlos Astrada, en su libro *El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino*, se propone indagar y reflexionar sobre la raíz fenomenológica de la argentinidad. Principalmente, busca aprehender la estructura ontológica que posibilitó el origen de una existencia peculiar, un “alumbramiento espiritual” emergido como fuerza telúrica, cuyo destino no era otro más que el de la comunidad nacional. Astrada intentó desentrañar la argentinidad a partir de un mito fundador: “Nuestra existencia histórica ha surgido, como un manantial originario, del mito, uno de cuyos elementos constitutivos es la pampa misma” (Astrada, 1948: 21). El *Martín Fierro* como poema épico, en el que es posible entrever la belleza mística de la tierra, aquella “llanura infinita” que se constituye en el espacio vital de los hombres, solo adquiere sentido en el devenir de la historia. Por consiguiente, el mito gaucho representa, para Astrada, la ineludible búsqueda de nuestra existencia, es decir, la comprensión metafísica del ser nacional:

“Una nación no es el resultado de un proceso físico, sino que nace de un acontecimiento histórico, de un alumbramiento espiritual, y está bajo la advocación de un destino a realizar, de una misión a cumplir. Toda creación histórica verdadera trae a la vida una estructura anímica esencial que responde a una forma peculiar de convivencia humana” (Astrada, 1948: 1).

Como se puede observar, en el pensamiento de Astrada, las naciones representan una comunidad humana y política que tiene un origen espiritual y, en consecuencia, un destino que cumplir. Si bien la existencia del hombre proviene solo del espíritu, es, pues, la tierra, en este caso la pampa, no como naturaleza sencilla y pura, sino como espacio físico vivenciado e inserto en la historia, la que provee el sustento que posibilita los elementos necesarios para el surgimiento de una peculiar cosmogonía. Signado por la “dualidad ontológica” de lo telúrico y lo espiritual, es decir, la unidad geopsíquica en la que confluye la tierra y el espíritu, el “hombre argentino”, ahora liberado a sus propios impulsos, posee en sus manos un itinerario que afrontar, una misión anímica que consumar (Astrada, 1948: 25-34).

Astrada consideraba el *Martín Fierro* como un poema único, con una singular estética, una prerrogativa del linaje criollo que sintetizaba “los orígenes heroicos de la nacionalidad” (1948: 53). Y a su creador, José Hernández, como el genio que “ha sabido enunciar el mito del pueblo argentino” (Bustos, 2010: 39). Asimismo, *Martín Fierro* encarnó al poeta frente a la contingencia de la “modernización”; semblante de la profundización del capitalismo que promovió una vertiginosa y desigual transformación de la es-

estructura productiva del país <sup>(12)</sup>. Es por ello que Fierro era un expatriado, un hombre inacabado, no realizado, que “vive huyendo de un sistema que le ha impedido desarrollar sus potencialidades más propias” (Astrada, 1948: 40). Alejado de su terruño debido a múltiples causas, despojado de sus derechos, el personaje de Hernández fue obligado por las circunstancias a confrontar con el Estado. Fierro decía lo indecible, con tono visceral denunciaba las injusticias sociales que la civilización barajaba. En síntesis, Martín Fierro representaba, para Astrada, la metáfora de un país inacabado, no realizado por la fatalidad del materialismo extranjerizante.

Por cierto, Blumenberg señala que la metafórica del “universo inacabado” proporciona la posibilidad de un campo fértil para la acción (2003: 129-133). De lo contrario, la idea de completitud del mundo no admite colaboración alguna; toda acción es nada, es decir, todo está concluido y finiquitado. Es, justamente, lo inacabado lo que habilita la acción de cooperar en su acabamiento (2003: 136). En consecuencia, la noción esgrimida por Astrada (y, en general, por el pensamiento político nacionalista) de que la Argentina es un país inacabado, que no ha podido desarrollar toda su potencialidad, habilita la eventualidad de accionar y contribuir a culminar la obra. En Astrada, el mito gaucho y el poema *Martín Fierro* viabilizan el camino para alcanzar tal fin. Para el filósofo, la obra por concluir es, justamente, la “comunidad nacional”.

La metafórica gaucha representaba para Astrada un mensaje telúrico que, bajo formas épicas y mitológicas, contribuía a perfilar una determinada cosmovisión política, y, a la vez, a sedimentar las bases de una entidad colectiva nacional. Por medio de su lenguaje vernáculo, autóctono, el poema de Hernández era el timón de la nave, el instrumento de navegación indispensable para arribar al puerto anhelado. Como bien indicó Blumenberg, la metáfora “ha inducido estilos de comportamiento en el mundo” (2003: 64). En tal sentido, el contenido metafórico “martinfierrista” proclamaba un modelo de conducta sustentado en valoraciones, aspiraciones, ilusiones y certezas que pudieran otorgar contenido a las acciones. Bajo este presupuesto filosófico, Astrada concedió al *Martín Fierro* una misión específica;

---

(12) El concepto “modernización” fue utilizado por el sociólogo italiano Gino Germani para definir los profundos cambios económicos y sociales que se producen en la Argentina en las últimas décadas del siglo XIX. El concepto de Germani hace un fuerte hincapié en las connotaciones positivas de este proceso. Para el historiador Ezequiel Adamovsky, este concepto es inapropiado. Si bien no hay dudas de que el ingreso de grandes riquezas en las arcas públicas, generó un gran desarrollo económico, que se volcó en monumentales obras de infraestructura, mayores oportunidades de negocios y posibilidades de empleo, disminución de las tasas de mortalidad y analfabetismo y una mayor accesibilidad de personas a los servicios educacionales y sanitarios. La otra cara de la “modernización” generó, por un lado, una profundización de las desigualdades entre regiones geográficas, y, por el otro, diferencias sociales entre los sectores que permanecieron marginados de ese progreso y los que pudieron acceder. El caso más evidente es el de los pueblos originarios. Adamovsky cuestiona el concepto de Germani y sostiene que lo que se produjo fue una profundización del capitalismo que condujo a una “honda reestructuración de las formas de desigualdad y opresión” (Adamovsky, 2003: 37-46).

la de cristalizar el “ideario político” que permitiría, de alguna manera, formular “toda una concepción estructural de la comunidad argentina” (Astrada, 2003: 75).

Lugones, predecesor de Astrada, ya había reelaborado, en los años inmediatamente posteriores al centenario, la figura de Martín Fierro, transformándolo en emblema épico de la argentinidad. Cabe destacar que la literatura gauchesca tuvo un creciente auge dentro de las clases populares o sectores subalternos entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX <sup>(13)</sup>. Sin embargo, la figura del gaucho, hasta ese momento ligada al bandolerismo o a la lectura folletinesca, había sido menospreciada por las clases dominantes. La gran proeza literaria e ideológica de Lugones fue la de instalar la obra *Martín Fierro* entre la elite cultural del país. Las conferencias realizadas en el teatro Odeón en 1913 y la posterior publicación de *El payador* en 1916 promovieron la valoración de la figura del gaucho dentro de los centros de poder, y su aceptación como símbolo identitario nacional. Como señala Raúl Fradkin, el gaucho “nacido al margen del sistema cultural dominante, fue gradualmente reconocido como la expresión por excelencia de la tradición nacional” (Fradkin, 2003: 109). Oscar Terán, por su parte, resalta la legitimación institucional que adquirió el *Martín Fierro* en los centros de poder: “el operativo Lugones resignifica no solo estéticamente esa obra, sino que la convierte en el epítome de la nacionalidad argentina en el mismo gesto con que la instala en el núcleo de la elite liberal” (Terán, 2009: 23).

La entronización del poema de Hernández fue el resultado de una operación literaria; una disección impecable realizada por la filosa prosa lugoniana lo convirtió en símbolo identitario y modelo heroico. En contraposición a Sarmiento, que observó al gaucho como arquetipo de la barbarie, para Lugones fue “el héroe civilizador de la Pampa” (Lugones, 2009: 25), aquel que pudo dominar el desierto y contribuyó en la delimitación geopolítica de la patria. El escritor nacionalista atribuyó al gaucho los grandes hitos de la nacionalidad, como la independencia y la conformación política y federal del Estado argentino. Del mismo modo que le arrogó la gran obra del país, depositó en su figura el estandarte de sus propios valores europeizados, es decir, la civilización y la libertad también fueron obras del arquetipo de la pampa:

“La guerra de independencia que nos emancipó; la guerra civil que nos constituyó; la guerra con los indios que suprimió la barbarie en la totalidad del territorio, la fuente de nuestra literatura, las prendas y defectos fun-

---

(13) Según Fradkin, el éxito editorial de las obras de Hernández o de Gutiérrez se explica por el acelerado crecimiento de la prensa en el país, que ya hacia 1882 contaba con un periódico por cada 13.000 habitantes y más de 400 títulos publicados. Dice Fradkin que en seis años se vendieron más de 48.000 ejemplares de la primera parte del *Martín Fierro*, y que la circulación de la segunda llegó a los 20.000. Hacia 1894 ya se habrían publicado 62.000 copias; y en 1917, más de 100.000 (Fradkin, 2003: 122).

damentales de nuestro carácter; las instituciones más peculiares, como el caudillaje, fundamento de la federación, y la estancia que ha civilizado al desierto: en todo esto destácase como tipo. Durante el momento más solemne de nuestra historia, la salvación de la libertad fue una obra gaucha” (Lugones, 2009: 80).

Lugones consideró al gaucho el gran artífice de la nacionalidad; al mismo tiempo, lo situó en un novedoso lugar como agente civilizador de la pampa. Ejerciendo funciones de traductor, guía e interprete, en el sentido amplio de estos términos, le fue asignado al gaucho un rol protagónico, el de intermediario entre dos culturas disímiles: “El gaucho fue en suma el elemento diferencial y conciliador a la vez entre el español y el indio” (Lugones, 2003: 25). Es decir, pudo conquistar y civilizar donde los europeos no pudieron. Sus logros fueron producto de su superioridad moral y espiritual: “el gaucho poseía los matices psicológicos que le faltan al salvaje: la compasión, a la cual he llamado alguna vez suavidad de la fuerza; la cortesía, esa hospitalidad del alma; la elegancia, esa estética de la sociabilidad; la melancolía, esa mansedumbre de la pasión” (Lugones, 2009: 62). Fortalezas que el escritor nacionalista sintetizó y resaltó como virtudes heroicas y épicas del personaje Martín Fierro. Para Lugones, la “cuestión del honor”, hilvanada en torno a una “raza mitológica, la del gaucho”, representaba, a través de la poesía, “la veta moral de una formación nacional” (González, 2009: 10).

Asimismo, Carlos Molina Massey publicó en 1949 el texto *El gaucho y su cultura. Nuevo concepto histórico-social del Martín Fierro* <sup>(14)</sup>. Allí, el autor, analizó el origen étnico del gaucho como producto de la alianza que entablaron los hidalgos españoles con las tribus más importantes del Río de la Plata y Paraguay. Los guaraníes, aruwakes o uruguayes eran consideradas por Molina Massey como las tribus más civilizadas e importantes de la región, en las que prevalecía un profundo sentido espiritual: “Imperaba una Divinidad Suprema, irrepresentable, creadora de los Cielos, la Tierra y el Hombre. Rendían culto al valor y la dignidad personales, condiciones que los llevaban a no perdonar el engaño y a castigar duramente la ofensa” (Molina Massey, 1949). Como se puede observar, religiosidad, valentía y dignidad fueron las principales virtudes de estos pueblos, que, a su vez, fueron heredadas por la “sociedad gaucha”. La alianza con los españoles y el carácter poligámico de aquel inicial mestizaje tuvo como consecuencia una rápida proliferación de abolengo: “Los hijos de aquellas dos razas afines, unidas en un medio propicio, se multiplicaron con rapidez. Pronto

---

(14) Carlos Molina Massey nació en Las Flores en 1884, fue abogado, docente, político y escritor. Durante gran parte de su vida se dedicó a ofrecer charlas y a escribir ensayos y folletos con el objetivo de enaltecer la figura del gaucho. Fue uno de los impulsores del indoamericanismo y de la escuela filosófica indoamericana. Rechazó el materialismo civilizatorio europeo y sostuvo que la única posibilidad de liberarse de aquella tutela era, justamente, reafirmar la cultura nacional. Molina Massey sostuvo la necesidad de refundar la nación bajo formas de producción no capitalistas, basadas en la agricultura colectiva de las culturas indoamericanas.



Asunción fue llamada por los conquistadores El Paraíso de Mahoma” (*Ibid.*). La multiplicación de la prole, a la que Molina Massey le adjudicaba un origen noble e hidalgo, revelaba el linaje de un arquetipo racial físico y moralmente superior:

“Reconocidos hijos según la ley americana, apellidados como los padres que eran casi todos hidalgos de la expedición de Mendoza, pasaron los jóvenes a servir al rey. Se alistaron al mando de capitanes reales. Se les designaba con el nombre de mancebos de la tierra. Eran sanos, atléticos, valientes. Superaban a los padres españoles en el manejo del caballo y de las armas” (Molina Massey, 1949).

En este punto, Molina Massey no dudaba en resaltar la fortaleza espiritual y anímica que prevalecía en la “sociedad gaucha”, como su carácter señorial. Sin embargo, agregó otros condimentos para el análisis del mestizaje. Además de la superioridad moral, el nuevo tipo racial indoamericano era físicamente superior. Es decir, la fusión de las etnias americanas con los hidalgos europeos produjo un arquetipo dotado para la pampa semi-bárbara y el ambiente hostil de las tribus que allí habitaban: “Gran jinete, valiente hasta la temeridad, heredero de la hidalguía del padre español y de la agudeza de sentidos, la astucia y el espíritu de igualdad y fraternidad de la madre india” (Molina Massey, 1949). Del mismo modo, Astrada destacó el antiguo linaje hidalgo del arquetipo humano de la pampa. En un breve pasaje de su libro afirmaba que “en su actual formato espiritual, el hombre argentino, por su actitud humana, por su fervor por lo noble y grande, revela el señorío de una estirpe, brote nuevo de una muy vieja hidalguía” (Astrada, 1948: 7).

