Presentación

Con el anterior número de *Colección* nos propusimos, como se recordará, inaugurar una nueva etapa animada principalmente por el propósito de servir de vehículo a investigaciones de profesores, pertenecientes o no a nuestro claustro, que le dieran a nuestra revista una mayor presencia en la comunidad académica.

Estamos, se diría, labrando un cauce. Concientes de lo que nos falta pero también de cuáles deben ser los objetivos. Lo propio cabe afirmar, en general, de nuestro Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, unidad hoy autónoma pero firmemente comprometida con el destino de la Universidad Católica Argentina, de la que nos enorgullecemos de formar parte.

Hemos crecido mucho en los últimos años. Hemos crecido en términos cuantitativos, en virtud del elevado número de inscriptos, no menos que cualitativamente. Así lo entendemos quienes pensamos que las reformas de los planes de estudio de nuestras licenciaturas –todavía corregibles, por cierto-, la acreditación de nuestro Doctorado y la apertura de nuevas comisiones han redundado en beneficio de nuestros alumnos, nuestro claustro y, por qué no, de esa familia cada día más integrada que es la UCA.

Vaya, pues, nuestro agradecimiento a todos los que nos han brindado su apoyo y su comprensión. Desde distintos rincones, dentro y fuera de la UCA, no hemos recibido sino palabras de aliento y el reconocimiento de que hemos cambiado para bien. Esperamos poder estar a la altura de lo que este

reconocimiento supone y asumir las consiguientes responsabilidades.

En lo tocante a *Colección*, queremos agradecer por lo pronto a los colaboradores de las diversas secciones que nos han permitido dar cima a un número de gran interés, del que seguramente sacará provecho el lector. Habermas y Bobbio, Alberdi, Bismarck, son aquí motivo de reflexión junto a un conjunto de temas relevantes como son la realidad política argentina, las raíces culturales de Latinoamérica o las aportaciones de la Doctrina Social de la Iglesia. Finalmente, algunas noticias relativas a las actividades del Instituto durante el 2004 y una sección de reseñas bibliográficas completan el número.

E. A.

El Bipartidismo Argentino: Evidencias y Razones de una Persistencia (1983-2003)*

Andrés Malamud **

Introducción

Argentina fue gobernada por veintidós presidentes entre 1946 y 2003. Nueve de ellos fueron militares, ocho peronistas y cinco radicales.[1] Según la Constitución Nacional, sancionada en 1853 y apenas modificada hasta 1994, menos de la mitad habría bastado para cubrir los diez mandatos presidenciales que caben en 57 años. La inestabilidad es, así, el fenómeno más llamativo de la política argentina desde mediados del siglo pasado (De Luca y Malamud

*Una versión previa de este trabajo fue presentada en el *Tercer Congreso Europeo de Latinoamericanistas*, organizado por CEISAL en Amsterdam del 3 al 6 de julio de 2002. Agradezco los comentarios allí recogidos, en particular las observaciones de Juan Manuel Abal Medina y de Detlef Nolte, y los aportes ulteriores de Daniel Chasquetti, José Eseverri y Juan Pablo Micozzi.
**Universidad de Buenos Aires (UBA) y Centro de Investigación y Estudios de Sociología (CIESISCTE), Lisboa. Email: andres.malamud@iscte.pt
[1] La lista incluye a Lonardi, Aramburu, Onganía, Levingston, Lanusse, Videla, Viola, Galtieri y Bignone (militares), Perón, Cámpora, Lastiri, Martínez de Perón, Menem, Rodríguez Sáa, Duhalde y Kirchner (peronistas) y Frondizi, Guido, Illia, Alfonsín y De la Rúa (radicales). No se cuentan los interinatos que duraron menos de una semana.

1996). Este trabajo se concentra sobre una paradoja: la estabilidad electoral y partidaria que, pese a la inestabilidad política y a los repetidos fracasos de gestión, mantuvo a los dos grandes partidos argentinos en el gobierno (o en la expectativa de llegar a él) durante más de medio siglo. Si bien el proceso de descomposición partidaria y el retorno de la inestabilidad gubernamental, manifestados entre fines de 2001 y mediados de 2002, alimentaron la expectativa de un cambio de época, el largo proceso electoral que tuvo lugar durante 2003 acabó por reafirmar la supremacía de los partidos tradicionales frente a cualquier alternativa partidaria o sistémica.

Este artículo está organizado del siguiente modo. En primer lugar se presentan los elementos característicos del sistema político argentino que inducen a esperar una fragmentación electoral moderada pero significativa y, en consecuencia, una presencia relevante de terceros partidos. La expectativa es que tales partidos podrían haber modificado la dinámica bipartidista, ya sea insertándose competitivamente en el sistema partidario y tornándolo pluralista o bien remplazando a alguno de los partidos tradicionales sin alterar la dinámica duopólica del sistema. En segundo lugar se analiza la génesis partidaria, los resultados electorales de las últimas dos décadas y el funcionamiento efectivo del sistema de partidos, para evaluar en qué medida se apartan de las expectativas teóricas. Por último, se revisan someramente las causas probables de tal desajuste y se enumeran algunas hipótesis explicativas.

El sistema partidario argentino: expectativas teóricas

Tanto la versión de la Constitución Nacional que se utilizó entre 1983 y 1995 como la versión posterior, resultante de la reforma de 1994, configuran un cuadro mixto de incentivos institucionales en lo que hace al pluralismo de la representación política. La legislación electoral que establece el número

de diputados de acuerdo a la población y la distribución de la representación entre las provincias también genera incentivos mixtos, pero, a diferencia de la Constitución, no ha sido modificada desde que el gobierno militar la sancionara al inicio de la transición democrática. A continuación se detallan las características del diseño institucional que incentivan la fragmentación electoral, por ende, el pluralismo partidario, y luego se listan los mecanismos institucionales que operan en sentido opuesto. La sección concluye con un balance de los resultados esperados por la combinación de factores de fragmentación y concentración.

Incentivos favorables al pluralismo partidario

El factor institucional más relevante para esperar el desarrollo de terceros partidos en Argentina es el sistema electoral de representación proporcional. La combinación de la fórmula D'Hont con un umbral relativamente bajo del 3% de los votos en cada distrito favorece idealmente el ingreso de partidos pequeños en el reparto de escaños. De acuerdo con Sartori, quien con mayor precisión ha analizado el alcance de las llamadas leyes de Duverger, "los sistemas electorales tienen dos efectos: uno en el votante y otro sobre el número de partidos... El efecto sobre los votantes se describe generalmente como un *efecto represor*, manipulador, limitante, o incluso coercitivo"(Sartori 1994: 46). Cuando actúa sobre el sistema de partidos, el sistema electoral puede producir un e*fecto reductor* o nulo pero, según Sartori, no existe un efecto multiplicador. Por ende, cabe esperar que a mayor proporcionalidad del sistema electoral corresponda un menor efecto reductor sobre el sistema partidario, lo que implicaría que más partidos tengan posibilidad de obtener representación. Un segundo factor proclive al pluralismo partidario es la existencia de elecciones legislativas intermedias, es decir, que tienen lu-

gar durante un mandato presidencial. A diferencia de los regímenes parlamentarios, los presidencialismos no exigen una mayoría parlamentaria que apoye al ejecutivo para asegurar su continuidad. Por lo tanto, el respaldo electoral a partidos distintos al del presidente o de su coalición de apoyo no compromete la estabilidad del gobierno. De este modo, es esperable que tanto los efectos represores como reductores del sistema electoral proporcional se atenúen aún más, aumentando la fragmentación de la representación parlamentaria.

Además de los mencionados factores institucionales, existen factores suplementarios que podrían haber atentado contra la estabilidad de los partidos tradicionales. El más significativo es la ruptura cíclica del orden democrático, que entre 1930 y 1983 se vio interrumpido por seis golpes de estado. Los reiterados derrocamientos, proscripciones y persecuciones sufridos por el radicalismo (Unión Cívica Radical o UCR) y el peronismo (Partido Justicialista o PJ) podrían haber erosionado su arraigo popular y su capacidad de articulación política, dando lugar al ascenso de partidos –preexistentes o nuevos— que ocuparan el espacio vacante. Esto, sin embargo, no ocurrió, pese al intento de varios gobiernos militares de sucederse a sí mismos apadrinando un partido que les respondiera.

Las divisiones internas constituyen otro motivo extrainstitucional que podría haber conducido a la quiebra del duopolio de representación partidaria. Las escisiones fueron más notorias en el radicalismo, ya que el cisma de 1958 tuvo como consecuencia que ambas fracciones resultantes, la UCRI y la UCRP, llegaran a la presidencia consecutivamente. La primera, sin embargo, perdió toda relevancia electoral a partir de su destitución en 1962. En cuanto al peronismo, sus fragmentaciones tuvieron históricamente un cariz regional, generándose nuevos partidos de su seno pero todos ellos limitados a la provincia del caudillo que lideraba la escisión. A nivel nacional, en cambio, ha logrado superar con éxito las

amenazas de división y dispersión.

Por último, los repetidos fracasos gubernamentales –que en otros países de la región y el mundo significaron la defunción o declinación de los partidos responsables— tampoco tuvieron un efecto devastador sobre los partidos argentinos. Baste recordar que, de sus cinco mandatos, el peronismo completó sólo tres (dos de ellos reelecciones), mientras que el radicalismo no logró acabar ninguno de sus cuatro intentos. Más aún, al cabo de la mayoría de sus gestiones estos partidos salieron del poder desprestigiados ante la ciudadanía y con una imagen pública de incompetencia, corrupción o ambas cosas. Y sin embargo, no sólo sobrevivieron sino que continuaron dominando el escenario político (Malamud 2004).

Incentivos favorables al bipartidismo

Como ya se destacó, los incentivos provistos por la estructura institucional argentina son mixtos. Habiendo analizado los factores que permitirían esperar el desarrollo de terceras fuerzas como alternativa a los partidos establecidos, en esta sección se pasa revista a las razones que explican la frustración de semejante posibilidad.

El factor institucional más relevante para desalentar el desarrollo de terceros partidos es el presidencialismo. Hay varias razones para que esto ocurra. En primer lugar, como ya analizara Linz (1994), el formato presidencial implica una lógica de "winner-take-all", dado que el premio mayor es único, indivisible y no responde a la asamblea legislativa, en la que también los perdedores pueden obtener participación. En segundo lugar, la tradición política que suele acompañar al presidencialismo –sobre todo en América Latina— implica una concentración de las expectativas sociales sobre los individuos más que sobre los partidos, por lo que la aparición de nuevas opciones no depende solamente de las oportunidades

institucionales sino que requiere el surgimiento de liderazgos excepcionales.

El segundo factor institucional que ha funcionado como reductor del número de partidos nacionales es el formato presidencial trasladado al nivel provincial. Así, el efecto de arrastre que las elecciones cuatrianuales para gobernador generan en las provincias sobre las listas de legisladores nacionales ha tenido un efecto similar al producido por las elecciones presidenciales (Jones 1995). En consecuencia, algunas elecciones que a nivel nacional son consideradas intermedias, como las de 1987 y 1991, constituyen en realidad elecciones ejecutivas a nivel provincial. Como resultado, la polarización del electorado resulta ser mayor de la que se produciría en una simple elección legislativa.

En tercer lugar, la proporcionalidad de la fórmula electoral utilizada en las elecciones nacionales se ve reducida por las características complementarias del sistema electoral. Ya Sartori explica que "los sistemas de representación proporcional tienen *efectos reductores* en proporción a su falta de proporcionalidad, y en particular cuando se aplican a distritos pequeños, establecen un umbral para la representación o atribuyen un premio" (Sartori 1994: 56). Si bien el umbral del 3% de los votos sobre el total del padrón de cada distrito no puede considerarse alto, la ley electoral argentina ha establecido que la mayor parte de los distritos electorales (provincias) es de pequeña magnitud. De hecho, sólo existen dos distritos grandes (Buenos Aires y Capital Federal, que eligen más de diez representantes por elección) y dos medianos (Santa Fe y Córdoba, que eligen nueve o diez). Los otros veinte distritos son pequeños (eligen entre dos y cinco representantes), la mayoría de los cuales constituye circunscripciones bi o trinominales. La proporcionalidad resultante en las pequeñas circunscripciones es difícilmente distinguible de un resultado mayoritario. Es cierto que los números citados son algo engañosos: del total de 257 diputados, 132 (el 51,4%) son elegidos en los cua-

tro distritos mayores, otorgándole a la asamblea un carácter más proporcional del que permitiría esperar la pequeña magnitud de la mayoría de los distritos. Sin embargo, esos cuatro distritos que eligen a la mitad de los diputados reúnen casi dos tercios de la población total del país, de lo que resulta que las provincias más "proporcionales" están subrepresentadas. La consecuencia es el aumento del sesgo mayoritario de la cámara baja.

La influencia de los incentivos institucionales y extrainstitucionales sobre la fragmentación partidaria presenta, según lo expuesto, un balance mixto. Por un lado, la representación proporcional, un reducido umbral electoral, la presencia de elecciones legislativas intermedias y el impacto sobre los partidos establecidos producido por los sucesivos quiebres democráticos permitirían predecir un moderado pluralismo partidario. Por el otro, el formato presidencialista, la frecuente elección de legisladores nacionales en conjunto con los gobernadores provinciales y la presencia mayoritaria de distritos de pequeña magnitud habrían operado un importante efecto reductor de la proporcionalidad. La siguiente sección analiza el resultado que finalmente se produce y lo contrasta con las expectativas teóricas, a fin de evaluar –y explicar— eventuales desajustes.

El sistema partidario argentino: desempeños reales

La evolución histórica del sistema de partidos[2]

La Unión Cívica Radical es el más longevo de los actuales partidos argentinos. Fundada en 1891 por un desprendimiento de la elite gobernante, la UCR se transformó merced a la acción de Hipólito Yrigoyen en representante de los excluidos sectores medios, la mayoría de origen inmigratorio, y en 1916

[2] Esta reseña histórica se basa en Malamud (2003).

accedió al gobierno federal como resultado conjunto de la reforma electoral realizada cuatro años antes y el voto popular.

Primer partido moderno del país, edificó un sistema de comités locales y provinciales, una convención y un comité nacional y un estatuto orgánico, pero nunca logró consolidar una burocracia profesional interna. Su función más trascendente fue la democratización de la vida pública del país y la incorporación política de importantes sectores sociales, hasta entonces apartados de la arena electoral (Rock 1975).

Así como la UCR surgió a partir de la crisis económica de 1890, pero sobre todo en tanto expresión de denuncia contra la corrupción de los valores y prácticas políticas imperantes, medio siglo después la emergencia del fenómeno peronista iría a manifestarse como retrasada consecuencia de la crisis mundial de 1930. A través de un liderazgo fuertemente estadocéntrico, las demandas de los nuevos sectores populares urbanos pasarían a ser canalizadas masivamente para sostener un régimen que toleraba a los partidos, pero con indisimulada sospecha. En la *comunidad organizada*, el proyecto de Juan D. Perón, no había necesidad de divisiones políticas en el sentido tradicional de la democracia burguesa. En cambio, cada sector de la colectividad, principalmente los del capital y el trabajo, debían concertar bajo la planificación estatal las políticas nacionales de desarrollo independiente (Waldmann 1974). Para esta concepción organicista, tributaria de las visiones mussoliniana y franquista en boga en Europa durante los años 30 y 40 respectivamente, el partido no era más que la herramienta electoral del movimiento nacional, único representante legítimo de la tradición histórica y del sentir popular de la comunidad.

Convertido en funcionario de gobierno mediante un golpe de estado, Perón fue escalando posiciones amparado por una política laboral que le brindó importante apoyo de las clases trabajadoras. En 1946 ganó limpiamente las elecciones contra una coalición de todos los demás partidos (UCR, Democracia

Progresista, Socialismo y Comunismo), consolidando así una profunda división que se extendería por años. Las medidas de incorporación política y de redistribución económica adoptadas por su gobierno insuflaron una duradera identificación en los sectores trabajadores con la figura del presidente, que se reflejó en las mayorías electorales que su partido[3] obtuvo en cada compulsa ciudadana desde entonces.

Tanto la Unión Cívica Radical como el Partido Justicialista, en sus periodos de auge –1912-1943 y 1946-1976 respectivamente—, resultaron imbatibles en elecciones no fraudulentas. Sumando a ello sus sendas convicciones sobre la ilegitimidad de cualquier alternativa diferente a la propia, queda constituido el marco de lo que Grossi y Gritti denominarían más tarde "sistema a doble partido con intención dominante" (Grossi y Gritti 1989: 53). Esta definición es la más ajustada que se haya dado hasta ahora entre quienes aceptan la existencia de características peculiares y persistentes en el escenario formado por los partidos argentinos. Se hace referencia de ese modo a un formato electoral en el que dos organizaciones se enfrentan por la obtención del gobierno, en condiciones tales que sólo una está en condiciones de ganar; pero la que lo hace pretende que tal situación es la única legítima. Más allá de que en algún momento la situación de predominio haya derivado en voluntad de hegemonía, el hecho es que la precariedad del modelo –y la esperable irreversibilidad democrática— obligaría a pensar hoy en algún tipo de corrimiento, ya sea hacia el lado del pluralismo moderado, del bipartidismo o del partido predominante.

Otra interpretación acerca de la evolución del sistema partidario en Argentina es la planteada por Di Tella (1971/72). Su esquema parte de una visión de la sociedad como dividida entre

[3] Candidateado en 1946 por los partidos Laborista y UCR Junta Renovadora, Perón los unificó más tarde en el Partido Único de la Revolución Nacional, inmediatamente renombrado Partido Peronista y luego Partido Justicialista.

dos sectores, enfrentados –en estilo marxista— por la propiedad y el control de los medios de producción. En este contexto, las posibilidades de acción política de parte de los líderes son también dos: o representan a las clases populares y compiten electoralmente contra quienes defienden los intereses de la burguesía, o bien se integran con estos últimos en partidos policlasistas de índole movimientista –a la manera del PRI mexicano entre 1928 y 1994. Ambos escenarios concebían al peronismo como el actor central del sistema político, de cuya decisión dependería el resultado final. Si el PJ decidía alinearse estrictamente con las clases bajas, al radicalismo le cabría el rol de representar a los sectores medios. Si, en cambio, el peronismo optaba por una salida "a la PRI", la UCR se hubiera quedado sin espacio que ocupar ni base que representar. Su alternativa de hierro consistiría, según el esquema de Di Tella, en aceptar la función de partido burgués –que, en tanto movimiento popular, siempre había rechazado— o desaparecer. En este último caso, el peronismo podría subsecuentemente integrar a los sectores dejados huérfanos por el radicalismo, o bien escindirse en dos partidos: uno que captara a las clases bajas y otro que hiciera lo propio con los sectores medios.

Según otros autores, en contraste, la dinámica y cambio de la situación partidaria argentina habría obedecido a la inexistencia real de un sistema de partidos (De Riz1986). El motivo es que la consolidación estructural del sistema habría requerido más tiempo de funcionamiento continuado que el permitido por los sucesivos quiebres institucionales. Ello ha desviado el diseño de estrategias de los partidos, que no se han construido en función de los demás partidos sino respecto de actores extrainstitucionales como los militares. Un derivado de esta postura ha sido desarrollado para América Latina por Mainwaring y Scully (1995), quienes proponen la variable *institucionalización* como eje fundamental para la clasificación de los sistemas partidarios.

En consonancia con la tesis de De Riz acerca la inexistencia del sistema, aunque con un énfasis más moderado, Cavarozzi ha afirmado que la debilidad del sistema partidario argentino como tal convive con una importante identificación de grupos sociales en torno de los partidos, conformando fuertes subculturas –cuyo enfrentamiento dará lugar a la idea del bipartidismo polarizado (Grossi y Gritti 1989). A partir de 1983, sin embargo, la transición democrática y su consolidación posterior llevaron a Catterberg (1989) a sostener que el sistema partidario argentino podía definirse como bipartidista a secas. Este planteo, apoyado sobre una importante base empírica, resultaría luego cuestionado por el buen desempeño de terceros partidos en elecciones posteriores.

La diversidad de interpretaciones sobre el sistema argentino de partidos se debe, principalmente, a que la mayoría de los análisis se concentra en una dimensión del sistema e ignora las demás. Así, hay quienes deducen la estructura y la dinámica de la competencia partidaria a partir de la dimensión electoral nacional, desatendiendo tanto la dimensión institucional nacional (distribución de bancas legislativas y de la presidencia) como la influencia nacional de las elecciones provinciales. Otros, en cambio, toman en cuenta la dimensión institucional pero sólo en forma parcial; la falencia más frecuente consiste en describir el sistema de partidos en función de la distribución de escaños en la cámara baja, sin considerar que un bicameralismo simétrico e incongruente como el argentino torna defectuoso cualquier análisis que desatienda la importancia del Senado. Por último, el impacto de la política provincial en la arena nacional ha sido notado sólo en la última década, incorporando un elemento explicativo fundamental para comprender el funcionamiento del sistema nacional de partidos.

