

# 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 antimasónicos 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 Delannoi 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 *cruzada*, *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 policroma* 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, 1975: 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 Allarria 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 metafórica 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 (Buchrucker, 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 metafórica 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 aunaban 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 metafórica 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 metafórica 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 metáfora marcial o militar con una metáfora 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.