Molina Massey subrayó el carácter pacífico, hacendoso, hospitalario y fraternal que predominaba entre los gauchos. La estatura moral del arquetipo indoamericano, reverenciada por el escritor, quedaba plasmada de la siguiente manera: “Primaban en la sociedad gaucha la generosidad, la hospitalidad, el amor al trabajo, el espíritu de sacrificio, cualidades que traían aparejadas la caballerosidad y el culto del coraje como trasunto de un linaje de caballeros” (Molina Massey, 1949). Asimismo, esbozó una serie de conjeturas donde destacaba el valor constructivo que tuvo el poema de Hernández para la nacionalidad argentina. Las metáforas religiosas —como se puede observar a continuación— contribuyeron a la sacralización del *Martín Fierro*; si el poema de Hernández poseía un carácter sacro, el pueblo argentino no apelaría a otro destino que no fuera el de congregarse en la *ecclesia* gaucha.

“En ese día, ya próximo, el poema legendario de José Hernández pasará a ser la verdadera biblia de nuestros pueblos de América. La figura heroica del gaucho de las pampas aparecerá entonces en la conciencia popular como el símbolo puro de nuestra raza americana, en sustitución de la vieja mística

europea que se nos ha venido dando interesadamente desde los tiempos de la conquista como guía y señal de argentinidad” (Molina Massey, 1949).

Por cierto, Molina Massey no solo revalorizó la figura del gaucho, al que le atribuyó —de la misma forma en que lo hizo el resto de los escritores nacionalistas— la ineludible virtud heroica y beatificada de su influencia; además, reposó sobre su efigie el perfil identitario en el que se reflejaba la estirpe americanista frente al extranjerismo europeo. Cabe destacar, por otro lado, que el héroe de Hernández no encarnaba el arquetipo indoamericano en su esplendor, sino en su decadencia. Martín Fierro representaba el “prototipo” del hombre de la pampa, pero en un proceso de transición de una cultura regida por el derecho consuetudinario a un corpus jurídico materialista y europeizante. En conclusión, para Molina Massey, el personaje sintetizaba al gaucho derrotado por el progreso y la modernidad: “el gaucho protagonista vencido por una civilidad que debiendo ser propia, americana, producto del genio de la raza para poder avenirse con el alma de la población del país, era bárbaramente destructiva, europea, desargentinizante” (Molina Massey, 1949).

Sin embargo, la interpretación del mito gaucho también padeció diatribas y detractores desde el campo no nacionalista. En 1948, Ezequiel Martínez Estrada publicó *Muerte y transfiguración del Martín Fierro*, obra en la cual efectuó una mordaz crítica acerca de la interpretación que los intelectuales nacionalistas realizaron del mito gaucho. En primer lugar, utilizó el concepto “transfiguración” en el sentido bíblico del término, es decir, como Jesús ante sus discípulos, Martín Fierro, irradiado de luz tabórica, abandonó su apariencia inicial para transfigurarse y adquirir la gloria o, mejor dicho, el estatus beatificado de poema nacional. La utilización de la expresión bíblica “transfiguración” fue el recurso al que apeló, irónicamente, Martínez Estrada, para resaltar el carácter devocional y religioso que representaba Martín Fierro entre quienes se consideraban sus “apóstoles”. En segundo lugar, afirmó que la obra fue desvinculada de su creador, ya que el personaje, una vez despojado de Hernández, terminó adquiriendo vida propia. Por último, las contradicciones que expresaba Fierro no eran otra cosa que los conflictos y oscilaciones políticas por las que atravesaba el país, de las cuales Hernández participó, y las cuales cuestionó activamente. Como sostiene Nora Bustos, “Martínez Estrada expresa que mitologizar al *Martín Fierro* contribuye al encubrimiento de la realidad social del país” (Bustos, 2010: 37). En síntesis, para Martínez Estrada, el mito encubría la realidad (*ibid.* 38). Si bien el escritor reconocía cierto valor mítico al *Martín Fierro*, por otro lado, consideraba imposible que la mitología oficiara de guía para alcanzar la comunidad nacional, ya que ocultaba toda posibilidad de aproximación a la historia del país. Aunque destacaba el valor literario del poema de Hernández, no dudaba en afirmar que fue la pluma de Lugones —como bien señalamos— la que lo convirtió en un mito patriótico.

Cecilia Hidalgo destaca el valor cognitivo y pedagógico de las metáforas, ya que posibilitan “imponer una lectura particular y específica del mundo social” (Hidalgo, 2012: 107). La metafórica “martinfierrista” permite a Lugones, Astrada y Molina Massey (como al resto de los intelectuales nacionalistas) la elucubración de ciertas representaciones mentales de la historia nacional, imprescindibles para la fabricación arquetípica del hombre argentino. La simbología gauchesca despliega un relato colmado de gran carga emotiva, al mismo tiempo que expresa una sensibilidad específica en la forma de percibir la nacionalidad. La metáfora del *Martín Fierro* y la apelación al mito gaucho tienen un carácter instrumental y necesario, pero, sobre todo, una función prospectiva: la de colaborar en la construcción de la comunidad nacional. Es decir, unir los elementos heterogéneos (incluso, en el caso de Lugones, la indeseada plebe ultramarina) en un marco homogéneo de valoraciones comunes que permita, en definitiva, “argentinar” las conciencias y proyectar, así, un determinado modelo de sociedad.

#### IV. LA METAFÓRICA DE LA PAMPA EN LAS IDEAS POLÍTICAS DEL NACIONALISMO

En la metafórica gaucha, la pampa constituye el espacio vital en el que se desarrollan las hazañas heroicas y épicas de Martín Fierro. Astrada sostiene que “el hombre argentino tiene su filiación telúrica, anímica y espiritual, que sella y define su idiosincrasia” (Astrada, 1948: 5). El poder de las fuerzas telúricas actúa enérgicamente sobre el tipo humano; en este caso, la potencia de la pampa proyecta y define una particular forma de existencia: “Vale decir que es el hombre de nuestro clima y de nuestra historia, al que la tierra argentina con su influjo múltiple ha venido moldeando, haciéndolo suyo en la medida en que le infunde sus esencias y lo hace depositario de su mensaje” (*ibid.* 7). La pampa, esa extensión de tierra ilimitada que constituye al mito, posee para Astrada connotaciones ponderables e intimistas, ya que moldea anímica y espiritualmente el tipo humano que allí se desarrolla.

Tanto Sarmiento como Astrada coincidían en la relevancia del paisaje como objeto de estudio o, por lo menos, como elemento ineludible para el desarrollo de sus teorías. Para el sanjuanino, la pampa poseía características sociológicas y poéticas excepcionales; pero también era un espacio de resignación retratado como desierto; el lugar de la barbarie simbolizada en el indio y el gaucho <sup>(15)</sup>. La suma de “todos los males”, que impedía el progre-

---

(15) Es interesante aclarar en este punto que, para Sarmiento, no todo lo relacionado con la pampa poseía connotaciones “negativas”. Hay en *Facundo* múltiples pasajes en que se adjudica valor poético a la figura del gaucho como al espacio pampeano: “¿Qué hay más allá de lo que se ve? La soledad, el peligro, el salvaje, la muerte. He aquí ya la poesía”. En otro pasaje agrega: “la vida de los campos argentinos no es un accidente vulgar: es un orden de cosas, un sistema de asociación característico, normal, único a mi juicio en el mundo, y él solo basta para explicar toda nuestra revolución” (Sarmiento, 2006: 78 y 99).

so del país, se hallaba en esa enorme dilación de tierra <sup>(16)</sup>: “El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes y se le insinúa en las entrañas; la soledad, el despoblado sin una habitación humana, son por lo general límites incuestionables entre unas y otras provincias” (Sarmiento, 2006: 61). Sin embargo, Astrada depositaba en esa “extensión ilimitada” el escenario que constituía el mito y modelaba el ser nacional. La pampa representaba un espacio metafísico, intimista, mágico, lejano y enigmático, el cual era preciso develar: “La pampa no es exclusivamente el medio físico, sino incluso ya una definida modalidad o estructura existencial del hombre argentino; vale decir que es también pampa espiritual” (Astrada, 1948: 14). Parafraseando a Thales de Mileto, quien pregona que el agua era la esencia de la vida, el origen de todo, Astrada afirmaba en su cosmología gaucha que “el hombre no es nada y aquella (es decir la pampa) lo es todo” (*ibid.*). El medio físico al que se refería Astrada no representaba un simple espacio terrestre, sino un modo espiritual de asimilar el emplazamiento geográfico que alojaba en sus profundidades el origen mítico de la argentinidad.

Lugones consideró la pampa bajo las mismas connotaciones poéticas que Sarmiento. Un territorio hostil cuya dificultad primordial radicaba en “su vaga inmensidad” (Lugones, 2009: 59). Pero, a diferencia de este, Lugones rescató al gaucho de la barbarie y lo reconvirtió en el elemento civilizador de la pampa por excelencia. Producto de aquella geografía, solo él era capaz de enfrentar y vencer a la barbarie: “lo único que podía contener con eficacia a la barbarie, era un elemento que participando como aquella de las ventajas locales llevara consigo el estímulo de la civilización. Y este es el gaucho, producto pintoresco de aquel mismo conflicto” (*ibid.* 61). Asimismo, agregó otro pasaje en el que valoriza la campaña militar llevada adelante, en 1879, por el general Julio Argentino Roca: “La ocupación definitiva de la Patagonia, resultó, pues, una verdadera conquista del desierto” (*ibid.*). El gaucho, además de agente civilizador de la pampa, como bien señalamos, fue, para Lugones, partícipe necesario tanto en la delimitación geopolítica del territorio argentino como en la construcción de la nación: “el gaucho influyó de una manera decisiva en la formación de la nacionalidad” (*ibid.* 69).

En *El payador*, Lugones realizó una narración descriptiva de la pampa y de las capacidades físicas y morales del gaucho, en contraposición a las especificidades negativas con que identificó a los demás grupos étnicos. Consideraba al indio incapaz de civilizarse: “el ocio constituido en felicidad suprema, sin ningún estímulo personal de progreso, sin curiosidad ante la naturaleza ni ante los demás hombres (...) Porque esas razas sin risa, lo cual

---

(16) En este punto, Juan Bautista Alberdi coincide con Sarmiento: la extensión territorial, la “falta de población”, de “luces” y de “recursos” eran “el agobiante enemigo de nuestro progreso”. En el desierto anidaba el principal obstáculo de la civilización: “el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente” (Alberdi, 1966: 58).

es significativo, nunca gozaron de la vida” (Lugones, 2009: 60). Con tono despectivo, Lugones prosiguió la descripción: “Sus satisfacciones asemejábanse a la hartura taimada de la fiera. Todo en ellas era horrible, física y moralmente hablando” (*ibid.*). Asimismo, explicó el motivo por el cual el gaucho despreciaba las “tareas serviles”. Dicho desprecio se debía al “orgullo que heredó con la sangre fidalga” (*Ibid.* 62). Y agregaba que la servidumbre era “fácilmente sobrellevada por el negro. Despreciaba en este la sumisión, como la falsía en el mulato, haciendo valer por buena, con sencillo pundonor, su descendencia de razas viriles” (*ibid.*). Connotar peyorativamente a los diversos grupos étnicos que sociabilizaban en el espacio pampeano formó parte de la narratología lugoniana. Esta significó un enorme esfuerzo literario: el de adjudicar al gaucho virtudes o valores que conformarían el marco metafórico de la nacionalidad.

La metáfora del mar, señala Hans Blumenberg, permitió variadas interpretaciones dentro del campo de la filosofía. La posibilidad de la navegación entendida históricamente como el arte del timón y la dominación de vientos y corrientes, a su vez, conllevaba implícita, la posibilidad del naufragio. Navegar y naufragar implicaba poner a prueba la estabilidad o inestabilidad de la existencia humana, pues embarcarse involucraba siempre una contingencia latente (Durán Guerra, 2010: 11). En reiteradas oportunidades, Lugones apeló a la metáfora del mar para describir la llanura pampeana como el ámbito donde el heroísmo y la fatalidad se hallaban recónditos: “el dominio de la pampa cuyo descampado ofrece la severidad heroica del mar, mientras su magnificencia de horizontes, la inmensidad del cielo en que aísla el jinete, infunde el hálito libertador de la cumbre” (Lugones, 2009: 62). Y añadió en otro pasaje: “lecho del antiguo mar que parecía encrespase aún en la ondulación de aquel pajonal de ochocientas leguas” (*ibid.* 66). Del mismo modo, Astrada utilizó la metáfora del mar para referirse a la pampa como un espacio inmenso en el que el hombre se hallaba a solas con su nostalgia: “el hombre que se yergue, con su melancolía, frente a ese mar inquietante de la llanura” (Astrada, 1948: 26). A pesar de la enormidad de este océano de pastizales y hondonadas, “el hijo de la pampa” era un experto en sortear los obstáculos que el desierto le presentaba. A diferencia del indio, como ya indicamos, el gaucho poseía virtudes bien diferenciadas: la compasión, la franqueza, la lealtad, la melancolía y la hospitalidad, características propias, emanadas del espacio en el que se desarrolló, constituyeron el temperamento distintivo del arquetipo pampeano.