El sistema de partidos de la nueva democracia

Entre 1983 y 2003, todas las elecciones nacionales fueron ganadas por el radicalismo o el justicialismo, tanto en la categoría presidencial como parlamentaria.[4] En la mayoría de esas elecciones, una tercera fuerza se destacó entre el pelotón de partidos minoritarios, acercándose en distinta medida a los dos partidos mayores. En 1995 una de ellas, el FREPASO, llegó a desplazar a la UCR al tercer lugar, hecho inédito hasta entonces. Sin embargo, las terceras fuerzas –partidos algunas veces, alianzas electorales otras— no lograron darle continuidad a sus desempeños circunstanciales y esporádicos.

Asomando en 1983 pero consolidándose recién en 1985, la primera alternativa electoral a los partidos mayoritarios se concentró en una agrupación de centroizquierda, el Partido Intransigente (PI). Liderada por un viejo caudillo de origen radical, Oscar Alende, el PI ocupó el espacio que le abría un discurso dirigido especialmente hacia los sectores juveniles, con un tono de épica igualitaria, nacionalista y latinoamericana. En 1987, sin embargo, la renovación interna del justicialismo –que lo llevaría a la victoria— le permitió absorber la mayor parte del electorado intransigente, venciendo con ese aporte al radicalismo gobernante (ver Cuadro 1).

[4] En 1999, el radicalismo triunfó como socio mayoritario de una coalición electoral denominada *Alianza por el Trabajo, la Justicia y la Educación*. El peronismo, en cambio, se presenta habitualmente como miembro hegemónico de alianzas con partidos minoritarios.

Cuadro 1
Resultados electorales 1983-2003, en porcentaje de votos positivos

	Presidente				Diputados			
Elección	UCR y satélites	PJ y satélites	UCR+PJ	Tercera fuerza	UCR	PJ	UCR+PJ	Tercera fuerza
1983	51,7	40,1	91,8	2,3 (PI)	47,8	38,5	86,3	2,8 (PI)
1985	---	---	---	---	43,2	*35,5	78,7	6,1 (PI)
1987	---	---	---	---	37,2	41,5	78,7	5,8 (AC)
1989	37,1	49,4	86,5	7,2 (AC)	28,7	44,7	73,4	9,6 (AC)
1991	---	---	---	---	29,0	40,2	69,2	5,2 (AC)
1993	---	---	---	---	30,2	42,5	72,7	5,8 (M)
1995	17,0	49,9	66,9	29,3 (F)	21,7	43,0	64,7	21,1 (F)
1997	---	---	---	---	**47,1	36,3	83,4	1,45 (FR)
1999	**48,5	38,1	86,6	10,1 (AR)	**43,8	33,0	76,8	8,0 (AR)
2001	---	---	---	---	**23,1	37,4	60,5	7,2 (ARI)
2003	2,3	60,8	63,1	16,4 (Re)	14,6	*44,3	58,9	5,2 (ARI)

* El justicialismo concurrió dividido; este porcentaje expresa la suma de sus fracciones.
** El radicalismo y el FREPASO se presentaron unidos en la Alianza, tanto para la fórmula presidencial (1999) como para las elecciones de diputados en los distritos mayores.
REFERENCIAS: PI= Partido Intransigente, AC= Alianza de Centro, M= MODIN, F= FREPASO, FR=Fuerza Republicana, AR= Acción por la República, ARI= Alternativa por una República de Iguales, RE=Recrear.
FUENTE: elaboración propia a partir de *Molinelli et al* 1999; http// :www,guiaelectoral.com.ar 2002, 2004;
datos provisorios del Ministerio del Interior 2004.

En las elecciones de 1987 y 1989, el péndulo cambió de lado y la alternativa electoral a radicales y peronistas se desplazó hacia la derecha. La Unión de Centro Democrático (UCeDé), orientada por el ex ministro de Economía de cuño liberal Álvaro Alsogaray, conformó una coalición denominada Alianza de Centro (AC) que desplazó al PI del tercer lugar. El desempeño de AC fue ligeramente superior al del PI, ya que en sus momentos de auge orilló el 10% de los votos para dipu-

tado nacional –en 1989— mientras el PI no logró superar el 6% –en 1985.

Las siguientes dos elecciones dieron lugar al ascenso de un partido nuevo, fundado y liderado por Aldo Rico, un ex militar conocido por haber encabezado dos levantamientos militares contra el presidente Alfonsín antes de ser destituido, encarcelado y posteriormente indultado. El Movimiento por la Dignidad Nacional (MODIN) no superó el desempeño de sus antecesores, bordeando el 6% de los votos en 1993 y aproximándose al 10% en las constituyentes de 1994. A diferencia del PI y AC, sin embargo, el discurso del MODIN tenía un mayor componente antisistema, y su base electoral se concentró en los sectores bajos de la provincia de Buenos Aires en vez de los sectores medios de la Capital Federal.

En 1994 se llevó a cabo la elección para convencionales constituyentes con vistas a la reforma de la Constitución Nacional, acordada mediante un pacto firmado por los dos partidos mayoritarios. En semejante escenario, el espacio opositor se amplió, permitiendo que quienes rechazaban el acuerdo de radicales y peronistas optaran entre una alternativa a la derecha –el MODIN— y otra a la izquierda –el Frente Grande (FG).

El FG apareció en el horizonte político a partir de la coalición que, en la ciudad y la provincia de Buenos Aires, conformaron diversos sectores provenientes de partidos de izquierda, de organismos de lucha por los derechos humanos y de desprendimientos menores del peronismo. El 14% obtenido por el FG y la victoria de su líder, Carlos "Chacho" Álvarez, en las elecciones constituyentes porteñas opacaron el 10% arañado por el MODIN, generando una expectativa inédita de opciones bilaterales al bipartidismo.

Las elecciones constituyentes de 1994 y, sobre todo, las presidenciales de 1995 confirmaron la estrella del ascendente movimiento. El Frente del País Solidario (FREPASO), alianza entre el FG y otros partidos de similar orientación, se convirtió temporalmente en segunda fuerza, y su candidato presi-

dencial José Bordón estuvo cerca de forzar un balotaje con el candidato justicialista a la reelección, Carlos Menem. En 1997, tanto el FREPASO como la UCR evaluaron que la dispersión electoral beneficiaba al oficialismo; entonces, decidieron unir fuerzas y lograron superar al PJ en las elecciones legislativas a través de la Alianza por el Trabajo, la Justicia y la Educación (ALIANZA). El éxito los llevaría a repetir la experiencia en las presidenciales de 1999. La fórmula De la Rúa-Álvarez se impuso al binomio justicialista, por lo que por primera vez desde 1916, fecha de inauguración de la democracia argentina, un dirigente ajeno tanto al radicalismo como al peronismo llegaba a la vicepresidencia de la nación por medio del voto popular. Disputas internas, sin embargo, llevarían a Álvarez a renunciar diez meses después de haber asumido, y la progresiva desintegración de la ALIANZA la conduciría a la derrota en las elecciones intermedias de 2001.

Si bien el surgimiento del Frente Grande –luego FREPASO— representó, durante dos elecciones, una opción plausible a los partidos tradicionales, la concreción de la ALIANZA en 1997 desactivó las expectativas de ampliación de la oferta electoral. De tal modo, no sólo se mantuvo la mecánica bipolar sino también la competencia electoral entre dos –y sólo dos— opciones relevantes. Tanto es así que, en 1997, la irrelevancia de los terceros partidos nacionales permitió que un partido provincial se ubicara en el tercer lugar para diputados nacionales: la tucumana Fuerza Republicana (FR), fundada por el ex gobernador militar Antonio Bussi. En 1999, el espacio para terceras opciones lo ocupó brevemente Acción por la República (AR), un partido de orientación liberal fundado por el ex ministro de Economía Domingo Cavallo. La siguiente elección, en 2001, se caracterizó por un marcado aumento en la cantidad de votos nulos, y la recién creada Alternativa por una República de Iguales (ARI), de la ex diputada radical Elisa Carrió, se ubicó tercera. Las elecciones realizadas a continuación, en 2003, fueron atípicas, y su impacto

resultó inicialmente engañoso. A lo largo de ocho meses, entre abril y noviembre, se eligió a la fórmula presidencial primero y luego, en forma escalonada, a la mayoría de los gobernadores, la mitad de los diputados y un tercio de los senadores nacionales. En el nivel presidencial, el PJ fue incapaz de definir un candidato único, por lo que presentó tres –uno de los cuales resultaría vencedor. La UCR, en cambio, designó un candidato único pero al costo de dividir el partido y producir una diáspora que, por izquierda y por derecha, logró resultados electorales superiores. Así, los tres candidatos peronistas reunieron casi el 61%, mientras el candidato radical no alcanzó el 3% y los dos partidos que se le desprendieron, ARI y Recrear (de Ricardo López Murphy), sumaron el 30%. En las posteriores elecciones legislativas y provinciales, sin embargo, estos dos partidos se derrumbaron y la UCR recuperó el segundo puesto, tanto a nivel electoral como parlamentario. Este breve recorrido ilustra no sólo la irrelevancia de las terceras fuerzas en la Argentina contemporánea sino también su fugacidad.

El desempeño electoral de los partidos argentinos ha tenido una traducción variada en la esfera parlamentaria. La proporcionalidad del sistema electoral y la magnitud de los distritos ha permitido que las terceras opciones mejoren su representación congresional en función de sus resultados en los distritos mayores, especialmente la Capital Federal y la provincia de Buenos Aires –pero también Santa Fe y, en menor medida, Córdoba. Por el contrario, la sobrerrepresentación de las provincias chicas ha tenido como consecuencia un sesgo favorable a los partidos grandes (Calvo y otros 2001), ya que las minorías no suelen alcanzar la suma de votos requerida para obtener una banca: cuando lo logran es porque se han transformado en opción mayoritaria, desplazando generalmente a la UCR hacia el tercer puesto –o más abajo. El Cuadro 2 presenta el modo en que el nivel electoral del sistema de partidos se ha traducido sobre la arena parlamentaria.

Cuadro 2
Legisladores nacionales por partido, en porcentaje de bancas

	DIPUTADOS					SENADO				
Elección	UCR y satélites	PJ y satélites	UCR+PJ	Tercera fuerza	Elección	UCR y satélites	PJ y satélites	UCR+PJ	Tercera fuerza *
1983	50,8	43,7	94,5	1,2 (PI)	1983	39,1	45,7	84,8	4,3
1985	50,8	36,6	87,4	2,4 (PI)	1986	39,1	45,7	84,8	4,3
1987	44,9	38,2	83,1	2,8 (AC)	1989	29,2	56,3	85,5	4,3
1989	35,4	47,2	82,6	4,3 (AC)	1992	22,9	62,5	85,5	4,1
1991	32,7	48,2	80,9	5,9 (AC)	1995	27,1	52,8	79,9	2,8
1993	32,7	49,4	82,1	2,3 (AC)	1998	29,2	54,2	83,4	2,8
1995	26,5	51,0	77,5	8,7 (F)	2001	34,7	55,5	90,2	2,8
1997	25,7	46,3	72,0	10,9 (F)	2003	27,8	56,9	84,5	2,8
1999	**50,2	38,5	88,7	4,7 (AR)	—	—	—	—	—
2001	33,5	46,3	79,8	7,0 (ARI)	—	—	—	—	—
2003	18,3	51,0	69,3	4,7 (ARI)	—	—	—	—	—

* La tercera fuerza senatorial siempre fue un partido provincial (o dos, con presencia permanente del Movimiento Popular Neuquino).
** Bloque de la ALIANZA agrupando a la UCR y el FREPASO.
REFERENCIAS: PI= Partido Intransigente, AC= Alianza de Centro, F= FREPASO, AR= Acción por la República, ARI= Alternativa por una República de Iguales.
FUENTE: elaboración propia a partir de *Molinelli et al* 1999; *http://www.guiaelectoral.com.ar* 2002;
http://www.senado.gov.ar 2004; *http://www.hcdn.gov.ar* 2004.

La distribución de las bancas en el Congreso nacional presenta un cuadro más preciso de la configuración del sistema de partidos que los resultados electorales. En el Senado, ninguna tercera fuerza ha obtenido jamás más de dos legisladores –sobre un total de 46 hasta 1991, 48 hasta 1995 y 72 desde entonces. Peronistas y radicales, sumados, han siempre controlado un mínimo del 80% de las bancas. Por añadidura, los únicos terceros partidos que consiguieron alinear bloques bipersonales fueron provinciales (el MPN neuquino y el PB sanjuanino), nunca nacionales.[5] En la Cámara de Diputados,

[5] En julio de 2002, el FREPASO obtuvo una segunda banca por la asunción de Diana Conti en reemplazo de Raúl Alfonsín. Entonces, en vez de convertirse en la primera fuerza nacional en conformar un bloque con más de un miembro –además del PJ y la UCR—, el frente se dividió.

por el contrario, cinco partidos o coaliciones nacionales ostentaron la condición de tercera fuerza: el PI, la UCeDé y su Alianza de Centro, el FREPASO, Acción por la República y el ARI –reduciéndose así las terceras fuerzas de ocho electorales a cinco parlamentarias, al quedar afuera el MODIN, Fuerza Republicana y Recrear. En el periodo analizado, las bancadas sumadas de las dos fuerzas mayores nunca descendieron del 69% sobre el total de los integrantes de la Cámara. Dos veces se aproximaron a ese piso: primero, en 1997, el FREPASO –la tercera fuerza más exitosa de todos los tiempos, que ocupaba entonces casi el 11% de las bancas— decidió aliarse con la UCR para conformar la Alianza, y sus bloques legislativos fueron unificados. El resultado sería la dispersión del FREPASO en el mediano plazo, y la aparición de otros partidos que se propondrían –una vez más— como alternativa al bipartidismo. La segunda vez aconteció en 2003, debidos a la debacle electoral del radicalismo que, pese a todo, logró mantener un contingente legislativo cercano a un quinto de la asamblea legislativa –y cuatro veces superior a su inmediato seguidor, el ARI.

Varios trabajos han analizado los desarrollos del sistema argentino de partidos, sea en busca de explicaciones para su supuesta anormalidad o de perspectivas para su desarrollo futuro (Abal Medina 1995; Adrogué 1995; Zelaznik y Rovner 1995). En algunos de ellos se postula la declinación o incluso el fin del bipartidismo alrededor de mediados de los 90. Sin embargo, pese a que esporádicamente han surgido terceras fuerzas en el escenario partidario, estas han constituido fenómenos efímeros (partidos *flash*) o han quedado limitadas territorialmente a una sola provincia (partidos locales).[6]

La presencia de estas fuerzas en el Congreso nacional, sobre todo en el Senado, ha tenido cierto impacto sobre la toma

[6] Notablemente, Abal Medina y Suárez Cao (2002) sostienen la tesis opuesta: que el sistema de partidos se ha abierto y que el bipartidismo argentino pertenece al pasado. Semejante postura se sustenta, probablemente, en una sobre valoración del potencial y la permanencia electoral y legislativa del FREPASO.

de decisiones públicas. En 1984, por ejemplo, la decisión de un senador del Movimiento Popular Neuquino de votar junto con el peronismo en contra el proyecto de reforma laboral del presidente Alfonsín tuvo como consecuencia la renuncia del ministro de Trabajo, debilitó al gobierno radical que recién asumía y permitió que el peronismo se reorganizara al tomar conciencia de su fortaleza relativa (Portantiero 1987). La configuración partidaria de las provincias es, por lo tanto, relevante a los efectos de evaluar su influencia sobre el sistema nacional de partidos. La siguiente sección analiza el desempeño partidario en el ámbito subnacional, haciendo especial hincapié en la dimensión ejecutiva y evaluando el efecto producido por la competitividad electoral de algunos partidos provinciales.

La dimensión subnacional del sistema de partidos

Entre 1983 y 2003 han tenido lugar seis elecciones para elegir gobernador en 22 provincias argentinas. En otras dos, Tierra del Fuego –territorio federal provincializado en 1991— y la Ciudad de Buenos Aires –distrito federal, autónomo desde 1995—, se ha votado cuatro y tres veces respectivamente. Las elecciones de los ejecutivos provinciales importan, entre otras razones, porque por el mencionado efecto de arrastre tienen consecuencias sobre los resultados para legisladores nacionales. Del total de 138 elecciones consideradas, el PJ triunfó en 87 (63%) oportunidades, la UCR –o la coalición que la contenía, la Alianza, a partir de 1995— en 33 (24%) y diversos partidos provinciales en 18 (13%). La concentración bipolar se hace más evidente al constatar que sólo peronistas y radicales conquistaron los cargos ejecutivos en los cinco distritos más poblados, que reúnen más de dos tercios de la población nacional: Buenos Aires, Capital Federal, Santa Fe, Córdoba y Mendoza (ver Cuadro 3).

Cuadro 3
Evolución partidaria de las gobernaciones argentinas 1983-2003

	PROVINCIA	1983	1987	1991	1995	1999	2003
1	Buenos Aires	UCR	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ
2	Capital	---	---	---	ALIANZA*	ALIANZA**	FREPASO
3	Santa Fe	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ
4	Córdoba	UCR	UCR	UCR	UCR	PJ	PJ
5	Mendoza	UCR	PJ	PJ	PJ	ALIANZA	UCR
6	Tucumán	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ
7	Entre Ríos	UCR	PJ	PJ	PJ	ALIANZA	PJ
8	Salta	PJ	PJ	PRS	PJ	PJ	PJ
9	Chaco	PJ	PJ	PACH	ALIANZA	ALIANZA	UCR
10	Corrientes	PAL	PAL	PAL	PNP	ALIANZA***	
11	Misiones	UCR	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ
12	Sgo. del Estero	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ
13	San Juan	PBSJ	PBSJ	PJ	PJ	ALIANZA	PJ
14	Jujuy	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ
15	Río Negro	UCR	UCR	UCR	UCR	ALIANZA	UCR
16	Formosa	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ
17	Neuquén	MPN	MPN	MPN	MPN	MPN	MPN
18	Chubut	UCR	PJ	UCR	UCR	ALIANZA	PJ
19	San Luis	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ
20	Catamarca	PJ	PJ	UCR	UCR	ALIANZA	ALIANZA
21	La Pampa	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ
22	La Rioja	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ
23	Santa Cruz	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ	PJ
24	T. del Fuego	---	---	MPF	MPF	PJ	UCR

* Elecciones llevadas a cabo en 1997. ** Ídem 2000. *** Ídem 2001.
NB: Las provincias están listadas en orden descendente de magnitud electoral; en caso de paridad, en orden demográfico descendente.
FUENTE: elaboración propia sobre datos de la Dirección Nacional Electoral.

Los partidos provinciales que lograron acceder al gobierno de sus provincias tienen historias diferentes. Algunos de ellos constituyen antiguos desprendimientos del radicalismo –el bloquismo sanjuanino—, del peronismo –el Movimiento Popular Neuquino— o de ambos –el Movimiento Popular Fueguino. Otros, en cambio, son partidos acaudillados por ex interventores militares, como Fuerza Republicana en Tucumán, el Partido Renovador Salteño y el Partido Acción Chaqueña. Por último, los partidos Autonomista, Liberal y Nuevo de la provincia de Corrientes son auténticas expresiones de una corriente conservadora que jamás logró constituirse en partido nacional. Los partidos provinciales, que ganaron tres gobernaciones en 1983, alcanzaron su apogeo en 1991 con

cinco gobernaciones, para reducirse a su mínima expresión en 1999 con el único gobierno de la provincia de Neuquén (ver Cuadro 4). Esta tendencia declinante se acopla al hecho de que las fuerzas provinciales suelen limitar sus objetivos y ambiciones al ámbito local, y han demostrado incapacidad o falta de voluntad para trascender las fronteras provinciales articulando algún tipo de oferta nacional.

Cuadro 4
Distribución partidaria de las gobernaciones argentinas 1983-2003

Elecciones	PJ	UCR-ALIANZA	PROVINCIAL	TOTAL
1983	12	7	3	22
1987	17	2	3	22
1991	14	4	5	23
1995	14	6	4	24
1999	14	9*	1	24
2003	16	6	2	24

* En 2001 renunció el gobernador de San Juan, quedando el cargo en manos de un partido provincial.
NB: En algunos casos de intervención federal, la elección para gobernador se realizó en el primero o segundo año subsiguiente.
FUENTE: elaboración propia sobre datos de la Dirección Nacional Electoral.

La escasa relevancia de los partidos provinciales en la esfera electoral nacional se relativiza cuando se analiza la esfera parlamentaria. Es en el Congreso nacional donde los partidos provinciales han alcanzado un protagonismo mayor, dado que entre 1983 y 1989 mantuvieron la llave de la mayoría en el Senado y, desde 1987 en adelante, han sido clave a la hora de constituir mayorías en la Cámara de Diputados. Semejante poder fue utilizado para negociar, ante el poder central, diversos beneficios para sus distritos. Sin embargo, y más allá del impacto que la política provincial haya tenido sobre la política nacional, para entender el funcionamiento nacional del sistema de partidos resulta conveniente evaluar –si bien brevemente— los sistemas de partidos provinciales en sí.