Lugones, en la descripción que realizó de la geografía pampeana, consideraba el Sur como un paisaje místico y a la vez salvaje: “Hacia el Sur misterioso los perros cimarrones formaban inmensas jaurías ocupando verdaderos pueblos de cuevas” (Lugones, 2009: 76). También destacó la ferocidad de estos animales: “el desierto había reanimado los instintos lobunos de la especie” (*ibid.*). Asimismo, asemejó los caballos baguales con los tarpanes

rusos por su fiereza: “aquellos animales procedían con una especie de astucia táctica. Cargaban huracanados de cerda, rasa la oreja, maligno el ojo, descarnada en la erección del belfo su dentadura brutal” (*ibid.*). El aspecto revelador de la llanura y el carácter violento de las especies que integraban aquel ecosistema conformaban, para Lugones, un cuadro prodigioso. Magnificante obra de arte que él mismo se encargaría de pintar.

Astrada, al igual que Lugones, afirmaba el carácter revelador y místico del Sur: “Al margen, por lo distante, de las rutas centrales de la civilización, de las grandes comunidades humanas, habitantes del remoto sur, estaba casi absorbido por su fatalismo cósmico” (Astrada, 1948: 27). Ensimismados, los que transitaban hacia el Sur ingresaban en un dormitar telúrico, “en la nebulosa anímica del sueño sonambúlico de la extensión” (*ibid.*), el cual, signado por la soledad del paisaje y la violencia de las fieras, no tenía otro destino que el fatalismo. Asimismo, Astrada sostenía que la fatalidad emergía “en la pampa como mera partícula cósmica” (*Ibid.* 28). En consecuencia, era necesario, pues, superarla lentamente mediante “un espíritu alerta, una voluntad acerada y un esfuerzo redoblado y tenaz para arrancarle su secreto” (*ibid.* 29). La única posibilidad que tenía el arquetipo de la pampa de rehuir de aquel destino fatalista, de aquella energía trascendente a la que Astrada denominó “karma pampeano”, justamente, requería de una gran voluntad anímica: la de sumergirse en la interpretación del mito gaucho:

“Nuestro hombre, en esta lucha, tiene que interpretar el mito que enraiza y del cual se nutre su propia existencia, liberando su fuerza latente, sus impulsos dormidos; vale decir que ha de afrontar la tarea reclamada por el destino que le incumbe forjar. En vez de abandonarse a la fuerza y poderío de las cosas, en el vórtice de la violencia arrebatada de los elementos, que encuentra libre espacio en la pampa, debe centrarse en el conato de plasmación, interpretación y estructuración del mito vital, fuente de toda creación perdurable. Para ser plenamente hombre, fiel órbita de su trayectoria existencial, debe, ante todo, asentar firmemente sus plantas en el predio nativo” (Astrada, 1948: 29).

Torcer el rumbo del fatalismo implicaba combatir la turbulencia de los elementos que se encontraban liberados violentamente en el espacio pampeano. Interpretar el mito gaucho significaba, para Astrada, comprender el origen espiritual de la nacionalidad. Del mismo modo que la metafórica del mar y la navegación tornaban posible el hecho de naufragar, en la pampa, el heroísmo tornaba posible la fatalidad.

Tal es el caso de Johannes Dahlmann, aquel personaje del cuento *Sur* de Jorge Luis Borges, que encontró la libertad en un repentino acto heroico y, a su vez, halló un destino inevitable: la muerte trágica en el facón de un gaucho. Misma y desdichada suerte correría la civilización, para el escritor antiperonista: la de morir a manos de la barbarie. Dahlmann, en un viaje

“sonambúlico” a las entrañas de la pampa, experimentó, mientras pasaban las horas, la “trasfiguración” de su persona, y advirtió que ya no era el mismo hombre que había subido al ferrocarril en la Estación Constitución. A medida que sumergía su existencia en las profundidades del sur, entendió que su desplazamiento era no solo espacial, sino además temporal, místico, anímico, eterno e intimista: “Todo era vasto, pero al mismo tiempo era íntimo, y de alguna manera, secreto” (Borges, 1995: 83). El escenario cósmico de la pampa —lo que para Astrada era una “naturaleza eruptiva y avasalladora”— actuó como revelador en Dahlmann, despabiló sus instintos, despezó su fuerza y lo obligó a cumplir, ineludiblemente, con su venturoso destino, épico y trágico a la vez.

La metáforica pampeana permitía hacer legible o aprehensible la historia del país. Si para Sarmiento y Lugones la pampa era un lugar inhóspito, marcado por la extensión, la violencia y la fiereza de sus componentes, para Astrada representaba un lugar cósmico y metafísico. No obstante, Lugones rescató al gaucho de la barbarie señalada por el escritor sanjuanino y lo constituyó en instrumento de la civilización. Astrada, por su parte, consideró el espacio pampeano como un lugar de encuentro, un punto filosófico en el que confluían tiempo y eternidad, espíritu y tierra, metafísica e inmanencia (Velarde Cañezares, 2011: 175). Retomó el pensamiento filosófico del eterno retorno, “pero como sentido de la tierra recobrado” (*ibid.*). Es decir, incorporó lo telúrico en la concepción cíclica de la temporalidad.

En síntesis, para las ideas políticas del nacionalismo de la primera mitad del siglo XX, la pampa simbolizaba el *ethos* de la nación. Los aspectos culturales más representativos de la patria fueron vinculados con esta enorme llanura que, a su vez, hegemonizó la diversidad geográfica del país. La pampa admitió en su seno variadas interpretaciones de la argentinidad y delimitó, entre los interlocutores, un vasto horizonte de sentido. Fue el espacio metafísico que originó el mito gaucho, el ámbito en el que se batieron a duelo la civilización con la barbarie, donde convivieron lo vernáculo y lo universal, donde tuvo lugar el heroísmo épico de Martín Fierro y donde cohabitaron los baguales cimarrones —similares a los tarpanes rusos— con las jaurías de instintos lobunos. La pampa —al igual que el gaucho— se constituyó en la metáforica fundante de la nacionalidad argentina.

## V. CONSIDERACIONES FINALES

La “fabricación” del gaucho como arquetipo de la nacionalidad no dejó de ser, para los intelectuales ligados al nacionalismo, otra cosa que una elaboración realizada con retazos de materiales tomados del pasado reciente. La imagen del “centauro de la pampa” como metáfora de la nación y su peso gravitatorio en las ideas políticas durante la primera mitad del siglo XX fueron consecuencia de un proceso bastante complejo —en el que historia,

mito y rituales patrios se entremezclaron constantemente—. Animado por tensiones y controversias políticas, el sinuoso camino de la canonización e institucionalización del gaucho comenzó en los años inmediatamente posteriores al centenario y culminó con éxito en el primer peronismo.

Lugones y Astrada, como el resto de los escritores mencionados, “desestimaron” cualquier estatus epistemológico de la historia. Es más, las explicaciones que ofrecieron acerca del origen de la nacionalidad promovieron una tensión permanente entre historia, por un lado, y poesía, literatura y filosofía, por el otro. Las tiranteces y el entrecruzamiento político de disciplinas, la intervención del Estado y el prisma ideológico con que, a su vez, se observaba el pasado nacional motivaron la construcción de una sociedad gaucha maleable. En consecuencia, si hay algo que caracterizó a la figura del gaucho durante la primera mitad del siglo XX fue, justamente, la plasticidad de su imagen. Dicha plasticidad le permitió recorrer el camino de lo posible, mucho más que el de lo fáctico. Las posibilidades interpretativas que adquirió la obra de Hernández fagocitaron múltiples representaciones sobre el héroe gaucho y contribuyeron, ineludiblemente, a la construcción de un discurso metafórico de la nacionalidad.

La metáfora gaucha proporcionó a los intelectuales nacionalistas la noción de un gaucho inacabado, a su vez, metáfora de un país incompleto que no logró desarrollar su máximo potencial. En consecuencia, si el gaucho y la nación eran construcciones parciales, pues entonces era imprescindible efectuar las acciones necesarias para contribuir en la culminación de la obra. Pero la completitud requería, por un lado, desestimar cualquier actitud contemplativa o pasiva. Por el otro, dilucidar el pasado nacional implicaba apelar a la historia, no como un compendio de hechos fácticos situados de forma lineal, sino como un relato ficcional, un juego metafórico que permitiera desplegar todo un horizonte de sentidos lo suficientemente claro y aprehensible para los interlocutores.

La metáfora “martinferrista”, como señalamos, tuvo una función cognitiva y pedagógica. Las sucesivas intervenciones literarias del poema de Hernández le suministraron un poder moral absoluto y, al mismo tiempo, un sentido profético. La metáfora del heroísmo, la épica, la valentía, la lucha contra el medio y la adversidad representaban, para los intelectuales nacionalistas, la posibilidad de construir o configurar novedosos imaginarios sociales y políticos que otorgasen sentido a la nacionalidad. El arquetipo de hombre argentino debía poseer fuertes sentimientos patrióticos. En este punto, es válido destacar que las representaciones en torno al pasado nacional estuvieron cargadas de una enérgica emotividad.

La metáfora gaucha fue inseparable de la metáfora de la pampa. No había posibilidad alguna de representación del gaucho sin aludir al espacio geográfico pampeano. Pampa, desierto, gaucho y *Martín Fierro* constituían



un estado de cosas conectadas entre sí. La pampa representaba el hábitat del gaucho, no en el mero sentido físico, sino literario, poético y metafísico. Para Astrada, allí se alojaba el mito gaucho, el karma y la fatalidad, pero, a su vez era un lugar intimista y espiritual. Lugones la describió con maestría: la consideraba un territorio hostil, bárbaro, colmado de fieras agresivas, solo apto para un tipo humano específico, el único capaz de civilizarla: el gaucho. La pampa se constituyó en el espacio de las representaciones “martinfierristas” o, dicho de otro modo, en metáfora fundante de la nacionalidad.

En definitiva, para las ideas políticas del nacionalismo característico de la primera mitad del siglo XX, las metáforas acerca del gaucho, del *Martín Fierro* y de la pampa se transformaron en instrumentos imprescindibles para acceder o, mejor dicho, para comprender el origen fenomenológico del ser nacional. La metafórica gaucha, a partir de la elaboración de una cosmovisión espiritual y mítica, permitía, mediante la aprehensibilidad de lo contemporáneo y su pasado, interiorizar los elementos culturales que conformaban la argentinidad. Intervenir la historia desde la poesía, la literatura y la filosofía denotaba una profunda pasión por la historia misma, en la medida en que esta propiciaba, a su vez, una insondable inquietud por el porvenir de la nación. En otras palabras, la metafórica gaucha y “martinfierrista” brindaba, de alguna manera, las imágenes para delinear un destino posible, modulaban como metáfora del renacimiento de la nación, como puerta de conexión entre un pasado épico, un presente afligido y un futuro deseado.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

ADAMOVSKY, E., “Historia de las clases populares en Argentina. Desde 1880 hasta 2003”, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2003.

— “La cuarta función del criollismo y la lucha por la definición del origen y el color del *ethnos* argentino (desde las primeras novelas gauchescas hasta 1940)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 3ª serie, nro. segundo semestre de 2014, ps. 50-92.

ALBERDI, J. B., “Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina”, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1966.

ALTAMIRANO, C. - SARLO, B., “La Argentina del centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”, *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Ed. CEAL, Buenos Aires, 1983.

ASTRADA, C., “El mito gaucho. Martín Fierro y el hombre argentino”, Ed. Cruz del Sur, Buenos Aires, 1948.

BLUMENBERG, H., “Paradigmas para una metaforología”, Ed. Trotta, Madrid, 2003.

BORGES, J. L., "El Sur", *Artificios*, Ed. Alianza Cien, Madrid.

BUSTOS, N. A., "Martín Fierro: Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada en el anverso y reverso de la interpretación del poema nacional", *Revista Científica de UCES*, 2, vol. XIV, primavera 2010.

CASAS, M., "Los Gauchos de Perón. El círculo criollo El Rodeo, tradicionalistas y peronistas (1945-1955)", *Prácticas de Oficio. Investigación y Reflexión en Ciencias Sociales*, nro. 15, 2015, <https://static.ides.org.ar/archivo/www/2015/09/Mat%C3%ADAs+Emiliano+Casas.+VER.pdf>.

— "Entre peronistas y radicales: disputas en torno al monumento al gaucho en la provincia de Buenos Aires, 1947-1948", *Prohistoria*, 25, año XIX, 2016, ps. 50-78.

— "La metamorfosis del gaucho. Círculos criollos, tradicionalistas y política en la provincia de Buenos Aires (1930-1960)", Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2017.

— "La fiesta de la tradición durante el primer peronismo: de José Hernández a Juan Domingo Perón", *Sudamérica: Revista de Ciencias Sociales*, 08, 2018, disponible en: <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/sudamerica/article/view/2635/2833>.

CATTARUZZA, A. - EUJANIAN, A., "Héroes patricios y gauchos rebeldes. Tradiciones en pugna", *Políticas de la historia. Argentina 1860-1960*, Ed. Alianza, Buenos Aires, 2003.

DURÁN GUERRA, L., "Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg", *Revista de Filosofía*, 2, vol. 35, 2010.

ESCODÉ, C., "El fracaso del proyecto argentino. Educación e ideología", Ed. Tesis, Buenos Aires, 1990.

FRADKIN, R., "Centaures de la Pampa. Le gaucho, entre l'histoire et le mythe", *Annales Hss, Annales HSS*, 1, Janvier-février 2003, 2003.

GARCAN, E., "Perón (El vaticinio de Martín Fierro)", Ed. Pueyrredón, Buenos Aires, 1951.

GONZÁLEZ, H., "La forma literaria del honor, estudios preliminares", en LUGONES, L., *El payador*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2009.

HERMIDA, C., "Cuando la literatura es pedagogía. Lugones lector de Martín Fierro", *La Palabra*, 26, 2015, disponible en: <https://doi.org/10.19053/01218530.3246>.

HIDALGO, C., "De las máquinas y organismos a los juegos y textos: el valor cognitivo de las metáforas en ciencias sociales", en TOZZI, V. — LA-

VAGNINO, N. (comps.), *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía*, Ed. EDUNTREF, Caseros, 2012.

LUGONES, L., "El payador", Ed. Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2009.

MAGLIONE JAIMES, P., "Martín Pueblo (poema)", Ed. Mundo Peronista, Buenos Aires, 1952.

MOLINA MASSEY, C., "El Gaucho y su cultura. Nuevo concepto histórico-social del Martín Fierro", Publicaciones del Instituto Americano de Cultura Gaucha", Buenos Aires, 1949.

PALTI, E., "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje", *Res Pública*, 25 2011, 2011, ps. 227-24800

PEIRE J., "Hayden White, la historia, la literatura y la revolución de la historia cultural ¿auge o abismo?", en TOZZI, V. - LAVAGNINO, N. (comps.), *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía*, EDUNTREF, Caseros, 2012.

PRIETO, A., "El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna", Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1988.

SARMIENTO, D. F., "Facundo. Civilización y barbarie", Ed. Losada, Buenos Aires, 2006.

TERÁN, O., "Historia de las ideas en la Argentina", Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.

— "El payador de Lugones o 'la mente que mueve las moles' estudios preliminares", en LUGONES, L., *El payador*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2009.

VELARDE CANAZARES, M., "Ansiedad de ser y finitud de existir en Carlos Astrada entre 1918 y 1943", *Cuad. Sur, Filos., Bahía Blanca*, 40, 2011, disponible en [http://bibliotecadigital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1668-74342011001100111&lng=pt&nrm=iso](http://bibliotecadigital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-74342011001100111&lng=pt&nrm=iso).

YUNQUE, A., "Literatura gauchesca", en ISAACSON J., *Martín Fierro. Cien años de crítica*, Ed. Plus Ultra, Buenos Aires, 1986.



# LA “DÉCADA INFAME” EN LA FRASEOLOGÍA POLÍTICA ARGENTINA

Por P. Taboada

*“Hay géneros que (...) se articulan de forma extremadamente unilateral. Por un lado, son sordos o reticentes ante las anteriores aportaciones del lenguaje, que forman parte de una historia. Hay anales que solo registran las consecuencias, lo que ha sucedido y ni cómo se llegó a ello. Están los manuales y las llamadas historias narrativas, que tratan de los hechos, del éxito o el fracaso, pero no de las palabras y de los discursos que llevaron a ellos (...) Pocas veces se pregunta por los modelos de identificación lingüísticos sin los que este tipo de actores no podría actuar (...) los testimonios lingüísticos tienden a considerarse con demasiada frecuencia al servicio de una ideología o se interpretan de forma instrumental en relación con presuntos intereses previamente dados o intenciones perversas”*  
Koselleck (2012: 18)

## I. INTRODUCCIÓN Y OBJETIVOS

Las metáforas y las frases hechas como maneras de expresión parlante o escrita no han sido utilizadas exclusivamente como recursos estéticos por los artistas de las palabras, o como elementos persuasivos de los retóricos. Si bien es indudable que la historia de la literatura se ha ido gestando en virtud de los permanentes aportes metafóricos de prosistas y poetas, no es menos cierto afirmar que el uso y el abuso de la metáfora o de la frase preconcebida han sido constantemente empleados en todo tipo de narraciones de rasgos no artísticos. Tales herramientas discursivas han inundado páginas enteras de obras sobre filosofía, teología, historiografía, estudios jurídicos y sociales, y, fundamentalmente, también han sido empleadas en las arenas políticas. Ni siquiera la ciencia ha estado exenta de recurrir a este tipo de enunciados para sustentar una suerte de explicación sobre un fenómeno estudiado.

El lenguaje natural (oral y escrito) se construye con frases y metáforas permanentes. Su inutilización pareciera ser inconcebible. La presencia de la metáfora y la unidad fraseológica forman parte del mundo de la vida cotidiana. Esto no es novedad. Su reconocimiento se demuestra fácilmente en el arte literario. Es más, un lenguaje literario sin uso de metáforas o frases

retóricas podría poner en tela de juicio la entidad misma de la propia poesía o de cualquier género estético de carácter grafológico. Pero suele prestarse poca atención al hecho de que ese lenguaje metafórico también se presenta en los textos de los grandes pensadores. Desde la antigüedad clásica, el uso de metáforas puede rastrearse en los diálogos platónicos, en los discursos jurídicos de Demóstenes, en los textos de historia de Heródoto o en los análisis políticos de Polibio, por citar casi al azar un puñado de ejemplos famosos.

En efecto, abundan en nuestro país (como en todos) incontables ejemplos de frases que se acuñan en el conocimiento público y que son luego receptadas, recopiladas y propagadas por distintos circuitos comunicacionales, que, a su vez, contribuyen y retroalimentan los alcances de su éxito. Admitir que San Martín es el padre de la patria o que Sarmiento es el maestro del aula equivale a reconocer la existencia de una frase provista de sentido por el uso común de los sujetos parlantes y oyentes. No corresponde aquí examinar si en el fondo tales asertos son en mayor o menor medida certeros o inciertos, ni cómo este par de casos surgieron puntualmente y se mantuvieron constantes en el devenir del tiempo, pero sí es preciso poner el foco en que este tipo de lugares comunes no son en absoluto irrelevantes.

Esta investigación centrará su atención en una de esas innumerables frases inconmovibles de la cultura cívica argentina que pretenden simbolizar toda una época. Me refiero a la llamada “década infame”. Tanto se ha arraigado y admitido su frecuente uso que la locución se ha sustantivado en plenitud, haciendo desaparecer la adjetivación grabada en ella para transformarla en un neto sustantivo propio. Me propongo principalmente resaltar la relevancia que esta expresión hecha, cargada ya de sobreentendidos, ha tenido y tiene en la construcción del ideario de los saberes públicos.

Este estudio endilga a la década infame el estatus de una frase sobreentendida del mundo cotidiano y, en consecuencia, intenta indagar su fundamentación teórico-práctica. Adelanto que tal sobreentendido tiene repercusiones que van más allá del acervo cotidiano, para filtrarse en algunos submundos que, para Husserl o Schütz, serían teóricos o científicos, lo que es señal de un tema complejísimo, puesto que esta investigación demostrará cómo, muchas veces, lo que se supone inteligible, reflexionado o sustentado por los lenguajes ostentosos del academicismo no son más que refinamientos de los sobreentendidos del mundo de la vida, o, cuando menos, contribuyen a formarlos y a difundirlos.

El mundo de la vida cotidiana y el mundo cultural de la reflexión teórica sobre ese mundo (que también debe principiarse por la contemplación) parecen bifurcarse a causa del pasaje del lenguaje coloquial al lenguaje técnico. Sin embargo, el lenguaje técnico empleado por el submundo del academicismo en el campo de la cultura se construye inexorablemente des-

de el lenguaje natural. Ambos lenguajes conviven de manera irregular. En muchas ocasiones, el puente que permite unir o hace convivir a esos dispares sistemas de comunicación es el mundo de la metáfora, que también es formadora de conocimientos que se sobreentienden, y de sobreentendidos que se conocen.

La "década infame", como lema del discurso político argentino, puede entenderse como una frase hecha provista de un sentido predeterminando de estrecha vecindad con el uso de las metáforas, pero también puede aparecerse como un concepto de pleno entendimiento. Desde el punto de vista gramatical, "década infame" presenta un adjetivo cualificador (epíteto en la jerga), ya que expresa una cualidad del sustantivo. Pero en el caso examinado, ocurre que la adjetivación se convierte casi en un patronímico propio cuando se la presenta como "la-década infame". En este caso, el adjetivo se confunde con el sustantivo, generando la representación de un sujeto determinado, como si se hablara de una entidad específica con nombre y apellido. "La década infame" goza así de una identidad definida que opera no solamente con la marca de lo sobreentendido en el mundo de la vida cotidiana, sino que también acuña el sello de la reflexión académica, y por eso alcanza cierta dimensión en el plano teórico. Esto no equivale a sostener que esa reflexión sea correcta.

La frase se utiliza coloquialmente como un presupuesto del entendimiento del sentido común, y aun aquellos que desmenucen a fondo su grado de legitimidad, no pueden negar el éxito de su eficacia comunicativa. Su presencia en el análisis teórico no es unánime, pero la frase no carece de fundamentación, aunque esta no sea siempre legítima. En definitiva, este mismo trabajo, que pretende desnudar algunas falencias de esa conceptualización y preconfiguración supuesta, parte del hecho inexorable de que todo argentino medio comprende o es capaz de entender el sentido general de la noción en la pragmática del lenguaje común o en el refinado submundo de la explicación docta y letrada.

No todo lo que suele presentarse como un concepto definitivo es necesariamente irremplazable. Y si, por el contrario, subsiste un concepto incommovible, debería indagarse si efectivamente tal aserto obedece a una razón valedera que la sostenga, o si, por el contrario, ese concepto, metáfora o frase empleada guarda simplemente un grado de eficacia difícil de corroer debido a otro tipo de factores. Aquí corresponde hacer lugar a la historia conceptual y a la metaforología de manera conjunta para examinar la resistencia del conocimiento sobreentendido. Lo conceptual como elemento crítico-destructivo del supuesto preestablecido y lo metafórico como parámetro de desocultamiento. ¿Qué hay detrás de una frase metafórica o un mero lema discursivo? ¿Qué cualidad de la realidad refleja esa metáfora o expresión persuasiva?

La persistencia del sentido de esa supuesta verdad incólume depende muchas veces del efecto elocutivo que depara la elocuencia. El relucimiento retórico puede ser un mero artificio, pero si no se llega a cuestionar la verdad (supuesta) que encierra y traslada el efecto de la persuasión sobre la verdad, será complicado discernir cuánto hay de mito o cuánto de concepto legítimamente pensado detrás de cada frase o definición. Sin repensar estos temas bajo estas herramientas de análisis, es posible que lo sobreentendido se convierta en conocimiento válido, y que aparente ser un concepto irrenunciable.

La década infame es una unidad fraseológica, pero bien podría ser entendida como una metáfora, o, por lo menos, es totalmente válido aplicar los métodos de indagación y análisis esbozados por la metaforología para examinar a fondo la consistencia de una frase poderosa que tal vez sea conveniente comenzar a resignificar.

## **II. GENEALOGÍA DE UN SOBREENTENDIDO: JOSÉ LUIS TORRES; ARTURO JAURETCHE; NORBERTO GALASSO**

La década infame es una frase consabida del habla cotidiana asimilable a un dicho popular, que representa toda una cosmovisión específica sobre una época determinada, que en los anales de la cronología de la historia institucional de nuestro país centra su temporalidad entre los años 1930 y 1943, lo que equivale a ubicarla dentro de la etapa argentina previa a la irrupción del peronismo como movimiento sociopolítico de indiscutida relevancia.

La expresión aludida hace referencia a ciertos males sufridos por la República Argentina en los años consignados, que alcanzaron, al decir de tal enunciado, un grado de gravedad y deterioro institucional, moral, social, económico y político sin precedentes que motivó a bautizarla con el calificativo de "infame". Esta frase es de notorio y público conocimiento. Cuando se emplea la frase, todos los interlocutores comprenden que la consigna significa precisamente lo expuesto en este párrafo, y su interpretación sobre el pasado no representa otro sentido que el dado aquí.

Este conocimiento sobre la década infame se da por supuesto. Forma parte del mundo de sentido de la vida cotidiana. Se sobreentienden en él las degradantes cualidades mencionadas sobre un período de lamentable ruina que aquejó al país. Se enumeran a grandes rasgos estos acontecimientos inaugurales de una cadena de improperios inauditos que nacerían con el golpe institucional contra Hipólito Yrigoyen el 6 de septiembre de 1930, y que se agravarían con la crisis económica, el fraude patriótico, algunas proscripciones políticas, la anglofilia de las elites culturales, la corrupción gubernamental, el asesinato de Enzo Bordabehere en el recinto del Senado de la Nación, el imperialismo y la entrega del país por parte de la oligarquía



terratiente en favor del Imperio británico, declarado enemigo de la nacionalidad argentina. Otro de los símbolos de aquellos años denigrantes se ha representado con el Pacto Roca-Runciman <sup>(1)</sup>.

Aparentemente, el primero en acuñar la frase fue José Luis Torres, periodista, escritor y político tucumano de tinte nacionalista. Su libro publicado en el año 1945 se intituló justamente: *La década infame*. Según datos de Juan José Sebrelli (2002: 52), Torres escribía para el periódico *Cabildo*, ligado al político conservador filofascista Manuel Fresco —gobernador bonaerense de la Concordancia en los años treinta—, que era en parte financiado por la diplomacia alemana de aquellos años. No deja de ser significativo que la aparición de la frase en estudio haya surgido en los albores de la ascensión del entonces coronel Juan Domingo Perón a la escena política nacional. Es decir, la expresión surgió en interpretación retrospectiva. Pero, si se echa un vistazo a la vapuleada década, es posible toparse con otra denominación despectiva, pero en este caso contemporánea, sobre la vida política de esos años. Me refiero al mote de “contubernio”, palabra que solían emplear los partidarios de FORJA (Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina) y cuyo uso generalizado provenía de fuentes radicales contra conservadores y miembros de la Concordancia (alianza gobernante) <sup>(2)</sup>.

No parece que sea irrelevante preguntarse por qué la extemporánea expresión “década infame” llegó a tener tanto éxito, al punto de constituir aún hoy un sobreentendido historiográfico, en tanto que la contemporánea palabra “contubernio” está hoy prácticamente olvidada. Ambas tienen un claro origen político, no académico ni erudito.