Más de la mitad de las provincias argentinas (trece, para más precisiones) exhibe un sistema de partidos predominante, ya que el mismo partido ha ganado al menos cinco de las seis elecciones disputadas desde 1983. En el Cuadro 5 puede observarse como un total de once distritos –ocho justicialistas, uno radical y dos provinciales— están gobernados por el mismo partido o coalición desde la primera elección de este ciclo, manifestando una *continuidad* inquebrantada. Cinco provincias, en cambio, *cambiaron* de manos una sola vez –tres de ellas hacia el peronismo y dos hacia el radicalismo. Otras cinco provincias *oscilaron* entre dos partidos, significando por oscilación que cambiaron de manos más de una vez pero siempre entre los mismos dos partidos. Por último, apenas tres fueron gobernadas por más de dos partidos en los últimos veinte años, lo que en el cuadro se denomina *itinerancia*.

Cuadro 5
Trayectoria partidaria de las gobernaciones argentinas en 2003

Gobernaciones	PJ	UCR-ALIANZA	PROVINCIAL	TOTAL
Continuidad	8	1	2*	11
Cambio	3	2	-	5
Oscilación	4	1	-	5
Itinerancia	1	2	-	3
Total	16	6	2	24

* La Capital Federal presenta la particularidad de haber cambiado de categoría pese a haber reelecto a su jefe de gobierno. Esto se debe a que el aliancista Aníbal Ibarra fue elegido en 2000 como continuador del radical De la Rúa, pero su coalición de apoyo abandonó posteriormente la Alianza asumiendo un perfil vecinalista y consiguiendo la reelección en 2003 con el apoyo de Kirchner. Debido a la reelección del jefe de gobierno, se considera al distrito como un caso de continuidad pero no se lo contabiliza dentro de las filas radicales.

FUENTE: elaboración propia sobre datos de la Dirección Nacional Electoral.

El predominio de radicales y peronistas en el escenario político nacional se sostiene, como se ha visto, sobre la hegemonía que mantienen ambos partidos en las arenas políticas

provinciales, tanto en los distritos grandes como en los medianos y pequeños. Ello permite descartar la suposición de que el predominio nacional es causado por el sesgo mayoritario del sistema electoral, que podría beneficiar a los partidos grandes al sobre representar a los distritos periféricos, en los que la UCR y el PJ obtienen un apoyo superior al de sus rivales.

Conclusiones

Este trabajo aborda un problema, consistente en que la realidad no se adecua fielmente a las expectativas de la teoría institucional ni de la experiencia comparada ni, para mayor sorpresa, a buena parte de los análisis que pretenden describirla. Ello se debe a la complejidad del asunto, que rara vez es abordado contemplando sus múltiples aspectos. En efecto, para comprender el sistema argentino de partidos es necesario descomponerlo analíticamente en tres niveles: el presidencial, el senatorial y el de diputados. Ello es así porque cada uno posee sus propias reglas institucionales que generan diferentes distribuciones de poder, las cuales son particularmente variadas en lo que respecta al impacto de la política provincial.

Entre 1983 y 2003, el PJ ejerció la presidencia durante doce años y la UCR durante ocho. En el Senado, el PJ gozó de mayoría relativa durante seis años (entre 1983 y 1989) y absoluta durante los restantes catorce. En la Cámara de Diputados, en cambio, el PJ mantuvo mayoría absoluta apenas durante dos años y relativa durante diez, mientras la UCR y sus aliados conquistaron la mayoría absoluta durante seis años y la relativa durante dos. En síntesis, el sistema de partidos presidencial podría definirse como bipartidista, el senatorial como predominante y el de diputados como pluralista moderado, dado que las mayorías absolutas son infrecuentes en la cámara baja. En los tres niveles ha aparecido de tanto en tanto un tercero en

disputa, pero la mecánica integral del sistema de partidos se ha mantenido bipolar. Ello se debe a que, si bien es cierto que se ha producido un descongelamiento progresivo de los alineamientos electorales, los efectos reductores de los dispositivos institucionales han permitido al duopolio radical-peronista mantener el control de los ámbitos de representación.

La imagen que se deriva de anteriormente expuesto es la un escenario partidario que, pese a la supremacía de dos actores, ha ofrecido esporádicamente espacios significativos para la inserción de nuevos jugadores. Esos espacios se han sostenido, sobre todo, a partir de ciertos incentivos institucionales y de algunas ventanas de oportunidad que circunstancialmente se han abierto a lo largo de las últimas dos décadas. No se buscó aquí profundizar sobre el aprovechamiento –mejor dicho, desaprovechamiento— que los actores particulares han hecho de tales oportunidades. El énfasis, en cambio, recae sobre la dinámica estructural que ha mantenido un vacío sin llenar antes que en la incapacidad de los nuevos actores para llenarlo con éxito.

Varias razones pueden ofrecerse para explicar los motivos por los cuales radicales y peronistas perduran como únicas opciones de poder en Argentina. Los incentivos concentradores del presidencialismo al definir un premio único e indivisible (Linz 1994), el sistema electoral federal (Mustapic 2002), el ciclo electoral y el efecto de arrastre de las elecciones ejecutivas sobre las legislativas (Jones 1995), la presencia de una mayoría de distritos de pequeña magnitud (Cabrera 2001), la cultura política y la resiliencia de la identificación partidaria (Adrogué y Armesto 2001; Catterberg 1989; Cavarozzi 1984), los mecanismos clientelares de financiamiento partidario (Auyero 1997) y la incompetencia de los liderazgos alternativos (Abal Medina 2004) son algunas de estas razones. A partir de la reforma constitucional de 1994, el mecanismo de elección presidencial que exige mayorías electorales inferiores a

la mitad[7] ha alimentado aún más las tendencias centrípetas y bipolares –si no bipartidistas— del sistema de partidos. Al estimular la formación de alianzas para competir por el primero o segundo lugar, el balotaje modificado desalienta a las terceras fuerzas de probar suerte sin aliarse a los partidos mayoritarios (Shugart y Carey 1992; Chasquetti 2001). Probablemente, este mecanismo haya sido la causa institucional más relevante a la hora de explicar el fracaso del FREPASO, el partido que más lejos llegó, para cuestionar con éxito el predominio bipartidista. Sin embargo, y pese a su meteórico ascenso, esta federación de partidos hegemonizada por el Frente Grande completó su recorrido del mismo modo que las terceras fuerzas que la precedieran: reducida a una mínima expresión luego de acercarse, asociarse y ser deglutida por la dinámica de la competencia entre los dos partidos tradicionales.

En definitiva, entre 1983 y 2003 radicales y peronistas se alternaron en el poder sin solución de continuidad. Aun así, y más allá de los catastróficos resultados de sus gestiones de gobierno, sus mayorías electorales y parlamentarias no parecieron seriamente amenazadas. Es conveniente no sobreestimar el proceso de descomposición política manifestado a partir de las elecciones de octubre de 2001 y que se encarnó en la renuncia anticipada de cuatro presidentes en las últimas semanas de diciembre del mismo año. A nivel electoral y partidario, el rechazo de la ciudadanía a la dirigencia establecida encontró su foco en las concentraciones metropolitanas, pero en la mayoría de las provincias y municipios la política tradicional y sus representantes no sufrieron un cuestionamiento significativo. Además, el supuesto descongelamiento del sistema de partidos pregonado por quienes promovían el surgi-

[7] La Constitución establece que resultará electa sin necesidad de recurrir a balotaje la primera fórmula que supere el 45% de los votos, o en su defecto la que supere el 40% si la brecha que la separa de la segunda fórmula es superior al 10% de los votos.

miento de nuevas opciones políticas desatiende un elemento fundamental: si bien es cierto que la desafección ciudadana y el rechazo a los partidos han sido nominalmente generalizados, lo que parece descongelarse no es el sistema de interacción partidaria sino uno de sus dos campos, el no peronista. A este sector pertenecen, casi en exclusividad, aquellos a quienes Torre (2003) ha llamado "los huérfanos de la política de partidos". Las elecciones presidenciales de 2003 parecieron confirmar este análisis, aunque las posteriores legislativas restituyeron a la UCR su lugar de segunda fuerza. Resulta apropiado recordar que el escenario de un campo peronista consolidado y uno opositor fragmentado, concentrado cíclicamente alrededor de la UCR, no es nuevo: así se configuró la competencia partidaria en Argentina desde 1946, y así ha sobrevivido hasta hoy.

En síntesis, y contra lo que algunos pronosticaban, el escenario partidario argentino no parece en condiciones de repetir la implosión acaecida en Perú y Venezuela durante la década del 90: la resiliencia del peronismo actúa como un ancla que impide esa deriva. En cambio, la fragmentación del espacio no peronista podría dar lugar a un sistema en el que un partido predominante enfrente a una miríada de pequeñas fuerzas sin capacidad de agregación a nivel nacional, replicando lo que en Colombia fue denominado como "fenómeno de las microempresas electorales" (Pizarro Leongómez 2002). Semejante escenario parece improbable, a la luz de lo acontecido en las últimas dos décadas: la incapacidad de las terceras fuerzas para consolidarse parece condenar al radicalismo a la supervivencia, no obstante sus esfuerzos en contrario. El interrogante consiste en saber si la persistencia del bipartidismo no impactará negativamente sobre la democracia, al dejarla sin alternativas en caso de reiterarse los fracasos.

Resumen

Los dos principales partidos argentinos coexisten desde hace más de medio siglo. En ese lapso se han alternado entre sí, y con los militares, para gobernar el país sin solución de continuidad. Varios terceros partidos han planteado, esporádicamente, un desafío a este duopolio, pero los resultados han sido siempre módicos y efímeros. Este trabajo analiza la dinámica de la competencia partidaria a partir de 1983, para describir la evolución del sistema partidario y explicar sus mecanismos internos de funcionamiento. A tal fin, se evalúan las historias partidarias, los resultados electorales, la representación parlamentaria y la inserción partidaria en las provincias. La conclusión es que, a pesar de existir incentivos sistémicos favorables al pluripartidismo, el sistema de partidos ha mantenido una sólida mecánica bipartidista no obstante su formato moderadamente pluralista.

Abstract

The two main Argentine parties have coexisted for longer than half a century. Over this period, they alternated with each other and with the military to rule the country. From time to time a third party would challenge such a duopoly, but these experiences were ephemeral. This article analyzes the dynamics of party competition since 1983 to describe the evolution of the party system and explain its working mechanics. In order to do so, it assesses the main parties' historical paths, the electoral results, the parliamentary representation and the parties' performance at the provincial level. The conclusion is that, notwithstanding some systemic incentives favorable to party pluralism, the Argentine party system has kept a strong two-party dynamics.

Bibliografía

ABAL MEDINA, Juan Manuel (h). 1995. "La 'normalización' del sistema partidario argentino." En *Política y Sociedad en los años del Menemismo*, Ricardo Sidicaro y Jorge Mayer (eds). Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, Universidad de Buenos Aires.

ABAL MEDINA, Juan Manuel (h.). 2004. "The Rise and Fall of the Argentine Center-Left: The Crisis of the Frente Grande and Its Internal Causes." *Party Politics*, Vol. 10 (en prensa).

ABAL MEDINA, Juan Manuel (h.) y SUÁREZ, Julieta Cao. 2002. "Más allá del bipartidismo. El sistema argentino de partidos." Ponencia presentada en el *Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa*. Amsterdam: CEISAL, 3-6 de julio.

ADROGUÉ, Gerardo. 1995. "El nuevo sistema de partidos en la Argentina." En *La nueva matriz política en Argentina*, Acuña, Carlos (ed). Buenos Aires: Sudamericana.

ADROGUÉ, Gerardo y ARMESTO, Melchor. 2001. "Aún con vida. Los partidos políticos argentinos en la década del noventa." *Desarrollo Económico*. Nº 160, Vol. 40, enero-marzo.

AUYERO, Javier (ed). 1997. *¿Favores por votos? Estudios sobre el clientelismo político contemporáneo*. Buenos Aires: Losada.

BOTANA, Natalio y MUSTAPIC, Ana María. 1991. "La reforma constitucional frente al régimen político argentino." En *Reforma institucional y cambio político*, Dieter Nohlen y Liliana De Riz (eds). Buenos Aires: CEDES-Legasa.

CABRERA, Ernesto. 2001. "La cuestión de la proporcionalidad y las elecciones legislativas en la República Argentina." En *El federalismo electoral argentino. Sobre representación, reforma política y gobierno dividido en Argentina*, Ernesto Calvo y Juan Manuel Abal Medina (eds). Buenos Aires: EUDEBA-INAP.

CALVO, Ernesto; SZWARCBERG, Mariela; MICOZZI, Juan Pablo y LABANCA, Juan Facundo. 2001. "Las fuentes institucionales del gobierno dividido en la Argentina: sesgo mayoritario, sesgo partidario y competencia electoral en las legislaturas provinciales argentinas." En *El federalismo electoral argentino. Sobre representación, reforma política y gobierno dividido en Argentina*, Ernesto Calvo y Juan Manuel Abal Medina (eds). Buenos Aires: EUDEBA-INAP.

CATTERBERG, Edgardo. 1989. *Los argentinos frente a la política*. Buenos Aires: Planeta.

CAVAROZZI, Marcelo. 1984. "Los partidos argentinos. Subculturas fuertes, sistema débil." Ponencia presentada en el seminario *Political Parties and Redemocratization in the Southern Cone*, Woodrow Wilson International Center for Scholars.

CHASQUETTI, Daniel. 2001. "Elecciones presidenciales mayoritarias en América Latina." *América Latina Hoy* Vol. 29, diciembre, Ediciones Universidad de Salamanca.

DE RIZ, Liliana. 1986. "Política y partidos. Ejercicio de análisis comparado: Argentina, Chile, Brasil y Uruguay." *Desarrollo Económico* N∞ 100, Vol. 25, enero-marzo.

DE LUCA, Miguel y MALAMUD, Andrés. 1996. "La estabilidad democrática en la Argentina de fin de siglo." En *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades*, Julio Pinto (ed). Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, Universidad de Buenos Aires.

DI TELLA, Torcuato. 1971-72. "La búsqueda de la fórmula política argentina." *Desarrollo Económico* N∞ 42-44, Vol. 11, julio-marzo.

GROSSI, María y GRITTI, Roberto. 1989. "Los partidos frente a una democracia difícil. La evolución del sistema partidario en la Argentina." *Crítica y Utopía* Nº 18.

http://www.guiaelectoral.com.ar/, accedida el 1 de julio de 2002 a las 17.00 hs. y el 26 de febrero de 2004 a las 22.00 hs.

http://www.hcdn.gov.ar/, accedida el 26 de febrero de 2004 a las 22.00 hs.

http://www.senado.gov.ar/, accedida el 26 de febrero de 2004 a las 22.00 hs.

JONES, Mark P. 1995. *Electoral Laws and the Survival of Presidential Democracies*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

JONES, Mark P. 1997. "Federalism and the Number of Parties in Argentina Congressional elections." *The Journal of Politics* Nº2, Vol. 59.

LINZ, Juan J. 1994. "Presidential or Parliamentary Democracy: Does It Make a Difference?" En *The Failure of Presidential Democracy*, Juan J. Linz y Arturo Valenzuela (eds). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

MAINWARING, Scott and SCULLY, Timothy. 1995. *Building Democratic Institutions. Party Systems in Latin America.* Stanford: Stanford University Press.

MALAMUD, Andrés. 2003. "Los partidos políticos." En *Introducción a la Ciencia Política*, Julio Pinto (ed). Buenos Aires: EUDEBA (primera edición 1995).

MALAMUD, Andrés. 2004. "Winning Elections versus Governing. A Two-Tier Approach to Party Adaptation in Argentina (1983-2003)." En *Political Parties in Latin America*, Manuel Alcántara y Roberto Espíndola (eds). Londres: Routledge (en prensa).

MOLINELLI, N. Guillermo; PALANZA, M. Valeria y SIN, Gisela . 1999. *Congreso, Presidencia y Justicia en Argentina.* Buenos Aires: Temas Grupo Editorial.

MUSTAPIC, Ana María. 2002. "Argentina: la crisis de representación y los partidos políticos." *América Latina Hoy* Vol. 32, diciembre, Ediciones Universidad de Salamanca.

PIZARRO LEONGÓMEZ, Eduardo. 2002. "La Atomización Partidista en Colombia: El Fenómeno de las Microempresas Electorales." Working Paper #292, January. Kellog Institute, University of Notre Dame.

PORTANTIERO, Juan Carlos. 1987. "La concertación que no fue: de la ley Mucci al Plan Austral." En *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina*, José Nun y Juan Carlos Portantiero (eds). Buenos Aires: Puntosur.

ROCK, David. 1977. *El radicalismo argentino, 1890-1930*. Buenos Aires: Amorrortu.

SARTORI, Giovanni. 1980. *Partidos y sistemas de partidos*. Madrid: Alianza Editorial.

SARTORI, Giovanni. 1994. *Ingeniería Constitucional Comparada.* México: Fondo de Cultura Económica.

SHUGART, Matthew Soberg y CAREY, John M. 1992. *Presidents and Assemblies: Constitutional Design and Electoral Dynamics*. Nueva York: Cambridge University Press.

TORRE, Juan Carlos. 2003. "Los huérfanos de la política de partidos. Sobre los alcances y la naturaleza de la crisis de representación partidaria." *Desarrollo Económico* N∞ 168, Vol. 42, enero-marzo.

WALDMANN, Peter. 1986. *El peronismo, 1943-1955*. Buenos Aires: Hyspamérica.

ZELAZNIK, Javier y ROVNER, Helena . 1995. "Crisis y transformación del sistema de partidos en Argentina: probables escenarios." En *Política y Sociedad en los años del Menemismo*, Ricardo Sidicaro y Jorge Mayer (eds). Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, Universidad de Buenos Aires.

Realidad y Modelo en los orígenes de la configuración institucional argentina*

Valentín Thury Cornejo **

Introducción

Este trabajo reconoce su origen en una investigación anterior en la que se realizaba un análisis de la so ciedad argentina contemporánea y donde el diagnóstico emergente nos ponía frente a una cultura política tendiente a un deficiente cumplimiento de las normas y, consecuentemente, a una baja institucionalización[1]. Ello –nos decía ese juicio inicial- contribuye al desarrollo de un marcado

* El presente trabajo fue realizado gracias a una ayuda para la investigación otorgada por ICALA (Instituto de Cooperación Alemán-Latinoamericano). El autor agradece especialmente a Hugo Dalbosco, Alfonso Santiago (h), María Oneto, Gonzalo Tobías Córdoba, Enrique Aguilar y Miguel F. Lengyel su lectura de versiones previas de este trabajo y sus provechosas sugerencias y críticas.

** Doctor en Derecho por la Universidad Carlos III de Madrid. Profesor titular de Teoría y Derecho Constitucional e Introducción al Derecho en el Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la UCA. Es autor de los libros *Juez y División de Poderes Hoy* (Ciudad Argentina, 2002) y *Tratado sobre la Delegación Legislativa* en coautoría con Alfonso Santiago (h) (Abaco, 2003). Ha publicado, asimismo, numerosos artículos en revistas especializadas.

individualismo, que retroalimenta una dinámica social de desmembración de los lazos sociales, en la medida en que se dificulta la posibilidad de construcción de capital social. Entre la multiplicidad de causas concurrentes, se mencionaban el elemento cultural que derivaría de los tiempos coloniales, la falta de fuerza del Estado para hacer cumplir las normas, las divisiones internas y la consiguiente dificultad para erigir consensos duraderos. En particular, nos pareció sugerente analizar, en una aproximación culturalista, el esquema cognitivo que se encontraba detrás de la búsqueda de soluciones para nuestros problemas, ello es, en el modo en que construíamos nuestras respuestas y proyectos. Como es bien sabido, en cualquier esquema institucional las soluciones que la sociedad encuentra para sus problemas se concretan en instrumentos normativos tendientes a regir, conducir o transformar la realidad sobre la que actúan, de acuerdo con el diagnóstico que de la misma se haya hecho. Con lo cual, los esquemas institucionales instaurados, nuestras normas de convivencia social y política, tendrían la impronta de un modo de acercarse y conocer la realidad argentina y decidir sobre ella.

Nos encontraríamos así ante un razonamiento en el cual la génesis de nuestras reglas sería uno de los factores explicativos –dentro de un complejo de ellos- que permitiría abordar la situación actual de nuestra cultura política. A esta justificación teórica se sumaba el hecho histórico de que nuestro país se ha ido formando, institucional y culturalmente, a semejanza de diferentes modelos importados que distintos sectores de la sociedad –v.gr: los intelectuales- o toda ella en su conjunto han ido proponiendo o imponiendo[2]. Así, la hipótesis de la

[1] Cf. las conclusiones a las que arribó el Grupo de Investigación del Área Política dentro del Programa "La Deuda Social Argentina", desarrollado en la Universidad Católica Argentina durante 2002 (AA. VV. 2003)

[2] Parece claro, en este sentido, que el problema de la transmisión de formas jurídico-institucionales nos dice más respecto del país receptor que de aquel de donde se la importa (Serrano 1989: 138-141).

posible inadecuación de nuestro esquema normativo, que le impedía ser efectivo en la regulación social, encontraba su correlato en la falta de configuración de un esquema institucional de carácter original a lo largo de nuestra historia. La pregunta de investigación se centraba entonces en tratar de determinar si lo que acabamos de describir como problema podía ser calificado como una característica cultural autóctona, un rasgo de nuestra personalidad colectiva.