Tal vez, la inmediatez que genera enunciar la década infame como símbolo político persuasivo en la comprensión de aquello que se sobreentiende guardó mayor eficacia que el uso de una palabra poco amena para el empleo del lenguaje coloquial, como “contubernio”. A mayor abundamiento, esta palabra de escaso uso en el idioma corriente tenía antecedentes políticos circunscriptos a un reducido grupo de analistas o a militantes de un partido político como la Unión Cívica Radical, que no estaría vinculado a las tendencias católicas, nacionalistas o populistas de un sector del conservadurismo que, desde mediados de la década del cuarenta del siglo pasado, decidió apoyar y consagrar el triunfo del primer peronismo en las elecciones del 24 de febrero de 1946. No es llamativo, por tanto, que el lema de

---

(1) Recordemos que, durante los dos períodos presidenciales que comprendería la “década infame” (el del general Justo y el de Ortiz, continuado por Castillo), la alianza oficialista (Concordancia) estaba conformada por el antipersonalismo (extradicales antirygoyenistas), el Partido Demócrata Nacional (conservadores) y el Partido Socialista Independiente (de Federico Pinedo). Por su parte, la oposición estaba conformada por la UCR, conducida por el alvearismo, el Partido Demócrata Progresista de Lisandro de la Torre, y el Partido Socialista histórico, de Nicolás Repetto, Alfredo Palacios, etc.

(2) Sobre todo, Manuel Ortiz Pereyra, Homero Manzi y Arturo Jauretche. Félix Luna también empleaba el término.

Torres contuviera una mejor predisposición para imponerse como un rito discursivo de la simbología política que cobijó la consolidación del peronismo primitivo. Jauretche, como hombre de FORJA, conoció la figura del contubernio, pero, sin embargo, se mimetizó con la denominación de Torres.

El libro de Torres, de cuya memoria colectiva ha quedado más el título que el contenido, es prueba cabal del clima y las circunstancias que se vivían en aquellos años de 1945: los regímenes nacionalistas, derrotados en la contienda mundial, habían perdido terreno en Europa; pero en Latinoamérica aún existían y se potenciaban ese tipo de corrientes ideológicas.

Esta tendencia tuvo sus etapas, simbolismos, representantes y representaciones en la Argentina; y en la década del cuarenta (sobre todo con el gobierno militar instaurado desde el 4 de junio de 1943) trató de diferenciarse de su propio pasado reciente. Esta nota de distinción en la genealogía de los conceptos nacionalistas debe destacarse para un estudio del fenómeno en la historia conceptual argentina porque la representación que implica “la década infame” —construida desde mediados de los años cuarenta (abandonando el mote de “contubernio”)— es una bisagra en la historia del pensamiento, puesto que opera como un puente de traspaso hacia el movimiento peronista, que se nutre, en un primer momento, de vertientes nacionalistas, pero que, poco después, las termina rebasando, deformando y confundiendo por completo.

Los planteos metafóricos de Torres son llamativos en su libro, concebido expresamente como una herramienta de lucha para degradar la década infame que pervirtió al país, y para redimir a la sociedad de sus pecados capitales. Su lenguaje reviste carácter religioso. Pero mucho más elocuente es el prólogo del libro escrito por Amancio González Paz <sup>(3)</sup>:

“La verdad es la luz y en la luz los malandras aparecen en toda su repugnante podredumbre. Así los ha vencido Torres; denunciándolos ante el pueblo, desnudándolos para que este los conociera en su miseranda realidad” (en Torres, 1945: 14).

Esta metáfora de la verdad que sale a la luz no es inocente. No solo introduce un lema político que no se discute, predeterminando al lector, sino que además confiere una prescripción: los patriotas deben desnudar las mentiras de los miserables malandras que engañan al pueblo <sup>(4)</sup>. De allí a la

---

(3) El título del prólogo de González Paz es de por sí muy sugestivo: “Verdadera historia que parece verdadera leyenda”.

(4) La verdad que sale a la luz trae consigo la diferenciación entre los buenos y los malos. Creo que es por esta época cuando se empieza a identificar a todos los buenos como pueblo inocente, siempre perjudicado, victimizado, impoluto, sin ningún tipo de responsabilidad en los desgraciados sucesos acaecidos. Como contraparte, la palabra “malandra” tiene un destacado elemento emotivo, despectivo y valorativo que llena eficazmente la idea comprendida por el pueblo estafado. Su consecuencia es netamente práctica y genera un sobreentendido difícil de desterrar. Se ha arraigado tan a fondo en

continuación de esa metáfora por otras vías de tinte religioso o teológico no hay más que un paso.

Por ejemplo, el prologuista considera a Torres como un ángel magnífico que, junto a otro ángel (que no es otro que San Martín) resguardan con la espada y la pluma, respectivamente, la libertad del pueblo. Pero el panegírico sobre Torres no termina allí. Su introductor lo trata de apóstol, mártir, tocado por la santidad, puesto que debe salvarnos del diluvio porque el periodismo es la verdadera Arca de Noé. Y se deberían organizar cruzadas de oraciones para rogarle a Dios buenos periodistas como buenos sacerdotes. El final del prólogo parece un breviario catequista:

“Loado sea Dios que me ha brindado esta oportunidad de dar testimonio de la Verdad, amarga pero, por lo mismo, salvadora y, por lo mismo, también eminentemente argentina! Créeme, lector: he trazado y suscribo estas líneas con la conciencia de llenar un deber de mi alto y sagrado ministerio. De haberte administrado el sacramento de la palabra” (1945: 15).

El pleno entrecruzamiento entre catolicismo y nacionalismo se muestra evidente en las metáforas recopiladas. Y ese estilo místico religioso está en total sintonía con el libro prologado, pues las páginas de Torres están a su vez plagadas de metáforas de ese tipo: *misión; servicio ideal de redención; salvación; bendición; redención; martirio...* Enumero al azar estos términos solo para probar la tendencia señalada.

Pero tal vez lo más destacable del libro de Torres es la construcción discursiva del enemigo interno de la patria, una categoría muy propia de los nacionalismos europeos que acababan de ser derrotados en la segunda contienda mundial:

“No queremos renunciar al dominio soberano de tan sagrado patrimonio cediéndolo al poder y la influencia de quienes no miran en él sino bienes materiales, cosas de toma y daca, mercaderías fáciles de vender, cuya riqueza les encandila y no les deja ver que nuestra República no es un país de saca y trapicheo sino una Nación que tiene glorias que honrar y mantener, aunque para honrarlas y mantenerlas fuera necesario el sacrificio de la sangre y de la vida de varias generaciones” (Torres, 1945: 21).

“El adversario más temible es el ‘perduellis’, el enemigo interno de la Patria, emboscado dentro de sus instituciones, al servicio de una consigna

---

la conciencia popular que aún hoy se sigue haciendo mención del pueblo y de los antipueblo. La utilización del lenguaje coloquial invocado con “malandra” es persuasivamente deliberada, porque gana adeptos de manera simple y directa. Tiene un correlato jurídico-político de relevancia: “malandra” es, penalmente hablando, “criminal o delincuente”, y las acciones promovidas por personas que se asocian con ese pasado malhechor y con las ideas que ese pasado pretende defender deben ser motivo de castigo esclarecedor.

extranjera. Y contra ese peligro debe afirmarse una lucha implacable, que solamente puede extinguir la muerte o el triunfo" (*ibid.* 24).

Desde 1946 en adelante, esa lucha de vida y muerte fue gestándose de mayor a menor en nuestro suelo. Este tipo de sobreentendidos afianzados, hayan sido en su origen intencionales o no, no son irrelevantes en el terreno de la política real. Esa lucha de ganar o morir expuesta por Torres tuvo sus exégetas en la batalla cultural contra los "cipayos" y "vendepatrias" que siguieron las beneméritas plumas de autores como Arturo Jauretche, Norberto Galasso y otros.

Arturo Jauretche fue seguramente uno de los máximos exponentes del discurso político peronista, especialmente a partir del derrocamiento de Perón en 1955. Además de su militancia comprometida con el Gobierno peronista, contaba con la ventaja estimable de ser uno de los mejores prosistas de su tiempo. La pluma de este escritor ilustre, que solía rezongar contra los ilustrados, nos legó un libro, a principios de la década del sesenta, desde cuyo título ya recoge la expresión que es tema de nuestro estudio: *FORJA y la década infame* <sup>(5)</sup>. Mal grado su ensañamiento con Sarmiento, la prosa sarmientina siempre latente de Jauretche se asoma una vez más en esta obra, con un eco siempre tan vivaz como elocuente <sup>(6)</sup>. La estética de Jauretche es tan elaboradamente grata que atrapa inclusive a sus detractores o adversarios políticos e intelectuales (lo mismo puede decirse sobre las piezas de Sarmiento). Este libro condensa todos los tópicos constitutivos de la doctrina germinal en Torres y debe considerarse como un manual en la arenga y discusión política del denominado hasta hoy nacionalismo popular. Son pocos los militantes, políticos o incluso intelectuales que hoy recuerdan a Torres, pero ese olvido no aplica bajo ninguna circunstancia a Jauretche.

Los capítulos están diseñados como una edición de columnas periodísticas con conceptos abrevados, organizados con sugestivos títulos y escasas líneas que no ocupan más de tres o cuatro páginas por tema, y que consiguen una diáfana lectura por demás colorida por el embellecimiento de un escritor sobresaliente. Los títulos de sus partes son certeros y son seguramente una cantera de ideologemas nacionalistas que terminarán siendo luego "sobreentendidos" prácticamente unánimes hasta el día de hoy. Cito taxativamente lo prediseñado por Jauretche i) "El significado histórico de

---

(5) La primera edición de esta singular obra se remonta a 1962. El éxito de ventas fue notable, alcanzando una quinta edición en 1984, aunque luego tuvo otras. Jauretche había muerto en 1974 y, sin embargo, seguía vendiendo miles de libros.

(6) En mis interminables y gratas conversaciones filopolítico-literarias con el Dr. Aníbal D'Auria sobre la cultura argentina de antaño, siempre se ha resaltado la prosística empleada por Jauretche. Nos ha llamado la atención esa ambigua relación con Sarmiento, puesto que su figura y sus ideas son combatidas ácidamente, pero con un espíritu de pluma casi idéntico al de su rebatido sanjuanino. En realidad, en más de un pasaje de sus obras, Jauretche expresa abiertamente su admiración por Sarmiento como escritor.

FORJA", ii) "La década infame y la fundación de FORJA", iii) "La democracia del pueblo y la teórica", iv) "Los antiimperialistas teóricos y la lucha emancipadora", v) "Forja desnuda las directivas británicas de la política oligárquica", vi) "La *intelligentzia* y el coloniaje", vii) "el yrigoyenismo" <sup>(7)</sup>, viii) "La tentativa de reconstruir la granja", iv) "Necesidad de FORJA", x) "Forja y el revisionismo histórico", xi) "La labor de los revisionistas", xii) "Los revisionistas y FORJA", xiii) "Los anti-imperialistas y Forja"; xiv) "El método: ver el mundo desde aquí", xv) "La conciencia nacional en marcha", xvi) "La reforma universitaria y el APRA".

La edición se complementa con un interesante apéndice con documentos de corte político, folletos con arengas y artículos revisteriles. No cesan de desfilar, entonces: el asunto del petróleo, los ferrocarriles, los conservadores, el colonialismo y el alvearismo, entre una serie de proclamas, como la fundación de FORJA, su posición orgánica en 1943, el 17 de octubre de 1945 y su disolución. Quiero transcribir aquí solo el documento de disolución del grupo del 15 de diciembre de 1945:

"La Asamblea General de FORJA

"Considerando:

"1º- La resolución de la misma de fecha 17 de octubre de 1945, en solidaridad con el movimiento popular de esa jornada y las siguientes.

"2º- La identidad de la gran mayoría de sus miembros con el pensamiento y la acción popular en marcha y su incorporación al mismo.

"Declara:

"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:

"Firmado: Arturo Jauretche, presidente; Darío Alessandro, secretario de la Asamblea".

Así, el pequeño pero entusiasta grupo de los ex-radicales forjistas también se sumaba, en 1945, a las filas del nuevo movimiento popular dirigido

---

(7) Las asociaciones sobre las intenciones de protagonistas y hechos tan disímiles en el tiempo se unen en la pluma de Jauretche (1984: 46): "La revolución de septiembre de 1930 intentará restaurar las condiciones de 1910, ya perimidas en el país y en el mundo. Lo mismo se intentará en 1956".

por el nuevo líder. No es de extrañar que incluir estos documentos bajo el título de *FORJA y la década infame*, dieciocho años después y bajo la proscripción del peronismo, pero bajo la nueva experiencia frondizista que se iniciaba y de la cual Jauretche formaría parte inicialmente, debía tener un efecto novedoso de interpretación retrospectiva en esos años de postperonismo. Indudablemente, el clima político de aquellos años, en que los partidos tradicionales se dividían y se disputaban el voto peronista vacante, en que los intelectuales de las “nuevas izquierdas” también empezaban a repensar la experiencia peronista vivida en clave de autoculpabilidad, el ideograma “década infame”, de origen netamente nacionalista, tenía el campo abierto para generalizarse hasta volverse un “sobrentendido”, un lugar común, una frase hecha que, como tal, sirve para poner fin, antes de iniciada, a cualquier discusión pormenorizada sobre las rupturas reales y las continuidades también reales que representó, respecto de su pasado inmediato, ese fenómeno indudablemente significativo y complejo que fue el primer peronismo.

Entre los muchos escritores de línea filoforjista y filoperonista, merece destacarse, por su prolífica labor, la tarea realizada por Norberto Galasso, cuyas publicaciones han sido constantes y permanentes desde hace más de cincuenta años, y por ello puede reputárselo con franqueza como el discípulo más encumbrado de Arturo Jauretche. La profusa pluma de este ensayista no se ha apartado demasiado de la línea trazada por Jauretche en cuanto a la interpretación del peronismo y el antiperonismo; y su producción en cantidad de ediciones es difícilmente igualable por otro autor de la misma prosapia ideológica. Al día de la fecha, los últimos trabajos de Galasso lo han catapultado como uno de los más taquilleros historiadores del peronismo <sup>(8)</sup>.

El estilo prosístico de Galasso y la intención de llegar al lector desde un prisma de similar perspectiva política y persuasiva prefirieron respetar la tradición planteada ya por Jauretche de escribir apelando a un mismo tronco común con lenguaje llano, plagado de palabras simbólicas, frases del acervo popular y metáforas coloquialmente famosas. No en vano, Galasso recurrirá preferentemente a las letras de tango para ejemplificar sus ideas con analogías del cancionero argentino.

---

(8) El catálogo de sus obras es incontable: desde su primera publicación sobre Mariano Moreno en 1963 hasta el presente ha elaborado un sinnúmero de trabajos biográficos sobre personajes de la historia política argentina, como ser los casos de Felipe Varela, Manuel Ugarte, Manuel Ortiz Pereira, Raúl Scalabrini Ortiz, Hernández Arregui y Ramón Doll, entre muchos otros. También ha escrito sobre FORJA, el imperialismo y el pensamiento colonial en la Argentina, y sobre “socialismo nacional”. Pero la vigencia de su seducción política actual radica en sus textos que fueron editados desde 1990 en adelante, sobre temas como Menem, Martínez de Hoz, Cavallo, Perón y Eva Perón, Cooke, El Che, Kirchner y Macri. Por lo enumerado, los temas y las personas elegidas para biografiar suelen seguir teniendo interés entre el público lector del presente (partidarios y adversarios por igual), y sus libros siempre están presentes en la discusión sobre el peronismo.

En su ensayo *La economía bajo el signo de la entrega*, incluido en una compilación colectiva de 1969 dedicada, precisamente, a la década infame, Galasso estructura su exposición según las esferas del infierno de Dante Alighieri. De hecho, como ampliación de ese trabajo, publicará después *Una excursión a los infiernos de la década infame* (Galasso, 2019). En ambos trabajos, en general se reiteran todos los consabidos temas y denuncias de los nefastos lustros aquellos: el golpe de 1930, el tratado Roca-Runciman, el aludido fraude patriótico, el asesinato en el senado de la nación, los negociados de El Palomar y el escándalo de los niños cantores.

Esta línea de uniformidad problemática (tema, explicaciones y valoraciones) está sustentada por todos los partidarios de esta corriente interpretativa, académica y políticamente hablando, y casi siempre aparece expuesta de manera metafórica y literariamente recurrente, haciendo uso de los recursos retóricos de la fraseología común de los decires populares. Pero el discurso, supuestamente historiográfico, se funda en la reproducción, una y otra vez, de los mismos "sobrentendidos". Y estos sobrentendidos, antes que hablar o dar cuenta propiamente del período pasado al que declaran referirse, parecen más bien cumplir una función orientadora psicopolítica del propio escritor y de su momento presente.

En efecto, Galasso desestima *in limine* otros trabajos historiográficos recientes producidos por ensayistas o estudiosos de extracción política diferente a la de él: Rosendo Fraga, Carlos Aguinaga, Roberto Azaretto, Halperín Donghi. Y, al igual que Jauretche, refuerza sus dardos contra todo intelectual o escritor "vacío de lo nacional". Por ejemplo, Borges era un buen escritor cuando tuvo de joven supuestas posturas políticas simpáticas a Galasso, pero dejó de serlo cuando se hizo antiperonista. Galasso no disimula que su juicio estético sobre Borges pasa por un juicio político. La variable política (peronista/antiperonista) se vuelve así único criterio de juicio historiográfico, estético, y hasta humano... Los sobrentendidos historiográficos y los políticos parecen volverse equivalentes e intercambiables, en una visión maniquea de la historia y de la política.

### III. BREVE DIGRESIÓN SOBRE "PERDUELLIS", "CIPAYO" Y "VENDEPATRIA"

La genealogía aplicada sobre la noción de palabras rimbombantes, frases hechas o metáforas políticas permite rastrear el uso de un vocabulario ya extinto, que fue reemplazado por otras concepciones más directas, efec-tistas y perspicaces.

Con anterioridad a su aporte retórico sobre la "década infame", Torres había recreado el extraño término "perduellis" para denigrar a aquellos enemigos internos en el terreno político. La palabra data del antiguo derecho

romano, pero su acepción está totalmente simplificada por Torres, quien, tomando a la ligera las enseñanzas de Mommsen, resumía que *perduellis* era la calificación penal asignada a los enemigos internos de la patria, mientras que la de *hostis* hacía referencia a los enemigos externos <sup>(9)</sup>.

Sin embargo, para ser más precisos, hay que aclarar que, en el derecho romano republicano y monárquico, la figura del *perduellis* no se entendía con la vaguedad o generalidad de enemigo interno, sino como enemigo de alta traición. Y las acciones que solían ser reprochadas como de alta traición estaban ceñidas básicamente a las figuras penales de desertión y de sedición. Ya en los tiempos del Imperio, la figura se reemplazó por la *Lex Maiestas*: quien atentaba contra la vida del emperador atentaba contra la *civitas* misma por la consubstanciación del Augustus con la Roma imperial. De allí surge la penalidad del regicidio <sup>(10)</sup>.

Pero lo que hizo Torres entre nosotros, como puede verse, fue extender una tipicidad específica del derecho romano a un concepto sociológico amplísimo de enemigo interno más cercano a los utilizados por los regímenes totalitarios del siglo XX. De cualquier modo, esta propuesta lexical no tuvo eco. La palabra de difícil pronunciación y memorización no cuajaba cómodamente en el discurso de la praxis política. Tampoco la traducción al español ofrecía alternativas elásticas. *Perdulario* no tiene connotación jurídico-política, y, si bien su acepción es despectiva (“desinteresado, desalineado, enviado, irrecuperable”), es un término poco comprensible y casi en desuso <sup>(11)</sup>.

En este caso, sí fue el propio Arturo Jauretche quien dio en el clavo con la elección de un vocablo que tendría más suerte: el término “cipayo”, convertido luego en, y superpuesto con, “vendepatria”. *Cipayo* tenía varias ventajas. En primer lugar, el término aludía literalmente al grupo de nativos que, pese a su natalicio en la India, prestaban servicios para los ejércitos de la Corona británica; pero metafóricamente fue tomado aquí aplicado secariamente a quienes supuestamente no pensaban ni votaban ni actuaban como auténticos argentinos, a pesar de serlo legalmente. En segundo lugar, ser motejado despectivamente como *cipayo* llevaba implícita la idea de que ese hombre era anglófilo, siendo Inglaterra considerada como la principal beneficiaria de la “década infame” argentina. Pero, en tercer lugar, la creación de Jauretche se alejaba un poco de la fuerte connotación de “enemigos del pueblo” que Torres daba a *perduellis*, connotación que peligrosamente lo acercaba a los regímenes totalitarios europeos. Esta última ventaja del término *cipayo* sobre *perduellis* no es secundaria, pues para Jauretche era

(9) Para el sentido clásico latino del término *hostis*, ver SCHMITT (2006).

(10) Para una genealogía de la palabra *perduellis*, ver PÉREZ CARRANDÍ (2018).

(11) Conozco solamente una mención de esa palabra en la versión retocada (no *lunfarda*) del tango *Flor de fango*. El cineasta Manuel Romero adaptó la letra de Pascual Contursi para la película *Carnaval de antaño* (Sello Lumiton, 1940) y Charlo cantó: “Y al abrirse el perdulario en la calle te dejó”, en lugar de la frase contursiana que cantó Gardel: “Y el hijo de un comisario todo el vento te chacó”.



importante no dar letra a los que llamaban al gobierno surgido en 1946 “nazi-peronismo” o “fascismo criollo”, como hacían especialmente los opositores comunistas y socialistas. Esos motes eran para Jauretche “zonceras” características de nuestra *intelligensia cipaya*, que solo puede ver al país con ojos europeos.

Observemos que, aún hoy, en las lides políticas cotidianas, los términos “cipayo” y “vendepatria” resultan casi intercambiables entre sí, como sinónimos que se profieren juntos para descalificar a un adversario o simplemente a alguien que piensa diferente. Puede resultar interesante ver qué implica esa sinonimia metafórica. El término “cipayo”, en el vocabulario político argentino, es una metáfora sociocolonial; y el término “vendepatria” es una metáfora comercial. Para quien emplea el término, “cipayo” sería quien *se vende* al extranjero, en particular a Inglaterra, nación colonialista por excelencia, y supuestamente enemiga también por excelencia de los intereses argentinos. Y “vendepatria” sería quien está dispuesto a comerciar, *a vender*, incluso algo que no debe estar en el mercado. En ambos casos, se advierte implícitamente la visión negativa del comercio, asociado a la voracidad por el dinero.

#### **IV. EL SOBREENTENDIDO SE IMPONE MÁS ALLÁ DEL PERONISMO: JULIO MAFUD; MILCÍADES PEÑA; FÉLIX LUNA**

Es claro que la expresión “década infame”, que condena de un plumazo todo un pasado previo e inmediato a 1943, era una expresión que cuajaba muy bien con la representación del fenómeno peronista como algo absolutamente novedoso, surgido sin pasado, venido precisamente a redimirnos de ese oscuro pasado. En pocas palabras: “década infame” como categoría histórico-política resultó una pieza perfecta para la interpretación *mesianica* del peronismo. El esquema analógico parece claro: inmoralidad del paganismo/mesías y buena nueva/nuevos tiempos de la verdad revelada. En este sentido, era esperable que autores de línea nacionalista y/o peronista utilizaran la expresión, más que como categoría historiográfica, como arma retórica de posicionamiento y lucha política constante.

Sin embargo, hay que destacar —y esto es tal vez lo sorprendente— que finalmente autores no peronistas y hasta antiperonistas han empleado el mismo término para hacer referencia a los años treinta argentinos. A continuación, veremos algunos ejemplos notables.

La prosa de Julio Mafud es digna de encomio y genera efectos cristalinos en el lector. Su formación intelectual es nutrida, ecléctica y solvente <sup>(12)</sup>, pero

---

(12) Mafud había estudiado en La Sorbona y era un conocedor de la sociología de Durkheim, de los tratados de Max Weber, de las obras de Gurtvich y de Wrigths Mills, como de los trabajos de Sarmiento

también prefirió abordar el estudio de la vida social aplicando un lenguaje llano, plagado de temáticas populares, frases hechas, metáforas y apelativos. Podría decirse que Mafud, como Jauretche, tiene una especial tendencia a “lo popular”<sup>(13)</sup>. Representó la sociología del sentido común, lo que ya puede intuirse como la indagación sociológica a partir de los sobreentendidos culturales. Pero una cosa es reflexionar sobre qué rol cumplen los sobreentendidos en la vida cotidiana, y otra cosa muy distinta es tomar los sobreentendidos como ciertos y reiterarlos, construyendo sobre ellos teoría con pretensiones veritativas. Entiendo que esa crítica le cabe a su destacado y exitoso *Sociología del peronismo* (1972). En las primeras páginas del libro puede leerse:

“Los índices sociológicos más característicos del peronismo han sido: el despertar de la conciencia social, la ruptura del escepticismo que trajo la década infame y la unión de ejército y sindicato” (1972: 17).

La intención del autor es dejar en claro que el peronismo es la irrupción de un nuevo movimiento (que considera inédito y virgen en el terreno político argentino) que rompe con los vestigios del pasado. La fecha bisagra de esa ruptura es el 17 de octubre de 1945, y el ayer nefasto es todo lo que representa la década infame. No se pone en duda nunca que el período 1930-1943 es denigrante para el país. Todos debemos sobreentender esa visión para dar sentido a la comprensión del nuevo fenómeno.

Más adelante ahonda sobre la década corrupta. Considera que, a causa del fraude electoral, los partidos tradicionales sufrieron una crisis severa que les hizo perder representación, dejando al margen a muchos argentinos de la política. Ciudadanos desencantados que se despolitizaron. La década maldita termina cuando aparece Perón. Nunca se pone en duda esa casi

---

y de Martínez Estrada. Venturelli (2010) explica que la posición metodológica sostenida por Mafud le valió la exclusión del mundo académico. Es interesante analizar esa cuestión. Una posición husserliana estricta entendería la obra de Mafud como no necesariamente teórica, en la medida que no se despoja de los sobreentendidos, sino que edifica su construcción sociológica con base en varios de ellos. No me animaría a justipreciar la obra de Mafud como un mero sobreentendido. Pero sí cabe señalar que en su obra *Sociología del peronismo* (1972) son demasiados los supuestos que da por válidos, cuando en realidad algunos de ellos son exclamaciones sin rigor, y, en otros casos, hechos completamente falsos.