Para ello, dentro de los límites que una empresa semejante necesariamente requiere, elegimos bucear en los orígenes de nuestra configuración institucional. Es bien sabido que el recurso a la historia sólo tiene sentido desde el presente, pues desde allí es donde los sucesos pasados encuentran la virtualidad para iluminar nuestra actualidad y, bien leídos, darnos algunas claves interpretativas del mundo que vivimos[3] . Por ello, más que desentrañar las fuentes constitucionales y discutir la conveniencia o no de cada solución adoptada, decidimos buscar los fundamentos teóricos que habían motivado muchas de las decisiones y que podían marcar algunos rasgos del método utilizado para resolver los problemas a los que el país se enfrentaba en su etapa fundacional. Para ello, nada mejor que servirnos de la obra de uno de los más profundos fundadores del régimen institucional, Juan Bautista Alberdi, quien necesariamente debe ser leído en un contrapunto con las ideas de Domingo Faustino Sarmiento, con quien sostuvo una encarnizada disputa respecto, justamente, del modelo adecuado para nuestra normativa constitucional. Sus obras –las de Alberdi en primer plano, las de Sarmiento en sordina- serán las guías que nos permitirán entender el modelo y sus fuentes, pero el objetivo final del proyecto es que a través de estos autores podamos comprender los procesos sociales que motivaron dichas actitudes y delinear el modelo de pensamiento que pareciera haber perdurado en nuestro imaginario.

[3] Dice Jacques Le Goff que *la memoria no busca salvar el pasado más que para servir al presente y al futuro* (citado en Todorov 1998: 7).

Alberdi representa, en este sentido, algo más que una figura descollante: su obra es la realización de un modo de enfrentar la realidad que dice mucho acerca de la identidad argentina. Por esta razón, si bien el estudio de estos autores se impone por su centralidad y relevancia, el proyecto está lejos de ser una empresa monográfica: más bien se presenta como el intento de captar una característica cultural. Por esta razón, si estamos ahora intentando esta aproximación al pensamiento de Juan Bautista Alberdi, no es para acumular un nuevo estudio erudito sobre su obra sino para buscar en sus escritos aquellas notas que nos puedan servir para trazar la genealogía de un trazo cultural y nos ayude a explicarlo. Esta característica condiciona, como es lógico, todo el desarrollo de este trabajo. Así, no buscaremos realizar una visión exhaustiva de todo el pensamiento alberdiano, ni nos detendremos en el análisis de todas sus obras –aunque sí de las más relevantes-, ni haremos un recorrido cronológico que intente situar contextualmente sus distintos opúsculos. Antes bien, nuestra aproximación será la de considerar la obra de Juan Bautista Alberdi como un todo coherente, en la que se propone una determinada solución para los problemas argentinos.

Evidentemente, su obra no está exenta de claroscuros, pero no debemos confundir la modulación de su pensamiento para amoldarlo a una situación especial con un cambio en las bases que lo sostienen. A lo largo de la historia, se lo ha calificado de materialista, liberal, federal, afrancesado y muchas otras cosas más, en sucesivos intentos de reconducir su pensamiento a un esquema unitario. Pero si hay un problema que plantea el pensamiento alberdiano es justamente el de la reconducción a una estructura básica de sus diferentes escritos, realizados muchos de ellos al calor del debate sobre cuestiones políticas particulares y con la brevedad de redacción que esas situaciones suponen. Intentaremos evadirnos de lo que consideramos una actitud reduccionista, tratando de acercarnos a su obra de forma desapasionada, describiendo las opciones que permane-

cen a lo largo de la misma y resaltando las sugerencias que su lectura nos produce para interpretar la historia argentina y nuestro presente. Por esta razón, intentaremos escaparnos de calificaciones terminantes para tratar de descubrir la textura más profunda de su obra.

La obra del pensador tucumano tiene un interés especial, en primer lugar por su innegable influencia en la redacción de la Constitución de 1853 y, además, porque si sostuvimos más arriba que la Argentina se ha ido formando, institucional y culturalmente, a semejanza de diferentes modelos extranjeros, este tema fue un objeto específico de teorización por parte de Alberdi. Criticando la experiencia unitaria que lo había precedido, la dialéctica entre realidad nacional y modelo institucional adquiere en Alberdi una relevancia primordial, ya que el pensador hace un esfuerzo consciente por conciliar ambos extremos. Pero este pensamiento nunca se queda en la instrumentalidad de una mera norma: tanto Alberdi como Sarmiento están intentando sentar las bases de la Nación Argentina y toda su obra se inscribe dentro de este proyecto mayor. En ese contexto, la idea del desierto tendrá una importancia fundamental en todo el pensamiento romántico, porque simbolizará la base desde la cual hay que construir una Nación y ejemplificará, justamente, los límites a los que ésta debe adecuarse. Así como el desierto es un lugar árido, inhóspito, que hay que poblar, al mismo tiempo es un lugar sin límite, materia informe destinada a ser diseñada por un arquitecto. Entendemos entonces que este símbolo es muy rico para comprender parte de las complejas relaciones que se dan entre realidad y modelo en la configuración institucional argentina.

Teniendo en cuenta estas grandes líneas, abordaremos diversos núcleos temáticos que se presentan en las distintas obras que hemos analizado. En primer lugar, trataremos la idea de Nación presente en los escritos de Alberdi y Sarmiento, y las distintas salidas dadas al problema de la identidad argentina, cuestión que ambos enfrentan. Posteriormente, siguiendo la

misma línea argumental veremos cómo se relaciona esa idea de construcción nacional con la imagen del desierto, intentando analizar el papel simbólico que el mismo juega y cuáles son sus consecuencias respecto del modo de encarar el diseño institucional. Como núcleo central del trabajo, abordaremos la tensión entre historicismo y racionalismo que se expone en la obra de Alberdi y las distintas combinaciones que la misma asume en sus distintos escritos, y delinearemos lo que sería una teoría de la Constitución para el tucumano, tomando para ello las distintas conceptualizaciones que surgen de las *Bases*. En íntima relación con estos temas, concluiremos analizando su teoría del trasplante poblacional y veremos los diferentes enfoques respecto de la posición sarmientina al respecto. En este punto, se concentrarán dos modos distintos de enfrentar lo que para ambos era la tarea fundamental: la civilización de la Nación emergente. Por lo tanto, el análisis de las dos posiciones nos permitirá concretar los supuestos más estructurales que habremos ido desarrollando en las partes previas del presente trabajo.

La construcción de la Nación

Una de las características principales del pensamiento de Alberdi es su intelectualismo. En este punto, Alberdi es totalmente concordante con la Generación de 1837, en cuanto sostienen la bandera de la razón que deberá imponerse sobre la anarquía preexistente (Halperín Donghi 1982: 4). Es verdad que es una razón que no pretende, al menos nominalmente, imponerse sobre todo y todos, sino que reconoce el peso de la historia y las condiciones fácticas que la realidad le impone. De allí el historicismo propio del romanticismo que enarbola toda la generación, pero este no opaca el cariz intelectualista que asumen los escritos de Alberdi (1998: 21):

> *La filosofía, pues, que es el uso libre de una razón formada, es el principio de toda nacionalidad, como de toda individualidad. Una nación no es una nación sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen. Recién entonces es civilizada: antes había sido instintiva, espontánea; marchaba sin conocerse, sin saber adónde, cómo, ni por qué. Un pueblo es civilizado únicamente cuando se basta a sí mismo, cuando posee la teoría y la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo. Luego, no es independiente sino cuando es civilizado... Es pues ya tiempo de comenzar la conquista de una conciencia nacional, por la aplicación de nuestra razón naciente a todas las fases de nuestra vida nacional. Que cuando, por este medio, hayamos arribado a la conciencia de lo que es nuestro, y deba quedar, y de lo que es exótico, y deba proscribirse, entonces, sí que habremos dado un inmenso paso de emancipación y desarrollo; porque no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas.* [...] *Es preciso, pues, conquistar una filosofía, para llegar a una nacionalidad. Pero tener una filosofía es tener una razón fuerte y libre; ensanchar la razón nacional es crear la filosofía nacional, y por tanto, la emancipación nacional.*

El intelectualismo alberdiano va a marcar, según surge del párrafo trascripto, una gran cantidad de áreas de su pensamiento, a saber: la idea de Nación, la posición de la clase dirigente, la posibilidad de una democracia plena, la influencia de modelos extranjeros. Es claro que la idea de Nación que sostiene Alberdi es absolutamente intelectual, en cuanto se constituye como una operación de la razón que le permite, a esa misma Nación, ser autoconsciente. Así, frente a teorías posteriores como la de Renán, que pondrá la esencia de la Nación en un elemento cultural -como es la voluntad de permanecer unidos[4] -, Alberdi va a fundamentar su existencia en un acto

eminentemente intelectual. Y ello lo lleva, necesariamente, a destacar su propio posicionamiento social, pues va a ser la clase dirigente a la que él pertenece, los intelectuales, la que podrá realizar dicha operación y luego derramarla al resto del pueblo. Pero esa clase no realizará dicha operación en tanto tal clase, sino en cuanto expositora de la verdadera naturaleza de las cosas. Como dirá en el Prólogo a las *Bases*: *Hay siempre una hora dada en que la palabra humana se hace carne. Cuando ha sonado esa hora, el que propone la palabra, orador o escritor, hace la ley. La ley no es suya en ese caso; es la obra de las cosas. Pero esa es la ley durable, porque es la ley verdadera* (Alberdi 1969: 165)[5] .

Como el *Tadeo Isidoro Cruz* cuya biografía nos contara Borges en *El Aleph*, Alberdi y Sarmiento asumieron ser los que encarnarían el momento en que la Nación se descubriría a sí misma[6] . Y su papel, según ellos lo interpretaron, era absolutamente necesario porque existió un hecho histórico que transformó de modo radical la realidad: la Revolución de Mayo. Porque *nuestros padres nos dieron una independencia material: a nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización propia, la conquista del genio americano. Dos cadenas nos ataban a Europa: una material que tronó; otra inteligente que vive aún.*

[4] *La esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas*. Renán descarta las explicaciones basadas en motivos biológicos, de raza, dinásticos, de lengua y ensaya una definición de la Nación como un objeto cultural, que debe construirse cotidianamente. Para Renán, la Nación es *un alma, un principio espiritual* y hay dos cosas que la componen: la posesión en común de un rico legado de recuerdos y el consentimiento actual de vivir juntos (Renán 1983).

[5] Será posteriormente Max Weber el que sentará las bases para un análisis de la idea de Nación desde las posiciones de poder que los distintos grupos sociales asumen y de los discursos que, consecuentemente, encarnan (Weber 1991: 678). En la actualidad, la Nación, para B. Anderson (1993: 21), es *un artefacto cultural de una clase particular*.

[6] *Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es* (Borges 1998: 65).

Nuestros padres rompieron la una por la espada; nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista deberá consumar nuestra emancipación (Alberdi 1998: 23). La revolución americana, en este sentido, no es más que una faz de las revoluciones europeas, es decir que no fue producida por causas endógenas al continente sino que fue importada desde fuera (Terán 1988: 16 y ss.). Y es esta dislocación en los procesos lo que deberá llenar el pensamiento nacional, según Alberdi, para que las ideas se adecuen a una realidad ya existente (Shumway 1993: 20; Guerra 1998: 132 y ss.).

En esta Nación como idea, que Alberdi va a tratar de construir, se encuentra una de las características diferenciales del proceso argentino respecto de las otras naciones latinoamericanas[7] , pero la paradoja está en el hecho de que al reconocer esa obra su fecha de nacimiento en la Revolución de Mayo, ese pensamiento va a tender más a crear que a recrear lo existente, va a inventar un sentido más que a dotar de significado una historia vivida y experimentada. En la idea alberdiana de la Nación que se constituye a partir de la autoconciencia generada por los intelectuales que en el momento adecuado toman la voz de la naturaleza, va a estar la clave de bóveda para entender toda la arquitectura de su pensamiento. Y a partir de ella va a edificar su proyecto, con una filiación bien definida:

> *Recordemos que la patria no es el suelo. Tenemos suelo desde hace tres siglos y sólo tenemos patria desde 1810. La patria es la libertad, es el orden, la riqueza, la civilización*

[7] En palabras de Halperín Donghi (1982: 7-8): *La excepcionalidad argentina radica en que sólo allí iba a parecer realizada una aspiración muy compartida y constantemente frustada en el resto de Hispanoamérica: el progreso argentino es la encarnación en el cuerpo de la nación de lo que comenzó por ser un proyecto formulado en los escritos de algunos argentinos cuya única arma política era su superior clarividencia. No es sorprendente no hallar paralelo fuera de la Argentina al debate en que Sarmiento y Alberdi, esgrimiendo sus pasadas publicaciones; se disputan la paternidad de la etapa de historia que se abre en 1852.*

> *organizadas en el suelo nativo, bajo su enseña y en su nombre. Pues bien: esto se nos ha traído por la Europa; es decir, la Europa nos ha traído la noción del orden, la ciencia de la libertad, el arte de la riqueza, los principios de la civilización cristiana. La Europa, pues, nos ha traído la patria, si agregamos que nos trajo hasta la población que constituye el personal y el cuerpo de la patria* (Alberdi 1969: 248).

En una línea semejante argumentará el Sarmiento del *Facundo*. La reconstrucción de la historia y de la realidad nacional, y consiguientemente la definición de su identidad, se ven allí a partir de la dicotomía "Civilización o barbarie", esquema bipolar que permanecerá presente en planteos como el de "ciudad-campo" –donde la ciudad era la civilización europea, la antípoda del criollismo[8] -. Sarmiento va a plantear la idea de transfigurar la naturaleza dada, tarea reservada a la civilización, que vive en las ciudades y cuya mediatez respecto a la realidad le permite transformarla. En su concepción, la cultura renovadora viene de Europa y se aplica sobre ese gran desierto que es la Argentina, ya que en la visión del sanjuanino *el mal que aqueja a la República Argentina es la extensión* (Sarmiento 2002: 59). Pero estando Alberdi y Sarmiento de acuerdo en los males que sufría el país, el método utilizado fue radicalmente diferente. Así, mientras el futuro presidente va a expresar el gran problema de la fundación nacional a través de una creación literaria, usando la dicotomía más perdurable de nuestra historia, Alberdi se va a decantar por el pensamiento abstracto de la filosofía (Terán 1996: 10-11).

[8] Idea que le valdrá la crítica de Alberdi, quien, extremando los argumentos, dirá: *En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que esta: 1º el indígena, es decir el salvaje; 2º el europeo, es decir nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas). No hay otra división del hombre americano: La división en hombres de la ciudad y hombres de la campaña es falsa* (Bases, 241).

Es decir que, si bien hay una coincidencia en los fines civilizatorios, entre Alberdi y Sarmiento hay una distinta visión de la realidad existente: Sarmiento, a pesar de las críticas muchas veces feroces a lo existente, le da entidad a esa realidad y avizora la posibilidad de su transformación. Alberdi, en cambio, la toma como un dato que no puede dejar de reconocer pero que al mismo tiempo quiere transformar de raíz. Por ello, a pesar de encarnar un ideario común, Sarmiento utiliza los elementos disponibles para su análisis de la realidad y con ello define la argentinidad entonces presente, le da existencia con su creación literaria, dando a luz lo que en palabras de Josefina Ludmer (1988: 22, citado en Sorensen 1998: 28) sería *la primera catedral de la cultura argentina.* El *Facundo* asume así la categoría de un acto verdaderamente preformativo, que explica la permanencia en la historia argentina de su dicotomía estructurante. Y es que, como dice J. P. Feinmann (1996: 247-249),

> *Sarmiento fue un gran escritor. Y no lo fue porque haya "escrito bien" (pues no creemos que los valores estéticos de una obra justifiquen sus iniquidades políticas), sino porque fue un escritor profundamente argentino y americano. Y lo fue porque advirtió, a pesar de su ciega pasión por lo europeo, que la gran tarea de una literatura nacional (y más aún, de una nación surgente) no podía sino ser la expresión, que es descubrimiento, de la patria y de los hombres que apasionadamente la habitan;* [...] *porque aunque despreció al gaucho, aunque lo hundió en la naturaleza para justificar su exterminio, al hacerlo lo reintegró a su paisaje, a sus costumbres y a su secreto conocimiento del universo telúrico; porque aunque afirmó avergonzarse de lo americano, de toda la barbarie y el salvajismo que creyó ver en su tierra, es la biografía de Facundo y no la de Rivadavia la que escribe y no solamente por motivos políticos, sino también porque comprendió y dijo que Quiroga*

> *fue la figura más americana de la revolución* [...] *Queda así planteada la más enorme, quizás la única contradicción que produce Facundo: su proyecto político –su intolerable vocación de coloniaje- y su profunda, a veces indeliberada, autenticidad nacional.*

Queda así expuesto uno de los aspectos diferenciales entre ambos pensadores: la capacidad de crear imágenes perdurables que vayan más allá de la implementación concreta de los modelos ideados. Si bien pertenecían a la misma generación, el intelectualismo de Alberdi lo hizo reconducirse siempre a un esquema rígido de fines y medios, de gran valor para la arquitectura institucional, pero de escasa significación mítica[9]. Sarmiento, expresión cabal del romanticismo de la Generación del '37, va a generar símbolos culturales estructurantes a los que van a recurrir los pensadores posteriores, como Lugones, en su intento de redefinir el ser nacional ante el caudal inmigratorio de las primeras décadas del siglo XX[10]. Alberdi, por su parte, al no encontrar una base real sobre la cual asentar "su" nación utilizará los instrumentos que le proveerá el centro productor de ideas y civilización: Europa y, en particular, Francia. Esta operación intelectual se basará en un diagnóstico de la realidad en la que la figura del desierto asume una función definitoria.

El desierto y sus habitantes

Es indudable que en el Estado occidental moderno, el territorio posee un significado moral, político y ontológico sin precedentes en las culturas premodernas o no occidentales. Así, aquél se constituye como una institución territorialmente basada, socialmente abstracta, impersonal, soberana y autó-

[9] Sobre el esquema de fines y medios en Alberdi, vid. Galletti 1976: 4-12.

noma que goza de la autoridad de hablar en nombre de la sociedad como un todo y mantener un orden basado en la ley. Para las teorías de la nación o "nacionalistas", este Estado debía constituirse además como una nación, es decir, adecuarse a los límites de esa comunidad cultural y lingüísticamente homogénea, que forma un grupo social fácilmente distinguible y solidariamente autoconsciente y unido entre sí por sentimientos familiares y fuertemente ligados a una patria territorial específica[11] . En otras palabras, mientras la idea de Estado remite al proceso de racionalización de la organización territorial de las unidades políticas, la Nación tiene un contenido cultural que implica al primero pero al mismo tiempo lo trasciende. En el caso de nuestros autores, mientras Sarmiento ponía algunas de las bases para dotar de sentido a la Nación surgente, Alberdi se concentraba en la construcción del Estado que debía servirle de asiento.

[10] Sarmiento va a ser releído por Leopoldo Lugones, que escribe su biografía en 1911, década en la que comienza a repetirse la pregunta por el ser nacional. Ante el aluvión inmigratorio, los intelectuales comienzan a reelaborar la identidad argentina y lo hacen desde lugares diversos. Uno de ellos es la revisión de las ideas de Sarmiento, a partir de la dicotomía entre materia y espíritu. Para Lugones (1960: 124) *la civilización es cuestión de ideas. El hombre civilizado necesita más ideas que pan; porque en el estado de civilización, las ideas suministran pan, pero nunca el pan produce ideas. La doctrina de Sarmiento, muchas veces contradicha por él mismo, como vamos a verlo, consiste en eso*. Por eso, en la opinión de Lugones, Sarmiento es un hombre fundacional de la Argentina porque, junto con José Hernández, *son los únicos autores que han empleado elementos exclusivamente argentinos, y de aquí su indestructible originalidad* (1960: 151). Basándose en los elementos que Sarmiento le proporciona hará una lectura paradojal de su obra, que lo llevará a invertir la dicotomía "civilización-barbarie". Si antes la primera se hallaba en la ciudad y la otra en el campo, ante la visión de la urbe repleta de la masa inmigratoria, se busca la autenticidad nacional en la vida rural. Y así, Lugones construye un gaucho espiritual, cantor, "El Payador". Consecuentemente con esta imagen se articula la pregunta por el ser nacional y la creación de una cultura que dé cuenta de ello, que articule la unidad nacional (Lugones 1984: 355 y ss.).