(13) Pongo entre comillas porque no soy partidario de clasificar la cultura como selecta o popular, porque creo que también es un mero ideograma sobreentendido que no resiste mucho el análisis pormenorizado. En efecto, muchos ensayistas de corte nacionalista o filoperonista (v.gr. Jauretche) asumen expresamente una reivindicación de la cultura popular, cotidiana, plebeya, no académica o inclusive antiacadémica. Esa postura de cultura popular debe entenderse, en la mayoría de esos autores, como opuesta a, y oponente de, la cultura elitista de la *intelligenza* o la cultura académica universitaria, supuestamente colonizada, cipaya o pro imperialista. Un repaso por los antecedentes de muchos hombres de letras dará por tierra esa tajante divisoria. Sarmiento, Ricardo Rojas, Leopoldo Lugones, Carlos Vega o Jorge Luis Borges, por citar solo unos pocos ejemplos, nunca pasaron por la academia ni profesaron lauros universitarios. Por el contrario, personalidades como Martiniano Leguizamón, Macedonio Fernández, Arturo Jauretche, Vicente Martínez Cuitiño o Luis Savlasky fueron grandes difusores de la cultura, la literatura y el arte (que los forjistas llamarían popular), no obstante su condición de graduados universitarios, tesisas o profesores.

milagrosa aparición que corta de cuajo con el pasado, da nacimiento a un nuevo país y brinda cobijo a los desencantados:

“Con la aparición de Perón llega el final de esta década: de enterrar esta década empuetecida que había matado toda esperanza. Donde había que pedir para trabajar. Matarse para estudiar. Deslomarse para progresar. Esa época infame era la época o el mundo antes de 1943. Eran los argentinos que podridos de la década fraudulenta y de la izquierda europeísta se habían refugiado en el café, en los clubes de barrio o en la cocina familiar. Para charlar de ‘minas’, de fútbol, de box y alguna vez de películas... Estos seres vírgenes de toda política comenzaron a sentirse impactados por la figura de ese hombre. Un hombre nuevo, amigo, vivo, canchero, piola, chamuyador como nadie. Pero lo esencial era que no tenía ninguna relación con ese mundo anterior” (1972: 59).

En el citado párrafo pueden percibirse los cimientos del folklore del primer peronismo. Pero un agudo análisis de aquel me obliga a inferir lo siguiente: i) se presupone que la década infame es todo lo que se dice que es; ii) se presupone que todo ese nuevo mundo despolitizado se politizó en favor de Perón; iii) presupone un hecho falso: Perón también tuvo pasado y no es cierto que no tenía nada que ver con el mundo anterior. Pero así pensó buena parte de la población en 1946, y textos como el de Mafud refuerzan esa hermenéutica que descuida el sustento factual y presupone totalizaciones interpretativas de dudosa legitimidad. Y esto nos llama más la atención, por cuanto Mafud es consciente del tipo de consecuencias que se derivan de este tipo de ideogramas:

“El peronismo estuvo sitiado por el otro, la oposición. Su origen fue lucha y choque frente al otro, sin alternativa. También a la inversa, tanto incidió el peronismo en sus enemigos que el socialismo, el radicalismo y el comunismo, después de 1943, hubieran sido otros sin el peronismo (...) El peronismo no se percibe sin la oposición, ni la oposición sin el peronismo (...) La omisión por el contrario impone la omisión de una realidad no política (...) El otro para el peronismo es la traición, lo extranjero, el imperialismo. No hay ninguna posibilidad de contacto ni de acercamiento. El peronismo, para los otros, es el fascismo, el nazismo (...) Todo quedó sintetizado en fórmulas: ‘Braden o Perón’<sup>(14)</sup>, ‘Hitler o la Unión Democrática’”. (Mafud, 1965: 67-68).

O sea, es como si Mafud, que es consciente del ideograma, prefiera quedarse en él, pero sin intentar (lo que podría esperarse de un sociólogo)

---

(14) Lema utilizado en la campaña electoral de 1946. Este tipo de consignas marcan un sello fuerte de identidad. No importa si tras la frase se esconde una verdadera dicotomía moral o una mera propaganda proselitista. El éxito dependerá de la fuerza de persuasión de la frase en el discurso político. Cuanto más la crean, mejor fortuna electoral tendrá quien la sostenga.

confirmar o refutar con datos rigurosos la verdad o falsedad de esos sobreentendidos. Una cosa es que el peronismo se perciba (e incluso sea percibido por sus adversarios) como un fenómeno inédito y sin vinculación con el pasado inmediato, y otra cosa es que efectivamente lo sea.

Sin embargo, el sobreentendido es tan fuerte que, incluso autores que han refutado con cantidad abrumadora de datos y estadísticas esa supuesta ruptura radical entre lo anterior y lo posterior a 1943-46, no han podido escapar al lugar común de la expresión “década infame” y toda su cadena de sobreentendidos, temáticos, explicativos y valorativos. Tal es el caso, por ejemplo, de Milcíades Peña, ensayista de formación marxista-trotskista, de perfil netamente antiperonista.

La interpretación que Peña hace del estatus colonial o semicolonial de la Argentina de los años treinta en su libro *La clase dirigente argentina frente al imperialismo* (1972) no difiere mucho de lo que Jauretche dio en llamar “estatuto legal del coloniaje”. Notable coincidencia que debería incomodar a ambos, seguramente <sup>(15)</sup>. Las viejas clases dirigentes nacionales surgidas en 1880 y hasta bien entrada la década de 1930 son, para Peña, semicoloniales. Básicamente, Peña sostiene sus afirmaciones en el hecho de que las familias argentinas de mayor poder económico y político estaban entrelazadas en el mundo privado con los intereses de las empresas inglesas radicadas en el país. Sin embargo, el carácter general de “vendepatria”, que Peña atribuye globalmente a toda una dirigencia y a un proceso histórico de cincuenta años, no impide que admita casos, excepcionales, en que algunos pocos miembros de esa generación hayan defendido “la soberanía nacional”.

La diferencia importante entre Peña y Jauretche no estriba demasiado en su interpretación del pasado anterior a 1943, sino más bien en su interpretación de lo posterior a esa fecha. Mientras Jauretche, como Galasso o hasta Mafud, veían en el peronismo la superación radical de un pasado socioeconómico-político de espurios intereses terratenientes vinculados al imperialismo británico (largo pasado del cual la “década infame” no era otra cosa que su último y peor conato), Milcíades Peña, en cambio, verá en los Gobiernos de Perón una continuación de esas políticas pro imperiales:

“El gobierno peronista —que fue algo así como la encarnación pura del concepto puro del bonapartismo— constituye un ejemplo típico. Su control del movimiento obrero le permitió realizar durante largo tiempo y con absoluta impunidad —es decir, sin poner en peligro la propiedad privada capitalista ni el orden establecido— una política defensiva antinorteameri-

---

(15) Peña aplicaba, para comprender el caso argentino, textos sobre política internacional y geopolítica escritos por Lenin en la década de 1910 o por Trotsky en los años del 1920/30, que analizaban casos como el de Polonia, Alemania, Rusia, Persia, Turquía, Egipto, India y China, bastante diferentes a las relaciones de Argentina con Inglaterra.

cana (el antiimperialismo peronista nunca fue otra cosa que antinorteamericano y pro-inglés, como el antiimperialismo tradicional de los estancieros de la provincia de Buenos Aires). Cuando obligado por las necesidades de la economía capitalista argentina y por el debilitamiento de Inglaterra como centro financiero el gobierno peronista llegó a un acuerdo parcial con Estados Unidos, su campaña antinorteamericana cesó de inmediato, cediendo lugar a una campaña intensa de apología” (Peña, 1972: 18).

Peña considera a Perón un pragmático que no dudaba en virar sus acciones de acuerdo con los soplidos del viento a favor o en contra de los acontecimientos. Por otro lado, como hombre de convicciones trotskistas, niega al peronismo carácter revolucionario (salvo en los prodigios de una verborragia incontenente). Y asocia su vínculo con el imperialismo británico al de los estancieros bonaerenses, que en términos políticos debe traducirse en el Partido Conservador de la Provincia de Buenos Aires, institución clave para entender el surgimiento del peronismo y la ruptura de las fuerzas tradicionales argentinas. Volveré a esto sobre el final de mi escrito.

Quiero terminar este apartado sobre el sobreentendido de “la década infame” en escritores no peronistas, mencionando el caso del filoradical Félix Luna. En uno de sus textos señeros, *El 45*, publicado en 1971, prácticamente coincide en todo su análisis con lo que decía Mafud sobre el pasado conservador. Y en muchos puntos coincide también con la interpretación de Jauretche.

Félix Luna mantuvo firme su interpretación sobre los años 1930-1943, pese al paso del tiempo, llegando a dirigir una colección de difusión de la historia argentina en la cual un número íntegro se tituló *La década infame*. Ese trabajo (interesante, por cierto) imita la misma lógica que estructura la interpretación similar que ostentaban sobre aquel período autores de diversas extracciones, repitiéndose una llamativa coincidencia ya vista entre Jauretche, Mafud, Peña y Luna, pero en este caso por renovados estudiosos<sup>(16)</sup>. Las filiaciones políticas diversas no modifican la manera de observar el paisaje de ese pasado, aun habiendo corrido mucha agua debajo del puente desde las primeras ediciones de los baluartes precitados.

En fin, pese al indudable triunfo del relato jauretcheano en la cultura política argentina predominante, fuerza es reconocer que la matriz literaria de la temática sobre la década infame proviene de Torres. Sin embargo, la fama de su nombre no ha sido igual a la de la expresión que acuñó, con los correspondientes sobreentendidos que se asocian a ella. En efecto, el nom-

---

(16) Luna (1988). Escriben colectivamente: María Sorebe: “Memorias sobre la revolución del 6 de septiembre de 1930”; José Barcia, el gran lunfardólogo: “La amarga realidad de los años treinta”; el gran profesor de esta casa Horacio Sanguinetti: “Política y Estado”; Rodolfo Terragno: “Ideología y cultura de la época”; Miguel Ángel Scenna: “Forja: la lucha en la década infame”. Este último trabajo no se aparta un ápice de las memorias de Jauretche sobre aquellos años.

bre de Torres está hoy prácticamente olvidado: nunca llegó a ser un escritor con el éxito editorial de Jauretche, Galasso, Mafud, Luna, u otros más taquilleros de nuestros días. Pero su creación discursiva sigue circulando acriticamente, como un sobreentendido indiscutible en debates políticos, periodísticos e incluso académicos <sup>(17)</sup>.

### V. SIN EMBARGO... ALGUNOS DATOS...

La imagen acuñada y generalizada de la “década infame” implica dos sobreentendidos diferentes pero complementarios: 1. Que todo ese mundo político (tanto oficialismo como oposición), social y económico, era espurio, corrupto, perverso; 2. Que el golpe del 43 y su producto, el peronismo, fue un fenómeno total y radicalmente novedoso, surgido *ex nihilo*. De los autores vistos aquí rápidamente, todos, excepto Peña, reproducen ambas afirmaciones. Peña solo sostiene la primera.

Es razonable y siempre legítimo que hechos verificados puedan dar lugar a interpretaciones diversas. Se los puede interpretar en un sentido o en otro, pero lo que no se puede hacer, desde la seriedad del estudio histórico, es dejarlos de lado, ignorarlos deliberadamente. Yo creo que el sobreentendido “década infame” suele ignorar ciertos hechos muy concretos que deberían, cuando menos, ponerlo en cuestión.

Por ejemplo, Mafud dice que en las elecciones de 1946 *todo el mundo previo a 1943* estaba con la Unión Democrática (1972: 60). Y en el mismo sentido se expresa Galasso, exceptuando, claro, a los pocos radicales forjistas que se pasaron al peronismo (2019: 172). Sin embargo, el dato histórico concreto es que la Unión Democrática fue conformada por la UCR, el Partido Socialista, el Partido Demócrata Progresista y el Partido Comunista. Las fuerzas conservadoras, concentradas en aquellos años en el Partido Demócrata Nacional, pidieron sumarse a la coalición, pero fueron expresamente rechazados. Es por lo menos razonable preguntarse cuánto pudo incidir en la derrota de la Unión Democrática esa exclusión de los conservadores. Hasta el triunfo de Perón en las elecciones de 1946, existían en la Argentina dos grandes partidos políticos que se disputaban las elecciones generales; uno desapareció a partir de entonces. También es razonable intuir, al menos en principio, qué pasó con el partido desaparecido.

A partir de allí, las fuerzas conservadoras se disgregaron de manera letal, generando dos consecuencias que cambiaron la historia política para siempre: i) engrosaron las filas del incipiente peronismo de manera voluminosa, permitiendo su victoria, y ii) germinaron su propia extinción como

---

(17) No podemos omitir la posibilidad de que el perfil ideológico de José L. Torres haya contribuido a que su memoria fuera borrada u ocultada.

partido político de relevancia electoral hacia el futuro. La tesis de Mafud (1972:59-63) sobre la virginidad del electorado peronista como algo sin historia previa es francamente ridícula. Cuando apareció el nuevo fenómeno proselitista, la Argentina contaba con dos grandes partidos políticos y uno de ellos desapareció. No es tan difícil de desentrañar lo que pasó.

La historia de las fuerzas conservadoras puede estudiarse a la perfección en el trabajo de Roberto Azaretto (1983: 119-120). Este autor recuerda que el corazón del Partido Conservador de la Provincia de Buenos Aires, encabezado por Manuel Fresco, se pasó masivamente a las filas del peronismo.

“La Unión Democrática en su soberbia desprecia al viejo Partido Demócrata Nacional, que no es admitido en la alianza que cobija como remedo de los frentes populares europeos a radicales, demoprogresistas, socialistas y comunistas (...) Solano Lima, Morrogh Bernard sostienen el temperamento de nominar un binomio presidencial. Antonio Santamarina y José Aguirre Cámara suscriben un despacho aconsejando votar por la fórmula de la Unión Democrática. Luego de un apasionado debate ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo se decide dar libertad de acción a los distritos. Algunos como Buenos Aires y Entre Ríos llevarán listas de electores sin proclamar fórmulas. Otros aconsejan votar a la Unión Democrática. Pero el anti radicalismo del pueblo conservador hace que la mayoría desobedezcan a sus dirigentes y los votos van hacia Perón. La presencia en el frente opositor del comunismo constituye también otro factor decisivo para el pueblo conservador. En Mendoza de los 17.000 votos demócratas para gobernador solamente 5000 tienen en el sobre la boleta de Tamborini-Mosca. Ese fenómeno se repetirá en todas partes. En la provincia de Buenos Aires y en Entre Ríos, toda la segunda línea engrosará el peronismo. Hombres de la calidad del Dr. José Arce, Ivanisevich, Manuel Fresco en Buenos Aires; el Dr. Radio en Entre Ríos, el ex-senador José Villafaña en La Rioja, se convertirán en puntuales del nuevo régimen. En Buenos Aires se formará el partido independiente con los conservadores que se acercan al nuevo hombre fuerte de la política argentina. Uno de los diputados de ese partido independiente se llama Héctor J. Cámpora. El Partido Demócrata Nacional presenta batalla en las elecciones de gobernadores y diputados nacionales (...) En Buenos Aires el papel del partido fue muy pobre, tan solo conserva el 6,02% de los sufragios” (Azaretto, 1983: 119-120).