[11] En estas apreciaciones, seguimos el trabajo de B. Parekh (2001: 96-100).

Por esta razón las caracterizaciones territoriales que uno y otro harán respecto de la figura del desierto deben ser leídas a través de este prisma interpretativo. Y es así que Alberdi va a marcar el obstáculo del desierto para la constitución de la nación argentina: *Con un millón escaso de habitantes por toda población en un territorio de doscientas mil leguas, no tiene de nación la República Argentina sino el nombre y el territorio. Su distancia de la Europa le vale el ser reconocida nación independiente* (Alberdi 1969: 295). Resulta evidente, de los elementos tomados en consideración por Alberdi –población y territorio-, que se está refiriendo al Estado argentino más que a la Nación tal como la hemos definido en el párrafo anterior. Su descripción del desierto argentino tiene una materialidad geográfica y la solución del problema que representa pasa, forzosamente, por la necesidad de habitantes y de vías de comunicación que conecten las distintas unidades poblacionales. En este sentido, para el Alberdi de las *Bases,* el desierto es un hecho físico que explica la falta de consistencia del Estado argentino. De allí que deje de lado las dicotomías sarmientinas, para proponer otras basadas en ese criterio material[12] .

Pero el desierto, al ser un dato de la realidad, requiere mecanismos de apropiación y reconducción a la prosperidad económica. Así, *la constitución debe ser hecha para poblar el suelo solitario del país de nuevos habitantes y para alterar y modificar la condición de la población actual* (Alberdi 1969: 407). Esta declaración de Alberdi tiene dos presupuestos: el primero es el ya referido de la limitante territorial, el segundo se refiere a la visión crítica de la población existente. En efecto, no sólo

[12] *La única subdivisión que admite el hombre americano español, es en hombre del litoral y hombre de tierra adentro o mediterráneo. Esta división es real y profunda. El primero es fruto de la acción civilizadora de la Europa de este siglo, que se ejerce por el comercio y la inmigración en los pueblos de la costa. El otro es obra de la Europa del siglo XVI, de la Europa del tiempo de la conquista que se conserva intacto como en un recipiente, en los pueblos interiores de nuestro continente, donde lo colocó la España con el objeto de que se conservasen así* (Alberdi 1969: 243-244).

hacen falta nuevos habitantes para poblar el desierto, sino para cambiar el elemento humano que está hoy en día habitándolo. Porque como ya dijo antes, lo valioso que hay en nuestro suelo es consecuencia de un trasplante europeo:

> *Nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América, cráneo, sangre, color, todo es de fuera* [...] *A no ser por la Europa, hoy la América estaría adorando al sol, los árboles, las bestias, quemando hombres en sacrificio, y no conocería el matrimonio* (Alberdi 1969: 241).

Así, *el tipo de nuestro hombre sudamericano debe ser el hombre formado para vencer al grande y agobiante enemigo de nuestro progreso: el desierto, el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente* (Alberdi 1969: 235). Como ese hombre hoy día no se encuentra y tampoco pueden transformarse los existentes mediante la educación[13] , Alberdi va a proponer la Constitución como un contrato comercial para el desierto, por medio del cual deberán ser atraídos los inmigrantes adecuados (Alberdi 1969: 220). Por ello, pese a su enunciación del desierto como un ámbito material a ser llenado de la misma forma, la imagen desértica será también la de un vacío cultural que sólo podrá ser completado por la acción externa. Afirmación, plenamente concordante con su elitismo intelectualista, a partir de la cual Alberdi, como dice Terán (1996: 31), *desnuda su sospecha de que en la geografía patria el lugar del soberano estaba tan desierto como la pampa.*

El *Facundo* de Sarmiento va a señalar, como mencionamos en el punto anterior, que el gran problema del país es su ex-

[13] *Haced pasad el "roto", el "gaucho", el "cholo", unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción, en cien años no haréis de él un obrero inglés, que trabaja, consume, vive digna y confortablemente* (Alberdi 1969: 252).

tensión, que ha creado un tipo particular de hombre y de régimen político[14] . O sea que va ser la determinación que el territorio impone la que va a estar en el centro de la argumentación sarmientina. Porque lo que "civilización o barbarie" quiere expresar es, más que el acto material de apropiación del desierto, la lucha entre una civilización venida de Europa y una realidad que se ha creado condicionada por el páramo. Ahora bien, ya desde su misma enunciación, la dicotomía expresa la coexistencia de esas dos realidades[15] y enuncia el programa civilizador: el triunfo de la primera sobre la segunda, que implica la transformación de los efectos del desierto. Esta campaña implicará actores diferentes a los existentes, es decir que, al igual que en Alberdi, se necesitará un elemento rectificador traído de fuera. Y ello es así porque en la oposición entre naturaleza y espíritu que estructura su pensamiento, Sarmiento hará entrar al gaucho dentro de la primera categoría y, por lo tanto, no tendrá capacidad de transformar esa realidad en la que se halla inmerso (Feinmann 1996: 224-229)[16] . Así,

> *la naturaleza es en el Facundo la imagen del desierto, la Pampa, el vacío sin límites, el espacio inmenso que produce un hombre a su medida, que no puede independizarse de ella, que no puede establecer la mediación de la cultura que instituya un dominio "civilizado" sobre su indefinición, sobre su amorfa "barbarie"* [...] *La corporización de la*

[14] *En Facundo Quiroga no veo un caudillo simplemente, sino una manifestación de la vida argentina tal como la han hecho la colonización y las peculiaridades del terreno, a lo cual creo necesario consagrar una seria atención...* (Sarmiento 2002: 53).

[15] *En la República Argentina se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas* (Sarmiento 2002: 89).

> *naturaleza sarmientina en la pampa y el desierto asume simultáneamente dos caras aparentemente paradójicas: por un lado, la operación que instaura a la naturaleza como eje y germen fundacional de una "literatura nacional", lo que configura estéticamente una primer forma de apropiación territorial; y por otro, la operación que construye un aparato ideológico discursivo que funciona como un modelo que hace de la naturaleza el factor clave para interpretarla como frontera de "barbarie" que encadena la patria a los "lastres del pasado" y del que hay que "liberarla" mediante una maniobra de apropiación y conquista política* (Moyano 2003: 4).

Esta construcción literaria que va a intentar hacer Sarmiento encuentra su eco contemporáneo en las teorías posmodernas que ven al discurso sobre la Nación como un "relato" necesariamente ambivalente (Bhabha 2002: 176). Porque las grandes preguntas que están implícitas en las obras que analizamos (*¿Cómo ser fiel al paisaje que la cultura busca transformar y ocupar al mismo tiempo? ¿No implica la representación de la*

[16] Nótese el contrapunto que se produce entre las teorías de Alberdi y Sarmiento y otras teorías latinoaméricanas posteriores, como la de Martí y Mariátegui, donde hay un intento explícito de recuperar los elementos poblacionales autóctonos. Para Martí, *no hay batalla entre la civilización y la barbarie sino entre la falsa erudición y la naturaleza*, ya que América, *ha de salvarse con sus indios*, siendo fiel a su origen y mirando de frente a un destino común. La salida, pues, está en la creación: *Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación*. José Carlos Mariátegui, por su parte, piensa la nación como nación indígena. El régimen colonial es aquel que desorganizó la nación inca y no la sustituyó por ninguna otra. La cuestión nacional se formula en términos de reforma agraria y entrega de las tierras a las comunidades. Esta forma de pensar de Mariátegui hunde sus raíces en la realidad peruana, donde cuatro quintos de la población es indígena y significa pensar esa realidad desde los sujetos que componen la Nación y construirla culturalmente a partir de ese hecho (Mariátegui 1999).

naturaleza la inevitable recuperación de aquellos aspectos de la nacionalidad que se querían ver transformados o eliminados? ¿Cómo nombrar un espacio que no se sabe ni siquiera que cosa es, Nación, barbarie, futuro o pasado? [Fernández Bravo 1994: 40]), van a tener su inmediato correlato en el diseño de Nación que van a intentar nuestros pensadores. De esta forma, el intento de dar una solución literaria por parte de Sarmiento, será correspondido por la creación constitucional alberdiana, marcada por la búsqueda de una originalidad que *es la única a la que se puede aspirar sin inmodestia ni pretensión* (Alberdi 1969: 187).

Racionalismo e historicismo

La originalidad institucional que Alberdi busca para nuestro país va a hundir sus raíces en un marco teórico que asume, bajo formas diferenciadas, toda la Generación del '37. Nos referimos al historicismo, introducido en el Río de la Plata principalmente por las obras de Lerminier y Leroux[17] , que es la base del pensamiento desarrollado en el *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*. Ello ha marcado muchas de las interpretaciones que se han hecho de su obra, al partir de la letra de su pensamiento teórico y de la necesidad de tomar en cuenta las raíces históricas y, con posterioridad, comprobar que al momento de idear las instituciones, nuestro estadista toma modelos de distintos países y los adapta a los problemas que él ve en nuestra realidad. Así, se ha trazado una línea de coherencia absoluta entre los fundamentos teóricos de Alberdi y sus construcciones prácticas. Creemos que esta relación es, sin dudas, más compleja de lo que resulta de un análisis superficial y para clarificarla iremos desgranando algunas de las tesis que propone en sus obras principales.

[17] Sobre el período de formación intelectual de Alberdi, cf. Mayer, 1973: 151-231.

El *"Fragmento"*

El análisis del *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* nos permite introducirnos al pensamiento del Alberdi joven, donde desarrolla varias líneas teóricas que marcarán su producción intelectual posterior. En este sentido, es necesario tener en cuenta que esta es una obra eminentemente teórica de Juan Bautista Alberdi, sin un intento de aplicación práctica inmediata de las doctrinas que sostiene, lo cual le permite trasladar la recepción de algunas de las ideas que ha ido estudiando, de un modo que escapa al eclecticismo y las mayores incongruencias a que lo obligarán los fines que intentará obtener a través de sus escritos posteriores. La característica de ser una obra teórica reviste mucha importancia, porque muchas de las afirmaciones que se sostienen en ella van a ser desmentidas o, al menos moduladas, en la búsqueda de soluciones prácticas a problemas concretos en otras de sus obras. Así, se debe tener cuidado de las interpretaciones del pensamiento de Alberdi que hacen uso de algunas de las muchas declaraciones teóricas que pueblan esta obra, porque si bien ellas no carecen de importancia deben ser leídas contextualmente. En concreto, y como veremos luego con mayor detenimiento, esta obra fue la que le valió a Alberdi la calificación de "historicista", a través de la recepción del pensamiento de Lerminier, quien a su vez receptó en Francia a Federico Carlos de Savigny.

> *¿Qué nos deja percibir ya la luz naciente de nuestra inteligencia respecto de la estructura actual de nuestra sociedad? Que sus elementos, mal conocidos hasta hoy, no tienen una forma propia y adecuada. Que ya es tiempo de estudiar su naturaleza filosófica y vestirlos de formas originales y americanas. Que la industria, la filosofía, el arte, la política, la lengua, las costumbres, todos los elementos de civilización, conocidos una vez en su naturaleza abso-*

> *luta, comiencen a tomar francamente la forma más propia que las condiciones del suelo y de la época les brindan. Depuremos nuestro espíritu de todo color postizo, de todo traje prestado, de toda parodia, de todo servilismo. Gobernémonos, pensemos, escribamos y procedamos en todo, no a imitación de pueblo ninguno de la tierra, sea cual fuere su rango, sino exclusivamente como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu humano con las individuales de nuestra condición nacional* (Alberdi 1998: 22).

Es decir que Alberdi sostenía, como ya señalamos con anterioridad, la necesidad de crear una filosofía nacional que buscara las verdades sociales acomodadas a las conveniencias del propio país (López 1976: 25). Sin embargo, también hacíamos notar cómo el pensador tucumano tenía un sesgo claramente intelectualista, lo cual lo llevará a fundamentar la legitimidad de la dominación en el factor especulativo y con ello justificar el papel que él mismo y su generación se atribuyen (Halperín Donghi 1982: 17). Al mismo tiempo, su análisis de la situación vigente en el país lo va a llevar a considerar como nulas las posibilidades del resto del pueblo de acceder al poder y sostendrá a continuación la imposibilidad de un proceso democrático pleno, en la medida de la falta de civilización que asola al pueblo argentino.

> *La soberanía, pues, pertenece a la inteligencia. El pueblo es soberano cuando es inteligente. De modo que el progreso representativo es paralelo al progreso inteligente. De modo que la forma de gobierno es una cosa normal, un resultado fatal de la respectiva situación moral e intelectual de un pueblo.* [...] *Hay, en la vida de los pueblos, edad teocrática, edad feudal, edad despótica, edad monárquica, edad aristocrática y, por fin, edad democrática* (Alberdi 1998: 25-26).

Estas notas del pensamiento alberdiano van a continuar presentes en toda su obra, pero la característica que nos interesa destacar en este trabajo inicial es la convicción del pensador de que el trabajo por delante es lento, inmenso, costoso. Ello lo hace expresar que *debemos sembrar para nuestros nietos* (Alberdi 1998: 27), ya que *los pueblos, como los hombres, no tienen alas; hacen sus jornadas a pie, y paso a paso* (Alberdi 1998: 39). Este pensamiento, pues, es enteramente coherente con el historicismo sostenido pues son el lento trabajo del tiempo, el asentamiento de las costumbres, la conciencia de la propia realidad, los que permitirán el desarrollo de este pueblo. Y es justamente esta línea argumentativa la que lo hace sostener la necesidad de un modelo absolutamente original para la nación emergente, donde *es llamada la juventud a investigar la ley y la forma nacional del desarrollo de estos elementos de nuestra vida americana, sin plagio, sin imitación, y únicamente en el íntimo y profundo estudio de nuestros hombres y de nuestras cosas* (Alberdi 1998: 28). En estos pensamientos se fundamentará su aceptación, tan criticada, de la figura de Rosas, en quien encuentra valioso su rechazo a las teorías exóticas y el apoyo popular del que goza. Así afirma, que *la plenitud de un poder popular es un síntoma irrecusable de su legitimidad* (Alberdi 1998: 30), afirmación que pareciera contradecirse con el credo intelectualista antes sostenido.

Y es que en Alberdi, ya desde esta primera obra de juventud, se encuentra la tensión entre un historicismo que tiende a reconocer las particularidades nacionales, la historia propia y la realidad de las fuerzas políticas actuantes, y un intelectualismo que haría residir en las capas más ilustradas de la sociedad el poder legítimo y que la evolución de la Nación debiera hacer descender a todos sus habitantes. Esta tensión se nota en su defensa de Rosas, porque el rescate de su figura supone un quiebre con esa función que la Generación de 1837 se reservaba para así y por ello es duramente criticado, aún cuando él mismo da elementos para la defensa de la

postura intelectualista. El problema que encontraremos en el pensamiento de Alberdi es que él maneja una legitimidad fáctica, otorgada por el pueblo, y una legitimidad normativa que sólo puede emanar de la razón. Él va a evadir la atribución de la segunda al pueblo y eso es lo que le va a impedir que la fuerza de la realidad se imponga también como regla de la convivencia, negándole fuerza legislativa a la voluntad popular y valor normativo a la historia que él mismo ve como determinante. Por lo tanto, esta tensión inicial, desde el vamos, se va inclinando hacia el lado de la razón, si bien el elemento historicista va a estar siempre presente. He aquí, por lo tanto, la complejidad pero también la riqueza del pensamiento institucional alberdiano, características que no deben llevarnos, por lo tanto, a clasificación conceptuales demasiado rotundas.

En el corazón del proyecto inicial alberdiano, si bien se halla la tensión mencionada, está el deseo de recuperar una tradición popular que alejara a la Generación del '37 de la pedantería unitaria de políticos como Rivadavia[18]. En sus propias palabras:

> *Respetemos al pueblo, venerémoslo: interroguemos sus exigencias, y no procedamos sino con arreglo a sus respuestas. No lo profanemos tomando por él lo que no es él. El pueblo no es una clase, un gremio, un círculo: es todas las clases, todos los círculos, todos los roles* [...] *Respetemos a la pobre mayoría; es nuestra hermana: aunque inculta y joven, pero vigorosa y fuerte. Respetemos su inocente ignorancia y partamos con ella nuestra odiosa superioridad*

[18] Nos dice al respecto José Luis Romero (1956: 140-141): *La generación de 1837 se consideraba sucesora de los ideales de Mayo, pero repudiaba del unitarismo los medios puestos en práctica para hacer triunfar sus concepciones; los veía esterilizados por su ciega adhesión a los principios, y su incapacidad para adaptarlos a las necesidades reales; lo veía incapaz para afrontar la transformación de la realidad social argentina...*

> *mental* [...] *No debiera extrañarse que las masas incultas cobraran ojeriza contra una civilización de la que no habían merecido sino un tratamiento cáustico y hostil. Una civilización más verdadera y más patriota, habría debido disfrazarse más urbanamente del ropaje del atraso, para la completa eficacia de un catequismo honorable. Hoy, pues, es tiempo de terminar este triste divorcio entre la civilización y la fuerza. Ya el poder, las masas, la nación, podrán abrir una franca acogida a la joven generación, que parece caracterizada por una reflexiva y profunda obsecuencia a los poderes consagrados por el pueblo...* (Alberdi 1998: 42-43).

Sin embargo, esta sentida necesidad, expresada en términos propios del romanticismo de su generación, va a encontrarse con dificultades teóricas que Alberdi, a nuestro entender, no va a poder solucionar. En efecto, esta vuelta a la realidad nacional contraria al unitarismo precedente y basado en las últimas novedades teóricas afincadas en el continente europeo, va a resultar la expresión más cabal de lo que el mismo ilustre tucumano trató de evitar. Nos explicamos: las teorías que Alberdi toma de Lerminier e, indirectamente, de Savigny propugnan la no imposición de modelos foráneos; antes bien, dentro del tinte historicista que las impregna, valoran el lento desarrollo institucional que el paso del tiempo ha ido decantando. Pero estas teorías, aplicadas por Alberdi, desembocan en una situación paradojal: la aplicación de un ideario que buscará la creación de una filosofía nacional que no surge de las propias necesidades locales sino, justamente, de las imposiciones teóricas de la doctrina importada. En otras palabras, Alberdi importa una teoría que nos dice que no debemos importar teorías, sino crear las nuestras propias[19] . No es de ex-

[19] *Lo cual no significa otra cosa, y perdónesenos esta nueva paradoja, que, en el plano de la vida cultural del país, la más nacional de las críticas antieuropeístas reconoce influencia europea...* (Chiaramonte 1982: 11).

trañar, por lo tanto, que la tensión antes mencionada vaya decantando, lentamente, a favor del modelo extranjero, expresión de la razón civilizada, dejando de lado el esquema fomentado por la vertiente historicista.

La operación que viene a realizar nuestro autor para dar cuenta de la tensión entre modelo importado y realidad nacional, entre historia y razón, ancla sus fundamentos en un hecho histórico que para él va a ser definitivo y definitorio: la Revolución de Mayo. En efecto, para él este suceso supuso un corte radical con España y, consecuentemente, la necesidad de una nueva identidad. Pero, como es evidente, ello resulta en una modificación sustancial del molde conceptual que los autores citados por Alberdi tuvieron en cuenta al formular sus teorías, que embebían su razonamiento en la riqueza de su pasado histórico. Nuestro autor, antes que con esa realidad, se va a encontrar con que *nosotros no tenemos historia, somos de ayer, nuestra sociedad recién es un embrión, un bosquejo...* (Alberdi 1998: 55). Y por eso, va a tener que importar una tradición, la francesa. Es decir que, a pesar de su declarado historicismo, va a dejar de lado la historia haciendo una operación argumentativa por la cual dirá que, a pesar de las apariencias, los elementos válidos de nuestra tradición provienen de Francia:

> *Nosotros hemos tenido dos existencias en el mundo, una colonial, otra republicana. La primera nos la dio España; la segunda, Francia. El día que dejamos de ser colonos, acabó nuestro parentesco con España: desde la República, somos hijos de Francia. Cambiamos la autoridad española por la autoridad francesa el día que cambiamos la esclavitud por la libertad. A España le debemos cadenas, a Francia libertades. Para los que están en los íntimos orígenes históricos de nuestra regeneración, nuestras instituciones democráticas no son sino una parte de la historia de las ideas francesas. El pensamiento francés envuelve y penetra toda nuestra vida republicana. De este modo, ¡cómo no*

hemos de preferir las nobles y grandes analogías de la inteligencia francesa! (Alberdi 1998: 45).

Las *"Bases"*

Las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* va a ser, por excelencia, la obra de acción de Alberdi, donde va a aplicar, al calor del momento institucional motivado por la caída de Rosas, todas sus doctrinas anteriores (Mayer 1969: 25). Por ello, si bien es *libro de acción, escrito velozmente* también está *pensado con reposo*, como dice en el prólogo a la tercera edición. Y es precisamente esta característica la que va a hacer que Alberdi deje de lado su "idealismo" juvenil, que de modo optimista confiaba en la evolución de raíces nacionales[20] . Ahora, la intervención racional se va a imponer sobre ese modelo historicista antes pregonado y lo hará sobre las mismas estructuras que él sentó en sus obras anteriores. Es decir que, claramente, hay una línea de continuidad en el pensamiento alberdiano pero ella no impide que morigere de tal modo el marco teórico que antes había desarrollado y que, prácticamente, quede como un fundamento que sus propias soluciones prácticas se ocupan de desdibujar. Pero, ¿dónde está la clave de este cambio de rumbo?

Alberdi, que ha sido un atento observador de la realidad argentina bajo el gobierno de Rosas, empieza a buscar una aceleración de los tiempos. Si antes preveía que el proceso de formación sería necesariamente lento y trabajoso, ahora buscará atajos que le permitan lograr los fines civilizatorios buscados. Y lo hará a partir de las concepciones que hemos ido apuntan-

[20] Es necesario aclarar que el uso de la palabra "idealista" en el texto se refiere al significado vulgar de la palabra, en cuanto a optimismo, posibilidad de que las cosas evolucionen de modo favorable, pero no a su relación con el movimiento filosófico liderado por Hegel (como sí lo hace Feinmann 1996: 132-135). En contra de la opinión sostenida en el texto, vid. Thonis 2001: 27.

do, donde el desierto debe ser poblado, el país construido desde esa nada que lo atormenta y los habitantes reemplazados o transformados por la acción de la inmigración europea[21]. Y ello es así porque Alberdi fue un historicista en un país sin historia, al menos sin una historia que a él pareciera digna de ser recuperada. Por eso Terán podrá decir que al tomar esa postura, Alberdi (1996: 16) *termina de construir la paradoja entre su voluntad de romanticismo por un lado y la inexistencia de una tradición autóctona por el otro*. Y esta paradoja encontrará su punto de inflexión en su doctrina de la originalidad constitucional, que morigera las posturas más terminantes sostenidas en el *Fragmento*[22]:

> *Si la imitación no es por sí sola una razón, tampoco hay razón para huir de ella cuando concurre motivo de seguirla. No porque los romanos y los franceses tengan en su derecho civil un contrato de venta, lo hemos de borrar del nuestro a fuer de originales. Hay una autonomía de los Estados, como hay una anatomía de los cuerpos vivientes que reconoce leyes y modos de ser universales* (Alberdi 1969: 322).
>
> *La aplicación de esta fórmula a nuestro país, no es un expediente artificioso para escamotear la soberanía provincial. Yo califico de inhábil todo artificio dirigido a fascinar la sagacidad del espíritu provincial, y una constitución pér-*

[21] *Si es verdad que la actual población de Sud América no es apropiada para la libertad y para la industria, se sigue de ello que las ciudades menos pobladas de esa gente, es decir, las más nuevas, son las más capaces de aprender y realizar el nuevo sistema de gobierno, como el niño ignorante aprende idiomas con más facilidad que el sabio octogenario. La República debe crear a su imagen las nuevas ciudades, como el sistema colonial hizo con las viejas para sus miras. Luego el primer deber, la primera necesidad del nuevo régimen de la República Argentina, antes colonia monarquista de España, es colocar la iniciativa de su nueva organización fuera del centro en que estuvo por siglos la iniciativa orgánica del régimen colonial* (Alberdi 1969: 380).

[22] Vid. Alberdi 1998: 28.

> *fida y falaz lleva siempre el germen de muerte en sus entrañas. Es la adopción leal y sincera de una solución, que los antecedentes del país hacen inevitable y única. Tampoco será plagio ni copia servil de una forma exótica. Deja de ser exótica desde que es aplicable a la organización del gobierno argentino; y no será copia servil, desde que se aplique con las modificaciones exigidas por la manera de ser especial del país, a cuyas variaciones se presta esta fórmula como todas las fórmulas de gobierno* (Alberdi 1969: 346).

Nuestro autor nos plantea aquí una multiplicidad de temas sugerentes: frente al originalismo autóctono sitúa unas leyes y modos de ser universales que, por supuesto, han encontrado su más acabado desarrollo en Europa; frente a la copia servil coloca una adopción inteligente; y, más sutilmente, frente a un esencialismo constitucional empuña la instrumentalidad de las formas. Para Alberdi, *la historia argentina es un modo nuevo de la historia universal* (Alberini 1994: 43) y allí se encuentra la tensión entre lo autóctono y lo importado, entre las particularidades históricas y la asunción de los principios universales. No debemos olvidar, en este sentido, que *las naciones americanas se hallan, en el momento de su independencia ante la cultura europea, de la cual se separan, subsistiendo en los países metropolitanos, y conservando ante ellas todo el peso de una tradición secular. Así, las naciones americanas no pueden dejar de recurrir constantemente a la cultura europea en busca de elementos para sus instituciones en formación, elementos que, pese a todo lo que pueda afirmarse románticamente, sólo en parte muy pequeña se podían hallar en cada región del continente* (Chiaramonte 1982: 13).

Alberdi es plenamente consciente de esta situación, a partir del estudio realista que ha hecho de la situación argentina (Romero 1956: 143 y ss.), y por ello sabe bien lo que resulta utópico tratar de implementar:

> *A fuerza de vivir por tantos años en el terreno de la copia y del plagio de las teorías constitucionales de la revolución francesa y de las constituciones de Norte América, nos hemos familiarizado de tal modo con la utopía, que la hemos llegado a creer un hecho normal y práctico. Paradojal y utopista es el propósito de realizar las concepciones audaces de Sieyes y las doctrinas puritanas de Massachusetts, con nuestros peones y gauchos que apenas aventajan a los indígenas. Tal es el camino constitucional que nuestra América ha recorrido hasta aquí y en que se halla actualmente* (Alberdi 1969: 404).

De allí a la caracterización alberdiana de la "república posible" hay solo un paso y es el que nuestro autor tratará de articular a través de un diseño institucional que se adecue al status actual de la Argentina[23] . Por lo tanto, su pensamiento siempre va a encontrarse con la necesidad de encontrar un equilibrio casi paradojal donde tratará de que el hecho reconocido no se transforme en un hecho consumado y la razón arquitectónica sea una razón enraizada. Ahora bien, dado el corte radical que propugna respecto de la tradición vivida hasta la Revolución de Mayo, la ecuación buscada se va a transformar en una cuadratura del círculo, ya que el análisis político alberdiano y las decisiones fundamentales tomadas –modelo civilizatorio francés, repudio del pasado colonial, primacía del objetivo económico (Alberdi 1969: 295)- dejarán sin base de sustentación la doctrina de la búsqueda de una originalidad constitucional para nuestro país. En el fondo, su estrategia se va a concretar en un intento de transposición de un modelo ya acabado sobre una realidad con particularidades propias, que si bien deben ser respetadas no tienen la virtualidad necesaria para generar un modelo propio[24] .

[23] Sobre la "república posible" en Alberdi, vid. Botana 1986: cap. II.

Por otra parte, las afirmaciones de Alberdi sobre la adecuación de esos modelos institucionales a la realidad material e histórica argentina, deben ser enmarcadas dentro del esquema axiológico que utiliza. En otras palabras: el valor que nuestro autor le da a las normas constitutivas es de carácter instrumental[25] y, en este sentido, la norma no tiene las limitaciones culturales que hacen a la identidad nacional, sino que más bien escruta la realidad histórica para sondear el terreno en el que asentará la construcción[26] . Pero, recordemos, ese solar esta desierto y, entonces, carece de alma propia. Por lo tanto, el modelo deberá adecuarse pero las modificaciones a las que se verá sometido no llegarán al alma de una nación emergente,

[24] Como expresa M. Moyano (2003: 2), reseñando las ideas de Kusch: *Rodolfo Kusch, explorando lo que denomina "negatividad de los primeros intelectuales del siglo XX" a la hora de definir América y los sesgos de una identidad, entronca esta actitud con el modelo conceptual de la dicotomía "civilización-barbarie" y su origen euro céntrico. Según su análisis, los intelectuales ligados al mundo europeo sostienen su accionar y sus prácticas en el marco "de un proceso milenario de creación de un mundo abstracto y tienen por misión coordinar la vida con ese mundo" que, básicamente, es "cultura". La "inteligencia" tendría por función la realización de una labor de conexión entre el individuo y el todo social con el fin de preservar esa cultura fundada y cimentada en miles de años por el desarrollo del "espíritu occidental", de la "civilización". El intelectual americano, en cambio, carecería de misión a juicio de Kusch frente a la realidad de América, que se presenta como "pura vida" y "naturaleza" donde no se ha gestado una "cultura civilizada". Frente a este mundo en estado virgen de "barbarie", el intelectual americano sólo es capaz de explorar esa realidad interponiendo el aparato teórico de una cultura abstracta que le provea modelos interpretativos para poder mediar entre este mundo por hacer que es América y el desarrollo milenario de la cultura europea, como un modo de establecer un "control inteligente" sobre América. De este modo, el intelectual americano encuentra modelos y asigna una función sobre la base de proyectar dichos modelos sobre la realidad americana.*

[25] *No es que la América de hoy olvide la libertad y la independencia como los grandes fines de su derecho constitucional, sino que, más práctica que teórica, más reflexiva que entusiasta, por resultado de la madurez y de la experiencia, se preocupa de los hechos más que de los nombres, y no tanto se fija en los fines como en los medios prácticos de llegar a la verdad de esos fines* (Alberdi 1969: 219).

donde sí pretendía ingresar el *Facundo*[27] . En síntesis, la adaptabilidad de Alberdi se basa no tanto en la doctrina historicista que se le ha endilgado, sino más bien en el instrumentalismo de las formas que le permiten los objetivos específicos de su construcción, al concentrarse pragmáticamente en el desarrollo material necesario para la constitución del país.

[26] Pérez Guilhou (1994: 64) relata la respuesta de Alberdi a Sarmiento respecto de las fuentes de la Constitución, especificando que ellas deben ser: "*La historia política de la colonia hispano argentina y no la historia de las colonias inglesas de Norteamérica* [...] *la historia de la revolución del Plata y no la historia de la revolución de Norteamérica; nuestras constituciones ensayadas en los cuarenta años precedentes, y no los ensayos predecesores de la constitución de la Nación americana; los partidos, las luchas, los intereses, las doctrinas de los pueblos argentinos y no las luchas de los intereses opuestos de los pueblos de Norteamérica tan distintos de los nuestros; la capacidad de los habitantes, la disposición del suelo, las clases de industria, el estado de cultura, y no de otra nación diversísima en todos esos ramos es la verdadera fuente de comento y de explicación de la Constitución actual argentina, como ha sido de su elaboración para el Congreso*. Nótese que en este listado, lo que aparece como fuentes de la Constitución no son modelos extranjeros sino hechos que condicionan el modelo a adoptar. Pareciera, por tanto, que Alberdi era muy consciente de los antecedentes históricos que la Constitución debía regular pero no parece reconocerle ningún valor normativo a esos hechos o a la cultura que emana de ellos. Aquí, nuevamente, es donde se mezcla su historicismo, que le hace reconocer la existencia de un sendero histórico que ha venido desarrollando la Nación argentina, pero no le hace reconocer la validez de las fórmulas hasta entonces usadas y la cultura inherente a ellas. En otras palabras, el hecho de que Juan Bautista Alberdi reconozca los antecedentes hispánicos no hace que tenga en cuenta al derecho colonial como un modelo de regulación. O sea, es historicista en el hecho de ver que hay una historia sobre la que el derecho creado se asienta, pero no en que esa historia tenga soluciones tradicionales que hay que respetar (como sí lo hacía Savigny).

[27] *Necesítase, empero, para desatar este nudo que no ha podido cortar la espada, estudiar prolijamente las vueltas y revueltas de los hilos que lo forman y buscar en los antecedentes nacionales, en la fisonomía del suelo, en las costumbres y tradiciones populares, los puntos en que están pegados* (Sarmiento 2002: 46).

Las "*Cartas Quillotanas*"

Como es bien sabido, las *Cartas Quillotanas* son uno de los puntos principales de la polémica entre Alberdi y Sarmiento, que comienza en términos políticos respecto de la figura de Urquiza y termina en una discusión sobre la Constitución Nacional. Sin que sea necesario a los efectos del presente trabajo, reseñar los aspectos principales de dicha disputa dialéctica, simplemente marcaremos algunos puntos de interés de esta recopilación de cartas del pensador tucumano, que se enmarca en la primera parte de la contienda. La importancia de esta obra ha sido destacada por autores como Shumway (1993: 200), quien sostiene que *las Cartas Quillotanas marcan un hito significativo en el pensamiento de Alberdi, que aquí se aleja del elitismo de la Generación del '37 y se acerca a posiciones de cuño nacionalista, provincialista y, hasta se podría decir, populista*. Por nuestra parte, entendemos que si bien es claro que Alberdi vuelve aquí a dibujar la tensión antes referida de un modo más semejante al del *Fragmento*, parece evidente que lo hace en el marco de una contienda de fuerte agresividad con Sarmiento, y ello nos hace manejar con cautela la emergencia de un cambio verdadero en su pensamiento. Pareciera ser que el pensador tucumano extrema, para defenderse de los ataques de Sarmiento, algunos de los elementos presentes en su pensamiento anterior y realiza un nuevo balance en el esquema bipolar que atraviesa toda su obra.

Nótese, por ejemplo, en contraposición a los argumentos antes reseñados respecto de la posibilidad de nuestra población para edificar la república, el siguiente razonamiento:

> *Toda exclusión es división y anarquía. ¿Diréis que con los malos es imposible tener libertad perfecta? Pues sabed que no hay otro remedio que tenerla imperfecta y en la medida que es posible al país, tal cual es y no tal cual no es. Si porque es incapaz de orden constitucional una parte de*

> *nuestro país, queremos anonadarla, mañana diréis que es mejor anonadarla toda y traer en su lugar poblaciones de fuera, acostumbradas a vivir en orden y libertad. Tal principio os llevará por la lógica a suprimir toda la nación argentina hispano colonial, incapaz de república, y a suplantarla de un golpe por una nación argentina anglo-republicana, la única que estará exenta de caudillaje. Este será el único medio de dar principio "por la libertad perfecta": pero si queréis constituir vuestra ex colonia hispano-argentina, es decir, esa patria que tenéis y no otra, tenéis que dar principio por la "libertad imperfecta"* (Alberdi s/f: 16).

La línea seguida aquí por Alberdi, si bien se incluye en la construcción de una "república posible", pareciera contradecir un discurso mucho más radical respecto a la necesidad de construir desde cero una nueva nación que se adecue al ideario de la Revolución de Mayo. Sin embargo, analizado dentro del contexto polémico en el que está escrita esta carta, Alberdi parece, antes que variar las consignas previamente establecidas, sesgar su pensamiento hacia un realismo que comienza a morigerar el intelectualismo que notábamos como una de sus características esenciales. Uno de los puntos en que este cambio va a ser más notable es en el lugar que le asigna al gaucho, ya que comienza a ver la imposibilidad de su reemplazo *in totum* porque, como Sarmiento sostenía en el *Facundo*, el desierto haría su tarea también sobre los inmigrantes:

> *Todo es obstáculo para el establecimiento del gobierno en esta América inconmensurable, en que la ley es impotente porque está a pie, sin caminos, sin dinero, sin armas y el desierto protege lo mismo a sus defensores de espada que a sus ofensores de pluma. Y, sin embargo, es menester caminar en la obra de la organización contra la resistencia del gaucho en los campos y de los gauchos de la prensa. Si los*

> *unos son obstáculos, no lo son menos los otros: pero si ellos son el hombre sudamericano, es menester valerse de él mismo para operar su propia mejora o quitar el poder al gaucho de poncho y al gaucho de frac, es decir, al hombre de Sud América, para entregarlo al único hombre que no es gaucho, al inglés, al francés, al europeo, que no tardaría en tomar el poncho y los hábitos que el desierto inspiró al español europeo del siglo XV, que es el americano actual: europeo degenerado por la influencia del desierto y la soledad* (Alberdi s/f: 21).

Así, va a sostener que es imposible *dominar al desierto sin el hombre del desierto* (Alberdi s/f: 65), dándose cuenta real de las limitaciones fácticas que la realidad impone a su proyecto civilizador. Porque subyacente a estas afirmaciones, hay una revalorización del saber práctico frente al saber abstracto, intelectual, que él mismo venía erigiendo como estandarte. De este modo, cuando intente explicar el éxito criollo frente a las tropas inglesas en 1806 y 1807, dirá que *es el triunfo del saber práctico sobre el saber incompleto del que viene de fuera: es la ventaja del que conoce el terreno y emplea los medios de acción que él ofrece, sobre el que trae conocimientos y medios de otro terreno diferente* (Alberdi s/f: 36). En esta misma línea y siguiendo un criterio más general, afirma que *el buen sentido en Sud América está más cerca de la realidad inmediata y palpitante, que de los libros que nos envía la Europa del siglo XIX, que será el siglo XXI de Sud América* (Alberdi s/f: 59). Si bien estas declaraciones de Alberdi permitirían un cambio de eje respecto de la fundamentación intelectualista de la soberanía de la razón y, consiguientemente, del esquema social de reparto del poder, este es un paso que Alberdi no da en esta obra, limitándose a la crítica de las afirmaciones del creador del *Facundo*.

En esta obra, por lo tanto, parece vislumbrarse una conciencia distinta en nuestro pensador: de observador externo, lúcido y penetrante, imbuido de los conocimientos necesarios

para guiar al país pasa al pensador comprometido con un proyecto político en marcha y, por consiguiente, con la acción política para ponerlo en acto. Sumado ello a la defensa a la que lo obliga Sarmiento, se justifica un cambio de acento en su discurso. Este cambio, sin embargo, no va a tener continuidad temporal, ya que la participación de Alberdi en la política argentina, va a darse, más que nada, en su faceta diplomática, alejada de la cotidianeidad de la lucha por el poder. Pero sí, este Alberdi posterior a 1853 va a cambiar, aparte de los fines de creación del derecho por una visión más política y económica[28], de una visión optimista a una más pesimista que se vislumbra, sobre todo, en su obra literaria *Peregrinación de Luz del Día. Viajes y Aventuras de la Verdad en el nuevo mundo* (Thonis 2001).

La forma constitucional

Más allá de las diferentes modulaciones que va asumiendo la teoría alberdiana, nos interesa detenernos aquí en la consideración del lugar que ocupa la Constitución como fundamento de la organización institucional argentina. Es en el tema de la originalidad de esta forma en el que se van a concentrar muchas de las argumentaciones de Alberdi si bien éstas, como vimos, no se van agotar allí sino que van a reconocer su origen en un proyecto e ideario político de mucho mayor alcance. Por ello, a pesar de la instrumentalidad que va a asumir esta forma constitucional, existe el planteo de una relación necesaria entre esa norma y la realidad sobre la que se va aplicar. No

[28] Nótese, v.gr., esta afirmación de 1879: *En la República Argentina no está el mal político en la desinteligencia de las personas, sino en un conflicto de cosas, de intereses, de instituciones que determina el de los hombres, gobernados por la corriente de las cosas. Armonizar las personas y dejar las cosas y los intereses divididos, como se hallan, es remediar el mal por un momento, o remediarlo en apariencia; mejor dicho, es dejarlo subsistente todo entero* (Alberdi 1952: 40).

es de extrañar, entonces, que nuestro autor parta de un análisis de nuestra realidad en el que constata que *la América se ha dado la república por ley de gobierno (pero) la república no es una verdad práctica de su suelo* (Alberdi 1969: 227). De este modo,

> *El problema del gobierno posible en la América antes española no tiene más que una solución sensata; ella consiste en elevar nuestros pueblos a la altura de la forma de gobierno, que nos ha impuesto la necesidad, en darles la aptitud que les falta para ser republicanos, en hacerlos dignos de la república, que hemos proclamado, que no podemos practicar hoy ni tampoco abandonar: en mejorar al gobierno por la mejora de los gobernados, en mejorar la sociedad para obtener la mejora del poder, que es su expresión y resultado directo* (Alberdi 1969: 229).

Este planteo parece inobjetable en términos de teoría institucional[29] , ya que implica una adecuada lectura de la relación entre norma y realidad además de focalizar la atención en la cultura política existente en nuestro país. Ahora bien, acto seguido Alberdi enuncia los medios a través de los cuales va a intentar lograr esa adecuación: *por la educación del pueblo, operada mediante la acción civilizante de la Europa, es decir, por la inmigración, por una legislación civil, comercial y marítima sobre bases adecuadas; por constituciones en armonía con nuestro tiempo y nuestras necesidades, por un sistema de gobierno que segunde la acción de estos medios* (Alberdi 1969: 230). O sea que la Constitución diseñada por Alberdi parte de una constatación de la realidad, que lleva adjunta –de modo necesario, según él- una decisión acerca de los medios para llevar a cabo

[29] Asumiendo un notable paralelismo con las ideas desarrolladas por John Stuart Mill en los primeros capítulos de su obra *Del gobierno representativo* publicada por primera vez en 1861 (1985).

la transformación deseada. Y es aquí donde vuelve a aparecer el deseo alberdiano de una acción sobre esa realidad que resulte un atajo para el curso natural de los sucesos históricos, lo cual significa introducir un elemento distorsivo en la relación entre esa norma y la materia a regenerar.