Otra fracción no menor del Partido Demócrata Nacional de Córdoba sufragó en favor de Perón-Quijano y no fue menor el éxodo de los simpatizantes del viejo tronco tradicionalista en las provincias del norte. El historiador César Tcach (1991: 169-170) describe perfectamente el fenómeno del origen conservador del peronismo cordobés. Detalla al extremo la composición de las primeras autoridades partidarias y del funcionariado público de la provincia. Sus antecedentes están abrumadoramente vinculados al viejo Parti-

do Demócrata Nacional, a la Sociedad Rural de Río Cuarto y al Jockey Club de la docta. José Aguirre Cámara delataba la situación interna del partido:

“No se trata solo de defender las instituciones históricas del país sino de subsistir como entidad. Una conducta equivocada a este respecto, o por lo menos de transacciones circunstanciales, es facilitar nuestra absorción por las fuerzas peronistas. A nosotros nos está socavando el oficialismo” (en Tcach, 1991: 170).

No pretendo decir que Perón haya heredado directamente y en su totalidad el conservadorismo de la década de 1930. El Partido Independiente, de origen conservador, fue solo una parte de la coalición que apoyó su candidatura, junto al Partido Laborista de Cipriano Reyes, a un extraño partido llamado UCR-Junta Renovadora (que ubicó al candidato a vicepresidente, Hortensio Quijano, ex antipersonalista, activo sostenedor en Corrientes de los Gobiernos concordancistas de Justo, Ortiz y Castillo), y a la Alianza Libertadora Nacionalista, de inspiración ultranacionalista filofascista, que apoyó a Perón, pero con candidatos propios para el Congreso. Pero parece claro que, al revés de lo que dice Mafud, fueron principalmente los viejos dirigentes y simpatizantes conservadores los que quedaron como desorientados y sin representación propia en los comicios de 1946<sup>(18)</sup>. Y por eso muchos de ellos se precipitaron hacia el peronismo, que tenía visos de nacionalismo y gozaba del indisimulado apoyo de la Iglesia católica argentina<sup>(19)</sup>. Más que la virginidad política, al primer peronismo lo caracterizó la longevidad de sus protagonistas. Manuel Fresco, uno de los principales, había sido el gobernador conservador bonaerense de la “década infame”. Un recorrido similar haría José María Rosa, quien luego se transformaría en uno de los historiadores preferidos del llamado revisionismo histórico<sup>(20)</sup>.

Pero, más allá de casos puntuales como los de Quijano, Fresco, José M. Rosa (y otros exconcordancistas que paso por alto, como Cámpora, Visca o Sustaita Seeber), es interesante el pasado del propio Perón. El hombre que diera nombre al movimiento que terminaría con los males de la década infame ¿no tuvo realmente nada que ver con esa década? Es de notorio conocimiento que Perón fue un activista uriburista del Colegio Militar, que

(18) En el caso de los sectores conservadores realmente antiperonistas, solo en contados casos lograron sobrevivir como partidos de alcance provincial.

(19) Bueno, no todos se fueron de inmediato a las filas peronistas: Vicente Solano Lima lo haría unos años después de la caída de Perón. Igualmente, siempre había mantenido buen diálogo con el peronismo bonaerense.

(20) Esto también es un dato que merecería llamar a la reflexión y a la reinterpretación de la historia de las ideas argentinas del siglo XX. ¿No es extraño que el historiador que se convertirá en los 60 y 70 en lectura obligada de las llamadas “izquierda nacional” e “izquierda peronista” haya estado vinculado políticamente al orden político que supuestamente el peronismo vino a enterrar? Tal vez más llamativo, y digno de explicación, es el hecho de que la fórmula del FREJULI de 1973, que encarnó las aspiraciones de la “izquierda peronista”, haya estado integrada por dos muy viejos conservadores de la década infame: Héctor Cámpora y Solano Lima.



apoyó el golpe del 6 de septiembre de 1930 contra Hipólito Yrigoyen, acontecimiento que inauguraría la infamia de la década. Sin embargo, a pesar de la publicidad de ese dato, es notable cómo el ideologema (o el mitologema) sigue operando contra toda evidencia fáctica; y así paradójicamente nos encontramos con relatos históricos que postulan una supuesta afinidad, y hasta continuidad histórica ideológica, entre Hipólito Yrigoyen y Juan Domingo Perón. Paradoja de los sobre-entendidos de Scalabrini Ortiz (uno de los propulsores de esa “línea histórica”), Jauretche y Galasso: el segundo de los caudillos que admiraban destituyó al primero que su línea historiográfica defendía. Galasso (2019: 20-21) ha escrito que el general Uriburu era un nacionalista antinacional porque tenía pensamiento colonial; sin embargo, Perón militó en esas mismas huestes. ¿No es por lo menos razonable sospechar que pueda haber mayor afinidad o continuidad política entre el movimiento militar de septiembre de 1930 y el de junio de 1943 que entre Yrigoyen y Perón?

Una metáfora subsidiaria del sobreentendido “década infame” es la del “estatuto legal del coloniaje”. Es una creación de Jauretche para agrupar una serie de leyes de la década del 30 como un paquete de decisiones premeditadas, malversadoras y entregadoras del país a los ingleses. Se trataría, básicamente, del Tratado de Londres (Pacto Roca-Runciman) y de seis leyes consecutivas (de la 12.155 a la 12.160 respectivamente) que versaban sobre: a) creación del Banco Central; b) Ley de Bancos; c) creación del Instituto Movilizador; d) Carta Orgánica de Bancos; e) Creación del Banco Hipotecario; f) Organización del plan de inversiones. A decir verdad, ¿cuántos recuerdan hoy sinceramente cuáles eran y qué decían esas leyes “coloniales”? Lo que ha quedado de todo eso es la metáfora del “estatuto colonial” y ya nadie discute su contenido. De por sí, la sola mención de la metáfora estigmatizante impide o inhabilita cualquier intento de discusión seria y desapasionada de esos plexos legales. Es obvio que esas leyes pueden discutirse, criticarse o repudiarse, pero, cuando después Perón aplicó esas mismas herramientas creadas diez años antes, el mismo “estatuto colonial” no puede transformarse mágicamente en “estatuto del pueblo” o de “independencia económica”. Quiero decir, aquellas leyes seguían siendo las mismas. (De paso, digamos que hoy solo los partidarios extremos del libre mercado criticarían la existencia de un Banco Central). Vemos claramente cómo opera acá el ideologema sobreentendido.

En efecto, muchas de estas leyes habían sido criticadas en folletos y revistas forjistas de los años 30. Sin embargo, en el libro *Forja y la década infame*, de 1962, Jauretche las hace brillar por su ausencia: ni las describe ni las explica, sino que las da por sobreentendidas, y con la metáfora del “estatuto colonial”, también estigmatizadas y estigmatizantes de antemano. Su lector debe presuponer, ya sin discusión ni dudas, que hubo un paquete de leyes

que arruinaron y entregaron al país en el período inmediatamente anterior a la aparición del peronismo.

Una variante en que opera el ideologema la encontramos en Miguel A. Scenna (1988: 62), que prefiere cortar la cadena de leyes espurias justo en la 12.160. ¿Por qué? Bueno, porque si aquel Gobierno era colonial y “entreguista” por definición, no es posible que haya sancionado alguna ley “nacionalista”. ¿Pero de qué trata la ley 12.161 que Scenna excluye del “estatuto colonial”? Era una ley modificatoria del Código de Minería, que declaró que los fluidos de petróleos e hidrocarburos de los yacimientos serían considerados propiedad privada de la nación o de las provincias, según el territorio en el que se encontraran, en una clara política de estirpe nacionalista. Perón aplicó criterios similares en la nacionalización de los recursos naturales en la reforma constitucional instada en 1949. Antecedente que podría ya encontrarse en 1935, con el aval del general Justo y de Federico Pinedo.

No es necesario traer a colación más ejemplos de continuidades entre los períodos anterior y posterior a 1943-46. Mi intención es simplemente ilustrar con esos pocos casos cómo funciona el ideologema/mitologema “década infame”. Una vez asumido el sobreentendido (acá no me importa si se lo hace con honestidad intelectual o no), los datos que parecerían refutarlo son obviados, escondidos, inadvertidos o recortados (...) Lo importante, pareciera, es seguir afirmando y reafirmando el lugar común, el “sobreentendido”.

## VI. CONCLUSIÓN

Con lo expuesto a lo largo de este artículo no busco ni justificar la “década infame” ni condenarla <sup>(21)</sup>, como tampoco busco justificar el orden que le sucedió ni condenarlo. No se trata aquí de emitir juicios de valor o simpatías políticas (y menos en bloque), sino de abrirse a la posibilidad de una comprensión seria de los procesos históricos.

La expresión “década infame”, asumida así, como se la ha asumido y se la sigue asumiendo en diversos ámbitos, no es una categoría propiamente historiográfica, sino política, que, precisamente por ello, impide la comprensión seria de los procesos históricos. ¿Por qué? Porque los procesos históricos no saben de rupturas radicales o absolutas. Por rupturistas que puedan ser las intenciones políticas de los actores reales de un cierto acontecimiento histórico, este nunca es ni puede ser totalmente novedoso, nacido sin mácula que lo vincule al pasado. La idea de novedad absoluta es

---

(21) Es bien cierto que muchos hechos criminales y de corrupción denunciados en la época han quedado suficientemente acreditados. Pero creo que el calificativo general de “infame”, que podría tener asidero en comparación con la historia previa a 1930, hoy en día, y teniendo en cuenta la historia política argentina de todo el siglo XX, resulta, cuando menos, exagerado.

un mitologema religioso que, en todo caso, corresponde a la discusión de los teólogos del monoteísmo. Y el sobreentendido que genera la expresión "década infame" parece fundarse en ese mitologema teológico: ¿qué había antes de 1943-46? El caos. Más allá de esa respuesta queda vedado volver a interrogar... O más bien, queda vedado buscar otras respuestas posibles.

El efecto que produce el sobreentendido "década infame" me recuerda a la respuesta que algunos cristianos del siglo V daban a los paganos que, al escuchar perplejos la idea de un dios creador *ex nihilo*, preguntaban: "¿y qué hacía Dios, entonces, antes de crear el mundo?". La respuesta dogmática que inhabilitaba cualquier otra pregunta era la siguiente: "pensaba los castigos para los que hacen este tipo de preguntas".

## VII. BIBLIOGRAFÍA

AZZARETO, R. (1983), "Historia de las fuerzas conservadoras", Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

BLUMENBERG, H. (2003), "Paradigmas para una metaforología", Ed. Trotta, Madrid.

— (2013), "Teoría del mundo de la vida", Ed. FCE, Buenos Aires.

GALASSO, N. (1969), "La economía bajo el signo de la entrega", en SARLO SABAJANES, B. (1969).

— (2019), "Una excursión a los infiernos de la década infame", Instituto Superior Dr. Arturo Jauretche, Colección Pulqui, Buenos Aires.

HUSSERL, E. (1992), "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica", Ed. FCE, México.

— (2008), "La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental", Ed. Prometeo, Buenos Aires.

JAURETCHE, A. (1984), "FORJA y la década infame", Peña Lillo Editor, Buenos Aires.

— (2001), "Manual de zonceras argentinas", Ed. Corregidor, Buenos Aires.

— (2006), "Política nacional y revisionismo histórico", Ed. Corregidor [volumen 7 de OC], Buenos Aires.

KOSELLECK, R. (2012), "Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social", Ed. Trotta, Madrid.

PEÑA, M. (1972), *La clase dirigente argentina frente al imperialismo*, Fichas, Buenos Aires.

PÉREZ CARRANDI, J. (2018), "La alta traición en el derecho penal romano monárquico-republicano: de la *perduellio a la maiestas*", tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid.

LUNA, F. (1982), "El 45. Crónica de un año decisivo", Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

— (1988) (dir.), "La década infame", *Colección 500 años de historia argentina*, Ed. Abril, Buenos Aires.

MAFUD, J. (1965), "Psicología de la viveza criolla", Ed. Americalee, Buenos Aires.

— (1972), "Sociología del peronismo", Ed. Americalee, Buenos Aires.

SARLO SABAJANES, B. (1969) (comp.), "La década infame", Carlos Pérez Editor, Buenos Aires.

SCENNA, M. A. (1988), "Forja: la lucha en la década infame", en LUNA (1988).

SCHMITT, C. (2006), "El concepto de lo político", Ed. Alianza, Madrid.

SCHUTZ, A. (2008), "Problema de la realidad social", Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

SEBRELLI, J. J. (2002), "Crítica de las ideas políticas argentinas. Los orígenes de la crisis", Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

TCACH, C. (1991), "Sabbatinismo y peronismo. Partidos políticos en Córdoba: 1943-55", Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

TORRES, J. L. (1945), "La década infame", Ed. de Formación Patria, Buenos Aires.

VENTURELLI, C. (2010), "Julio Mafud, el sociólogo del sentido común de la argentinidad", VI Jornadas de Sociología. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.