Si bien estas son las conclusiones a las que nos harán arribar los medios concretos que Alberdi elige para su obra, su fundamentación teórica va a seguir atada a lo que expuso en el *Fragmento*:

> *Dios en efecto da a cada pueblo su constitución o manera de ser normal, como la da a cada hombre. El hombre no elige discrecionalmente su constitución gruesa o delgada, nerviosa o sanguínea; así tampoco el pueblo se da por su voluntad, una constitución monárquica o republicana, federal o unitaria. Él recibe estas disposiciones al nacer; las recibe del suelo que le toca por morada, del número y de la condición de los pobladores con que empieza, de las instituciones anteriores y de los hechos que constituyen su historia; en todo lo cual no tiene más acción su voluntad que la dirección que da al desarrollo de esas cosas en el sentido más ventajoso a su destino providencial* (Alberdi 1969: 280).

Sentado este punto, que dotará de legitimidad discursiva todo su proyecto en la medida en que Alberdi mismo asume el papel de portavoz de esa naturaleza[30], nuestro autor dejará esa vía argumentativa y sentará los dos principios que califican su plan: acento en los medios más que en los fines (Alberdi 1969: 219) y calificación de estos objetivos como económicos y no políticos (Alberdi 1969: 295). De este modo se ve como la reflexión alberdiana utiliza dos elementos de diferente nivel epistemológico, ya que mientras declara la existencia de una naturaleza que condiciona la redacción de una Constitución

[30] Cf. supra nota \h 5 y texto principal.

que deberá adecuarse a ella para ser verdadera, le impone a ese mismo marco institucional un carácter meramente instrumental que, por esa misma nota, escapa del ámbito de la naturaleza aludida. Alberdi utilizará así uno y otro tipo de argumento, lo cual deja ambivalente el valor cultural que la Constitución asumirá en la vida política cotidiana. La Constitución se configura así como un medio idóneo para lograr un fin –la inmigración europea- pero al mismo tiempo debe tener la identidad sustantiva suficiente para incorporarla. En sus propias palabras:

> *Como el origen antiguo, presente y venidero de nuestra civilización y progreso reside en el exterior, nuestra constitución debe ser calculada, en su conjunto y pormenores, para estimular, atraer y facilitar la acción de ese influjo externo, en vez de contenerlo y alejarlo* (Alberdi 1969: 300).
> [...] *Por su índole y espíritu, la nueva constitución argentina debe ser una constitución absorbente, atractiva, dotada de tal fuerza de asimilación, que haga suyo cuanto elemento extraño se acerque al país, una constitución calculada especial y directamente para dar cuatro o seis millones de habitantes a la República Argentina en poquísimos años* (Alberdi 1969: 302).

En esta dialéctica navega la teoría de la Constitución alberdiana, entre una definición del ser nacional que tenga la virtualidad de incorporar a las nuevas masas de inmigrantes y un mero esquema instrumental que ponga en funcionamiento la maquinaria de la sociedad civil, en la que Alberdi deposita las esperanzas de cambio. En uno u otro caso, la Constitución debe ostentar la suficiente fuerza normativa como para adquirir la virtualidad necesaria para que el gobierno de la nación sea un "gobierno de las leyes". Y para ello Alberdi va a disponer una serie de condiciones que tenderán a este fin, comenzando por la unidad que la Constitución debe intentar adquirir.

> *La Constitución es llamada a contemporizar, a complacer hasta cierto grado, algunas exigencias contradictorias, que no se deben mirar por el lado de su justicia absoluta, sino por el de su poder de resistencia, para combinarlas con prudencia y del modo posible con los intereses del progreso general del país. En otro lugar he demostrado que la Constitución de los Estados Unidos no es producto de la abstracción y de la teoría, sino un pacto político dictado por la necesidad de conciliar hechos, intereses y tendencias opuestas por ciertos puntos y conexas y análogas por otros. Toda constitución tiene una vocación política; es decir que es llamada siempre a satisfacer intereses y exigencias de circunstancias* (Alberdi 1969: 401).

Como dirá al respecto Botana (1984: 359-360), *Alberdi coloca a la legitimidad republicana en la obligación de transar. Tiene la apariencia de una idea nueva, pero no obstante está grávida de pactos expresos o sobreentendidos con los genios invisibles de la vieja legitimidad* [...] *Los pactos con la vieja legitimidad son una herramienta política para apaciguar las pasiones que bloquean el trasplante y con ello demoran la marcha del progreso. El sentido es pues instrumental: "es menester llevar la paz a la historia –concluye Alberdi- para radicarla en el presente"*. Pero también dispone los medios para que ese pacto alcance legitimidad efectiva y se constituya en el derecho de la nueva nación que se está creando. Para eso es indispensable el paso del tiempo y para ello propone que la irreformabilidad de la Constitución por un plazo de 10 años. Al igual que Solón, quien hizo jurar a los atenienses que respetarían las leyes que les había dado y que sólo él las podría modificar para, acto seguido, emprender un largo viaje que impediría que sus conciudadanos le elevaran inmediatamente pedidos de modificación (Boudreault 1999: 27), Alberdi ve necesario que la norma fundamental adquiera estabilidad.

El paso del tiempo desde la sanción y puesta en funcionamiento juega un doble papel: por un lado, permite la sincronización de las distintas fuerzas e instituciones; por otro, independiza la visión de la Constitución de las fuerzas actuantes en su redacción y sanción. A través de este requisito, el estadista pretende la conformación estratégica de una tradición constitucional que facilite la transición inicial de la norma en contextos adversos (Johnson 2001). En este proceso, luego de una necesaria adaptación por parte de los actores políticos y de la población en general, la norma constitucional cobrará toda su vigencia efectiva y debería ser una base a partir de la cual se construyera el cambio político. En el pensamiento de Alberdi, sin embargo, la capacidad de la Constitución para transformar la cultura política no está en el centro teórico: dicha función está adjudicada a las "islas vivas" de cultura que serán los nuevos inmigrantes. Ello serán los que, a través de la educación por las cosas (Alberdi 1969: 232), modificarán la realidad argentina. La Constitución, así, más que una fuerza transformadora es simplemente un marco de referencia, un documento político de líneas mínimas, destinado a dejar que la sociedad se regule y se transforme por sí misma.

El trasplante poblacional y la fuerza modeladora de la Constitución

Alberdi, como lo ha señalado Alfredo L. Palacios, es el prototipo del "constructor en el desierto" (Palacios 1944), al menos si consideramos cómo el tucumano podría haberse calificado a sí mismo. Sin embargo, esta calificación dista de tener un significado unívoco, porque a lo largo del presente trabajo hemos ido viendo cómo ese desierto del que habla Alberdi puede asumir tanto el papel de una realidad física como el de una construcción cultural. De acuerdo con la primera estrategia, de raigambre más cercana al objetivo del desarrollo mate-

rial, Alberdi intentará comunicar las zonas aisladas y eliminar así el desierto. Por ello, la mejor Constitución será aquella *que sirve para hacerlo desaparecer; la que sirve para hacer que el desierto deje de serlo en el menor tiempo posible y se convierta en país poblado* (Alberdi 1969: 409). La segunda acepción del término implicará, como ya hemos visto, una visión radical sobre la historia pasada, la constitución de un punto de partida de la misma –Revolución de Mayo- y la asunción de un modelo civilizatorio. Esta construcción *ex novo* implica, necesariamente, un cambio cultural profundo, que permita adecuar al país y a la población para que los objetivos declamados en el momento revolucionario se transformen en una realidad.

Y en este punto es donde la genialidad de Alberdi aflora en toda su magnitud, ya que con su teoría del trasplante poblacional dará cuenta de ambas acepciones al mismo tiempo: la inmigración extranjera poblará materialmente, dará consistencia a la población argentina necesitada de desarrollo y, al hacerlo, transformará a los elementos existentes a través de la "educación por las cosas". Aquí hay un diálogo con la doctrina sarmientina de la instrucción pública, tomando Alberdi la posición de acuerdo con la cual la educación buscada debe darse a través de la práctica viviente más que a través de la escuela (cf. Terán 1996: 33). En suma, en esta teoría confluirán los distintos hilos argumentales hilvanados por Alberdi a través de sus obras, mostrando también la verdadera paradoja de su teoría: un historicismo a la europea que termina decantándose por el propio material europeo para la construcción civilizatoria o, en otras palabras, un historicismo que se construye de modo racionalista, a partir de la necesidad de edificar desde la nada, en el desierto.

Si Alberdi parte, para la construcción de un orden político, de constatar la inadecuación de la cultura política existente en la población, su estrategia de gobierno va a ser, en una primera etapa, la de formar al soberano para que pueda constituirse de modo efectivo una república. En otros términos, habrá que

idear una república posible para que llegue a ser algún día una República con mayúsculas. Ahora bien, y este es el punto que nos parece esencial para comprender la visión alberdiana sobre la Constitución, entre la opción de modificar lo dado a través de normas que vayan regulando, de manera estratégica e incremental, el juego político y se vaya así produciendo un aprendizaje social, y la opción de acelerar el cambio social que constituye la realidad sobre la que esa norma constitucional iba a actuar, el pensador tucumano va a optar por esta última solución. De esta forma, en la dialéctica entre norma y realidad, en lugar de que ambas dialoguen y se vayan modificando a través de un proceso de mutua acomodación e influencia, Alberdi va a propugnar que la norma sea simplemente condición de posibilidad del cambio social. Es decir que la sociedad cambiará por sí sola, más allá de las normas institucionales, en la medida en que éstas se lo permitan.

Mediante el manejo diferenciado de los elementos formales y materiales de su teoría, Alberdi puede conservar algunos rasgos de su historicismo y al mismo tiempo no quedar atado a la historia que lo precede y que él considera un fracaso. La pregunta a hacerse sería: ¿cómo es posible conciliar su doctrina del trasplante poblacional con la más moderada respecto del trasplante institucional? Ello se explicaría porque en Alberdi lo institucional, al adquirir un valor meramente instrumental, cede ante lo material y, entonces, pierde importancia relativa. De allí que pueda ser más laxo en este tema y morigerar la copia extranjera, porque la solución no está allí sino en la inmigración de "pedazos de costumbres vividas", que son los extranjeros. En el esquema alberdiano de las Bases, la Constitución es poco más que un medio que va a permitir que se incorporen esas islas de civilización a la vida argentina y que, una vez aquí, gocen de la libertad necesaria para desarrollar todas sus virtualidades. Como consecuencia de ese proceso, la sociedad cambiará y, a continuación, vendrá el cambio del Estado (Botana 1984: 353).

¿Cómo entender, en este contexto, la polémica con Sarmiento sobre el texto constitucional? Como es bien sabido, el ilustre sanjuanino pretendía un trasplante institucional del modelo estadounidense de carácter mucho más fiel que el finalmente plasmado en el texto de 1853. Así dirá que más vale *seguir un camino con tanto éxito trillado y aceptar maestros y antecesores, que el vano empeño de principiar cada diez años la creación de un gobierno que al fin de cuenta no sabemos lo que será* y también que *los pueblos deben adaptarse a la forma de gobierno y no la forma de gobierno a la aptitud de los pueblos* (citado en Pérez Guilhou 1994: 65). Esta postura de Sarmiento no es fruto de un capricho intelectual ni depende totalmente del embelesamiento que le produjeron sus viajes por los Estados Unidos, sino que reconoce como fuente una relación entre lo público y lo privado distinta que la que se da en Alberdi. En palabras de Botana (1984: 318),

> *Para Alberdi la forma de gobierno era un límite, el marco que aguardaba confiado el contenido que le infundirían el individuo y sus cosas. Sarmiento era más ambicioso. En 1842 escribió que "difundir las luces en todas las clases de las sociedad es la empresa de nuestro siglo". Alberdi no habría vacilado en compartir este juicio, siempre que esa faena quedase reservada a la acción espontánea en la sociedad. Sarmiento, en cambio, imaginaba esas luces emanando de la cosa pública y de quienes participaban en ella. La república era una forma de gobierno que educaba. En su recinto la comunidad política discutía y aprobaba planes obligatorios de educación. De este modo, las instituciones moldeaban al ciudadano.*

Para Sarmiento, por lo tanto, es necesario tener instituciones fuertes y probadas porque no todo depende de los inmigrantes, que muchas veces son masas ignorantes y no educadas, por más que sean europeos. La acción formativa de

las leyes y consecuentemente, la función de la Constitución, adquiere una gran relevancia en el pensamiento sarmientino y en este punto, más que en el hecho de la copia o no copia del modelo extranjero, se centra su polémica constitucional con Alberdi. La radicalidad imitativa de Sarmiento tiene entonces la urgencia del cambio de la situación existente, que deberá atenerse a modelos ya probados en su eficacia. Para Alberdi, como el cambio vendrá de los nuevos inmigrantes y su acción sobre la sociedad, la transición deberá ser mucho más conservadora, manteniendo el orden actual mientras se espera la acción transformadora de los individuos. Así, por lo tanto, la postura transaccional de Alberdi[31] supone una elección basada en la falta de fuerza transformadora que le atribuye a las instituciones legales. En efecto, al estar la generación del cambio instalada en la sociedad, a la estructura constitucional le bastará con mantener un *status quo* que permita el libre desarrollo de la primera.

Por lo tanto, en nuestra opinión la posición de Sarmiento debe ser entendida con el trasfondo de un debate de mayor alcance, en un terreno en el que el sanjuanino no dejó de dar batalla, a pesar de que, como sostiene Martínez Estrada (1969: 28), *le faltó el sentido arquitectónico y el conocimiento técnico de los métodos para que su obra se sostuviera por sí misma después de desaparecido él; le faltó, sobre todo, la colaboración, los materiales consistentes para construir*. A pesar de esto, Sarmiento sostuvo con altura una postura en la que sobrevivía, aún con todos sus excesos románticos, la valoración de lo autóctono y el optimismo consiguiente para construir a partir de lo existente, transformándolo. Y ello fue el fundamento de su postura institucional, así como la de Alberdi fue el pesimismo ante la realidad heredada. Una vez más, entonces, debemos resaltar la paradoja resultante: de una mayor valoración de lo existente resulta una teoría de imitación institucional; de una menor

[31] Vid. Alberdi 1969: 401.

estima y una visión más sombría, una doctrina de la originalidad constitucional. Con las líneas que anteceden, esperamos haber desenhebrado algunos de los hilos argumentales de esta madeja.

Conclusiones

En la Introducción al presente trabajo mencionábamos que uno de los objetivos del mismo era el de descubrir, a través del análisis del pensamiento de uno de los pensadores más influyentes en nuestra configuración institucional, algunos rasgos que pudieran haber permanecido como parte de nuestra cultura político-jurídica y que se revelaran en su visión de la realidad. Por ello, más que concentrarnos en algunos detalles técnicos nos ha parecido más conducente intentar reconstruir los esquemas argumentativos que dan sustento a sus propuestas finales. En este sentido, el alcance de lo aquí sostenido remite exclusivamente al pensamiento alberdiano –y, en menor medida, al sarmientino- y no nos permite, sin más, extraer conclusiones respecto de nuestro presente. Más bien, entendemos que nos brinda algunas hipótesis sugerentes, dignas de ser profundizadas en sucesivos estudios en esta misma línea.

Uno de los fundamentos, en algún modo implícito, sobre el que se asienta toda la construcción alberdiana es la visión absolutamente pesimista de la historia y de la realidad argentina, que va a ser probablemente el rasgo más perdurable de la conciencia colectiva autóctona. Como dijimos en el cuerpo del trabajo, la minusvaloración de lo nacional –tanto de lo existente como de la tradición que representa- y su consecuente falta de aceptación es la base de muchas de las teorías del transplante institucional. Shumway (1993: 183) califica esta postura, extensible a toda la Generación del 37, como *una metáfora subterránea de malestar nacional, la idea de que el país está tan enfermo que sólo pueden funcionar con él las curas drás-*

ticas, ya sea la cirugía violenta de erradicar porciones de la sociedad (indios, gauchos o "subversivos") o la inserción de tejido sano en forma de inmigrantes extranjeros. En el caso de Alberdi, esta característica se da de un modo radical aunque al mismo tiempo ambiguo, mediante la postulación de originalidad del elemento formal y la importación directa del material, es decir, la civilización actuante.

Esa incapacidad para la generación de una identidad nacional que partiera de nuestra propia realidad, ha sido explicada en términos de miedo a nuestra historia, la pretensión de empezar desde el inicio y fundar una nueva historia, y la mímesis de modelos. Como señala Reigadas (2000: 50), *los mencionados obstáculos están concatenados: el miedo a nuestra historia desemboca en su negación, en la decisión de recomenzar la historia desde cero y finalmente en la necesidad de la copia*. Íntimamente relacionada con estas causas está la del modo en que los modelos destinados al gobierno de la realidad se piensan y se aplican: como lo existente no es valorado adecuadamente, no se adjudica el valor normativo que le corresponde y éste es trasladado a entidades de tipo abstracto, generalmente importadas de las usinas de pensamiento civilizado a nivel mundial. No parece casual, en este sentido, la permanente pretensión argentina, focalizada especialmente en Buenos Aires, de vivir en una pequeña Europa expatriada de América Latina.

La imagen de un desierto despoblado, de la tierra sin tradición ni habitantes de la cual, por consiguiente, poco se podía extraer, brindaba –valga la paradoja- un suelo fértil para concebir la realidad de arriba hacia abajo, desde la razón a la realidad, en un sentido unidireccional. ¿Cómo se construiría entonces la nación? Según la ley de la razón y con sujetos racionales, con la inmigración europea. ¿Cómo construir, pues, un sistema de gobierno? Copiando a los mejores, a los que probaron su eficacia. Este modo de pensar lo real no está exento de consecuencias respecto de la distribución del poder y de la hegemonía de una clase y un centro geográfico determinados,

desde el cual se va a pensar la identidad de la Nación. Pero, en lo que a nuestro entender es aún más importante, va a implicar un debate en el cual lo ideológico va a primar sobre los datos de la realidad, generando un paulatino distanciamiento de las instancias comunitarias de discusión política respecto del ciudadano común. Aún hoy en día, por tanto, nos costará dialogar a partir del mero hecho fáctico sobre los problemas que nuestra existencia común nos plantea y así llegar a acuerdos básicos articuladores de la nacionalidad[32] .

Un punto no menor, que hace al valor de la Constitución como elemento formativo de la identidad nacional, es el que plantea el instrumentalismo al que Alberdi somete la norma fundamental. Entendemos que el valor sustancial, expresivo de un determinado modo de ser argentino, no es debidamente valorado por Alberdi respecto de la Constitución. Esa carencia resulta explicativa, a nuestro entender, de la baja normatividad que la misma ha tenido y de la instrumentalización de la que ha sido objeto por diversos regímenes, comenzando por el de la Generación del '80 (cf. Botana 1986). Es la falta de valor simbólico y la consiguiente ausencia de un enraizamiento profundo con la sustancia cultural argentina –a partir de las maniobras negatorias del propio pasado- lo que permitiría explicar, al menos como una de las causas concurrentes, la adhesión meramente estratégica de la que nuestra Constitución ha sido objeto a lo largo de la historia.

Esta necesidad de construir una norma enraizada en la historia y la cultura nacional fue perfectamente teorizada por el Alberdi del *Fragmento Preliminar,* pero serían los atajos posteriores que creyó necesario tomar los que terminarían desvirtuando su correcta lectura de la realidad, propiciando una ac-

[32] De allí la pertinencia de frases como la de Martínez Estrada (1930: 9): *Un problema bien planteado contiene en sí la solución después de todo. Desdichadamente lo que nosotros hemos buscado siempre –y obtenido, por supuesto- son las soluciones, evitando los problemas; de ahí que ninguna solución corresponda a los datos fidedignos de la realidad.*

ción externa que pudiera cambiar el curso del desarrollo, al parecer de pronóstico funesto. De este modo, el diagnóstico sombrío, el vacío cultural y material y la urgencia por el cambio serían los motores para soluciones, en cierto modo mágicas, para el futuro argentino. No es de extrañar, en este sentido, que Alberdi proponga *una constitución que tenga el poder de las Hadas, que construían palacios en una noche* (Alberdi 1969: 302). Si analizamos nuestra historia a través de este prisma podremos ver cómo se repite, hasta el día de hoy, un cortoplacismo que obliga a hacer uso de instrumentos de supuesta probada eficacia, que nunca terminan siendo tales. Antes bien, ellos asumen el papel de meros sucedáneos de un auténtico pensamiento nacional, que así se ve sin la posibilidad de cumplir el ciclo vital necesario para brindar las soluciones requeridas. El atajo, así, se transforma en una vía sin salida en el largo plazo.

Resumen

A partir de la premisa de que la deficiente institucionalización que caracteriza a la Argentina contemporánea podría encontrar sus raíces en un determinado modo de pensar e implementar las normas que constituyen el orden político, en el presente trabajo se analiza en esa clave el pensamiento de Alberdi y, en contraste con este, el de Sarmiento. La construcción de la nación, fundada en imágenes simbólicas como la del desierto, supone una determinación acerca del valor del pasado histórico, del presente de sus recursos humanos y de un proyecto factible de desarrollo económico. A pesar de basarse en un esquema teórico de raigambre historicista, las decisiones que propondrá Alberdi supondrán la imposición de un modelo sobre la realidad argentina que no respetará las características esenciales que lo conformaban en ese momento fundacional.

Abstract

In view that the lack of institutionalization that characterizes contemporary Argentina could have their roots in a specific way of crafting the constitutive rules of the political system, this article analyzes the thought of Alberdi and, by

way of contrast, of Sarmiento. The process of nation building, founded in symbolic images as that of the desert, implies a decision about the value of the past, of their current human resources and of a feasible vision of economic development. Although Alberdi's theory is based on a historicist way of thinking, his decisions would imply the imposition of a pre-established model that would not respect the essential characteristics of the Argentine reality at its foundational stage.

Bibliografía

AA. VV., 2003: *Estado, Sociedad y Cultura democrática en la reforma del Estado argentino* (Buenos Aires: Departamento de Investigación Institucional/ Universidad Católica Argentina)

ALBERDI, Juan Bautista, 1998 (1837): *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (Buenos Aires: Editorial Ciudad Argentina)

ALBERDI, Juan Bautista, s/f (1853): *Cartas Quillotanas* (Buenos Aires: Colección Claridad)

ALBERDI, Juan Bautista, 1952 (1880): *La República Argentina consolidada en 1880* (Buenos Aires: Editorial Luz del Día).

ALBERDI, Juan Bautista, 1969 (1852): *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*; en Mayer, Jorge M.: *Las "Bases" de Alberdi* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana)

ALBERINI, Coriolano, 1994: *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina* (Buenos Aires: Ed. Fraterna)

ANDERSON, Benedict, 1993: *Comunidades imaginadas* (México: Fondo de Cultura Económica)

BHABHA, Homi, 2002: *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial)

BORGES, Jorge Luis, 1998: *El Aleph* (Barcelona: Alianza Editorial).

BOTANA, Natalio R., 1986 (1977): *El orden conservador* (Buenos Aires: Hispamérica)

BOTANA, Natalio R., 1984: *La tradición republicana* (Buenos Aires: Sudamericana)

BOUDREAULT, François, 1999: « Temps, démocratie et constitution: la dialectique de la stabilité et du changement », *Revue Interdisciplinaire d'Etudes Juridiques*, Nª 43.

CHIARAMONTE, Juan Carlos, 1982: *La crítica ilustrada de la realidad. Economía y sociedad en el pensamiento argentino e iberoamericano del siglo XVIII* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina)

FEINMANN, José Pablo, 1996: *Filosofía y Nación. Estudios sobre el pensamiento argentino* (Buenos Aires: Ariel)

FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro, 1999: *Literatura y frontera. Procesos de territorialización en las culturas argentina y chilena del siglo XIX* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana)

GALLETTI, Alfredo N., 1976: "La idea de "progreso material e inteligente" en el pensamiento de Alberdi", *Revista de la Federación Argentina de Colegios de Abogados*, Enero-Junio, Nº 41-42.

GUERRA, François-Xavier, 1998: "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía", en Guerra, François-Xavier y Lempérière, Annick (comps.): *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, (México: Fondo de Cultura Económica)

HALPERÍN DONGHI, Tulio, 1982: *Una nación para el desierto argentino* (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina)

JOHNSON, James, 2001: "Inventing Constitutional Traditions: The Poverty of Fatalism", en Ferejohn, John; Rakove, Jack N.; y Riley, Jonathan: *Constitutional Culture and Democratic Rule* (Cambridge: Cambridge University Press)

LÓPEZ, Mario Justo; 1972: *Alberdi y la realidad nacional* (Buenos Aires: Astrea)

LUGONES, Leopoldo, 1984: *El Payador* (Buenos Aires: Ediciones Centurión)

LUGONES, Leopoldo, 1960 (1911): *Historia de Sarmiento* (Buenos Aires: EUDEBA)

MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel, 1969 (1946): *Sarmiento* (Buenos Aires: Sudamericana)

MAYER, Jorge M., 1973 (1960): *Alberdi y su tiempo* (Buenos Aires: Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires)

MAYER, Jorge M., 1969: *Las "Bases" de Alberdi* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana)

MILL, John Stuart, 1985 (1861): *Del gobierno representativo* (Madrid: Tecnos)

MOYANO, Marisa, 2003: "Facundo: la negatividad de la barbarie y los procesos de territorialización", *Sincronía*, primavera

PALACIOS, Alfredo L., 1944: *Alberdi, constructor en el desierto* (Buenos Aires: Editorial Losada)

PAREKH, Bhikhu, 2001: "El etnocentrismo del discurso nacionalista", en Fernández Bravo, Alvaro (compilador): *La invención de la Nación* (Buenos Aires: Manantial)

PEREZ GUILHOU, Dardo, 1994: *Historia de la originalidad constitucional argentina* (Mendoza: Depalma)

REIGADAS, Cristina, 2000: "Modernización e identidad en el pensamiento argentino contemporáneo", *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* Nº 22.

RENAN, Ernest, 1983 (1889): *¿Qué es una Nación?*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales)

ROMERO, José Luis, 1956 (1946): *Las ideas políticas en Argentina* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)

SAMPAY, Arturo Enrique, 1944: *La filosofía del iluminismo y la Constitución Argentina de 1853* (Buenos Aires: Depalma)

SARMIENTO, Domingo F., 2002 (1945): *Facundo* (Buenos Aires: Editorial Losada)

SERRANO, Antonio, 1989: "El problema de la transmisión cultural de formas jurídicas", *Revista Vasca de Administración Pública* Nº 23

SHUMWAY, Nicolás, 1993: *La invención de la Argentina. Historia de una idea* (Buenos Aires: Emecé)

SORENSEN, Diana, 1998: *El Facundo y la construcción de la cultura argentina* (Rosario: Beatriz Viterbo Editora)

TERÁN, Oscar, 1996: *Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la ley* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes)

TERÁN, Oscar, 1988: *Escritos Póstumos* (Buenos Aires: Puntosur)

THONIS, Luis, 2001: *Estado y ficción en Juan Bautista Alberdi* (Buenos Aires: Ed. Paradiso)

TODOROV, Tzvetan, 1998: *Les abus de la mémoire* (Paris: Arléa)

WEBER, Max, 1991 (1922): *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica)

La cultura como punto de partida para la comprensión de los problemas políticos de América Latina

*Andrés Fink**

La convivencia entre naciones como coexistencia entre culturas.

La comunidad internacional, como comunidad des centralizada de pueblos, implica la convivencia ar mónica entre culturas. En la lejanía de los tiempos y tan pronto como los pueblos hacen su entrada en la vida cultural, la historia nos muestra reglas que rigen sus relaciones. Estas reglas no necesitaron de ningún convenio especial. Adquirieron eficacia mediante la costumbre y pasaron así a formar parte del Derecho de gentes. Las reglas de conducta mencionadas contenían como principios esenciales la fidelidad a lo pactado y el respeto a los enviados. Cuando aparece el cristianismo, con su doctrina sobre el origen, naturaleza y fin del ser humano comienza a hablarse de la unidad de la humanidad y de los pueblos como comunidad natural. Precisamente por esta unidad es que pueden surgir los primeros conceptos

* Doctor en Derecho. Universidad Complutense. Madrid. Profesor titular con dedicación especial en el Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la UCA.

del Derecho internacional. Con ello surge la idea de cooperación entre las naciones como requisito ineludible para lograr su progreso. Aparece entonces la necesidad de pactar entre ellas. Surge así una vinculación adicional: A la comunidad, entidad natural, se agrega la sociedad, entidad artificial, racional y voluntaria. Comunidad y sociedad, en lugar de excluirse mutuamente, se complementan, configurando unas relaciones internacionales suficientemente estables y dinámicas como para constituir un orden en la convivencia internacional. Dicho orden se encuentra hoy bastante avanzado y el siglo XX fue muy rico en logros, especialmente en la segunda mitad de la centuria, en que las Naciones Unidas, a través de la Comisión de Derecho Internacional, propició importantes convenciones en cuestiones de primera magnitud. El orden internacional en este momento necesita imperiosamente de una autoridad internacional legítima, cuya constitución representa aun la asignatura pendiente que debe rendir la comunidad de naciones. En este momento, a comienzos del siglo XXI, la humanidad se encuentra ante un verdadero desafío y parece que, respecto de los logros mencionados durante el siglo anterior, ha sufrido un verdadero y lamentable retroceso que es necesario detener y contrarrestar sin demora.

Lo dicho hasta aquí implica, en primer lugar, la existencia de valores. Son estos los que esencialmente componen la cultura. Pero, en segundo lugar, estos valores al coexistir deben ser compartidos para que puedan ser un punto de partida y una base para la convivencia. Reglas, convenios, costumbres, Derecho, principios, respeto, cooperación, orden de convivencia, instituciones, ejercicio del poder, autoridad legítima, todo ello son elementos de aquella regularidad inviolable que es, para los sociólogos de la cultura, la base de este concepto (Weber, 1993: 17). Ahora bien, hablar de culturas implica hablar de culturas diferentes y ello significa hablar de valores diferentes. La diferencia de valores imprime en el medio respectivo un distinto orden que se refleja en el establecimiento y

perdurabilidad de diferentes sistemas políticos y diversas ideas del orden internacional.

Este hecho aparece hoy con una claridad meridiana en casi todos los conflictos que ocupan y preocupan a los analistas de la realidad internacional. Los principales conflictos tienen una base eminentemente cultural: El ya clásico conflicto de Medio Oriente, la guerra de los Balcanes, el ataque a las Torres gemelas, Afganistán, la última guerra en Irak, el movimiento zapatista en México, enancado sobre los diez millones de mayas en los pobres y olvidados estados de Chiapas y Guerrero, el movimiento indigenista en Bolivia, que conforma el 80% de su población, la similar problemática en Perú y Ecuador y tantos otros quizá menos resonantes, evidencian una no resuelta relación entre culturas. Huntington habla del choque de civilizaciones, pero (dejando en este lugar de lado la confusión que encontramos en su libro entre los conceptos de civilización y cultura), observamos que se trata en realidad y en primer término de un choque entre culturas y quizá mas tarde entre civilizaciones (Huntington, 1997). Este autor recientemente publicó su último libro (Who are we: The challenges to America's National Identity, mayo 2004), en el que habla del choque (esta vez habla claramente) de culturas, pero dentro de los EE UU. Desarrolla su idea, conocida ya hace algunos meses antes de la aparición del libro, sobre el incierto futuro de los EE UU, que se encuentran en un proceso creciente de cambio de identidad, estando en vías de transformarse en un Estado con dos culturas: Una anglosajona y otra hispanoamericana (Huntington, 2004).

Es evidente que el choque existe en forma patente en Iberoamérica. En este (sub)continente la problemática se da fundamentalmente como consecuencia del contacto no satisfactoriamente resuelto entre diversas culturas. Debido a este contacto no resuelto, el mismo degenera en un choque entre las mismas, de lo que se siguen un sinnúmero de conflictos ya crónicos en este continente.

Antes de abordar el análisis de esta problemática considero que debemos recordar algunas nociones que hacen al concepto de identidad cultural, a fin de comprender acabadamente la dimensión del tema propuesto.

La identidad cultural.

En este tipo de consideraciones se deben tener en cuenta las identidades culturales de cada nación que conforma la comunidad internacional. El diccionario nos dice que por identidad entendemos "la persistencia del ser en su unidad a través de sus múltiples cambios y determinaciones". "Lo que es – es". "Lo que no es – no es". Coincidente con el anterior concepto, en el mundo de las exactitudes matemáticas identidad es "igualdad permanente, aunque cambien las variables" (Diccionario Enciclopédico Salvat). En el concepto hay pues siempre un mismo ente, a pesar de las posibles variables que no hacen a su esencia, la que se mantiene inalterada. El acento está puesto en la "mismidad".

Solo si alguien es quien es, sabemos con quien tratamos, de lo contrario no sabríamos a que atenernos. En ciertas oportunidades algunos individuos cambian de identidad, física, psíquica o moralmente, con lo que han dejado de ser ellos y se han transformado en otra persona. Lo mismo puede ocurrir con cualquier ente, sea natural, social o moral. Si una nación, debido a influencias de elementos extraños a su ser, comienza a adoptar durante un cierto período de tiempo valores y actitudes distintas a las que le son o eran naturales hasta entonces, modifica su identidad. La identidad cultural es, por consiguiente, el núcleo de una nación.

La cultura es, probablemente, uno de los conceptos filosófico-sociales mas difíciles de definir y precisar. Recién se empezó a utilizar en la época de Bacon y solo en el siglo XVIII, por obra de Herder, aparece como una expresión con conteni-

do concreto. La noción se vincula etimológicamente con la idea de "cultivo". Lo cultivado se distingue de lo natural y espontáneo, lo que lleva directamente a la oposición entre naturaleza por un lado y cultura por el otro. Es naturaleza todo lo nacido por sí, lo oriundo de sí y resultante de su propio crecimiento. Es el campo de la realidad. La cultura, en cambio, se vincula con todo aquello que es producido por el hombre, lo que él crea o valora de un determinado modo, todo lo que el hombre considera especialmente en atención a un valor que pone en la cosa. El mundo de la cultura es el reino del valor. Ya no estamos en el sector de la pura y simple realidad, sino que pasamos al dominio de realidades diferentes, superiores (Poviña, 1961).

Desde un enfoque amplio se puede definir cultura como el conjunto de valores, actitudes, creencias, orientaciones y suposiciones subyacentes que prevalecen entre las personas que conforman una sociedad (Huntington, 2001, 17).

Desde hace aproximadamente quince años han renacido los estudios sobre la cultura y su relación con los valores singulares, así como también con las consecuencias políticas, económicas y sociales de los mismos. En abril de 1999 fue organizado un simposio en Massachussets, bajo el título "Los valores culturales y el progreso humano", con la participación de numerosos pensadores (Huntington-Harrison, 2001).

Uno de los puntos clave que desde nuestro interés no podemos dejar de resaltar, es hasta que punto el cambio cultural es posible, tanto el voluntario como el impuesto. El núcleo de esta cuestión reside en la profundidad y extensión y se refiere a los rasgos fundamentales. ¿Cuan grande sería el cambio y como sería implementado? De hecho, en toda sociedad el cambio imperceptible, también llamado "cambio metabólico", se da permanentemente (Murillo Ferrol, 1972:84). Lo esencial es que con el cambio, si es voluntario, no se pierda identidad, o, si es impuesto, no la quite. Si los organismos que atraviesan un cambio cultural debido a ello no cambian (no pier-

den) su identidad, sino que con los valores incorporados la afirman, dicho cambio no solo es aceptable sino que sería incluso deseable, ya que implicaría incorporar nuevos valores que no se oponen ni eliminan a los anteriores.

En este punto deberíamos detenernos brevemente en lo que se entiende por valor. Desde Max Scheler (1926), tenemos enunciada la "Teoría de los Valores". (Aftalion, 1994, 762). Recordemos que existen sobre el punto dos grandes corrientes: El objetivismo y el subjetivismo. Adherimos al objetivismo y sostenemos la existencia de valores comunes a todas las culturas, porque están arraigadas en la común naturaleza del ser humano.

A modo de ilustración resulta interesante la enumeración (que consideramos abierta y no excluyente) que hace Grondona cuando intenta establecer una tipología cultural que aplica al desarrollo económico. Considera y enumera veinte factores culturales o valores: Religión; confianza en el individuo; el imperativo moral; distintos conceptos sobre la riqueza; distintos puntos de vista sobre la competencia; la noción de justicia; el valor del trabajo; el papel de la herejía; la educación; la importancia de la utilidad; las virtudes menores; el tiempo; la racionalidad; la autoridad; la visión del mundo; la visión de la vida; la salvación de y en el mundo; las utopías; la naturaleza del optimismo; y las diferentes visiones de la democracia (Grondona, 2001: 93).

Harrison también intenta una enumeración básica. Partiendo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU, le parece que la mayoría de las personas del planeta estarían de acuerdo con las siguientes afirmaciones: La vida es mejor que la muerte; La salud es mejor que la enfermedad; La libertad es mejor que la esclavitud; La prosperidad es mejor que la pobreza; La educación es mejor que la ignorancia; y La justicia es mejor que la injusticia (Harrison, 2001:31).

En todo intento de enumeración de valores es importante tener en cuanta aquellos que hacen a la esencia del ser huma-

no, pues es demasiado fácil perderse en la consideración de los mas superficiales. Es necesario estar prevenidos ante lo que Schweder llama "intelectuales cosmopolitas", que tienen la tendencia de operar con abstracciones e ideas muchas veces no sustentadas en las diferentes realidades (Schweder, 2001: 224).

En estos temas no podemos dejar de mencionar, como una fuente muy importante de ideas, la infinidad de documentos que sobre el particular integran la Doctrina de los Pontífices de Roma (Doctrina Pontificia, 1958). A esa gran producción intelectual podemos agregar como uno de los últimos, el Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz el 1 de enero de 2001, titulado precisamente "Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y de la paz". Después de analizar en profundidad el fenómeno de las culturas y su diversidad, sus potencialidades y los riesgos de la comunicación global, enumera como valores comunes: La solidaridad, la paz, la vida, la educación, el perdón y la reconciliación (Mensaje, 2001).

En este punto es interesante la posición de Finkielkraut, quien desde una postura diferente a las habituales en estos casos, también sustenta la tesis del universalismo de los valores. Lo hace analizando las ideas que surgieron en Europa a fines del siglo XVIII, especialmente de la pluma de Herder y se desarrollaron en el siglo XIX bajo el rótulo de Principio de las nacionalidades. Finkielkraut parte de las ideas de Herder sobre la nación, en las cuales se pondera los particularismos a los cuales es imposible escapar. Cada individuo está necesariamente inmerso en los valores de la propia nación en que le tocó nacer, lo que supone valores singulares. Luego pasa a considerar las ideas de Goethe, quien en un principio estuvo influido por Herder, pero luego evolucionó por derroteros propios. La idea final de Goethe, que puede servir también para expresar sintéticamente la postura de Finkielkraut, la podemos encontrar en esta cita del poeta: "Como hombre, como ciudadano, el poeta amará su patria; pero la patria de su fuerza

y acción poéticas son la Bondad, la Nobleza, la Belleza, que no están ligadas a ninguna provincia especial, a ningún país especial que él toma y forma allí donde los encuentra" (Finkielkraut, 1987, 42). De lo que se concluye que **no hay oposición verdadera entre el verdadero valor particular y el verdadero valor universal**. Lo particular abreva y se nutre de lo universal y viceversa.

(Para la problemática decimonónica de la nación, que en la última década ha resurgido, tan cercana o incluso identificada con todo lo cultural, puede ser esclarecedor el libro del compilador Fernández Bravo, A. 2000. La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha. Buenos Aires: Manantial).

No obstante todo lo dicho, la discusión si los valores son universales o no sigue siendo actual. Relacionada con ella esta la otra, a saber, si, dada esa universalidad, es lícito influir para que los valores y la cultura singulares que sobre ellos se sustenta cambien (Harrison, 2001,31).

Una particular y crítica visión de la problemática nos viene de Jean Baudrillard. Frente al fenómeno de la globalización (por ser francés habla de mundialización) sostiene que esta y la universalidad no son lo mismo. La globalización es la de las técnicas, del mercado, del turismo, de la información. La universalidad es la de los valores, de los derechos humanos, de las libertades, de la cultura, de la democracia. La globalización parece irreversible, lo universal estaría más bien en vías de desaparición. Con cierto aire spengleriano afirma que toda cultura digna de ese nombre se pierde en lo universal. Toda cultura que se universaliza pierde su singularidad y muere. Es lo que ocurre con las que hemos destruido asimilándolas a la fuerza, pero es también lo que ocurre con la nuestra en su pretensión a lo universal. La diferencia está en que las otras han muerto de su singularidad, lo que es una hermosa muerte, mientras nosotros nos morimos de la pérdida de toda singularidad, del exterminio de todos nuestros valores, lo cual es

una muerte trágica. El destino de todo valor, según Baudrillard, es la elevación a lo universal, sin medir el peligro mortal que constituye esa promoción, ya que pretendiendo ser elevación, es en realidad una reducción. La globalización de los intercambios pone fin a la universalidad de los valores. Es el triunfo del pensamiento único sobre el pensamiento universal. Lo universal mismo está globalizado. La democracia y los derechos humanos circulan exactamente como cualquier producto mundial, como el petróleo o los capitales. A modo de síntesis afirma que estamos frente a un complejo dispositivo de tres términos: Una globalización de los intercambios, una universalidad de los valores y una singularidad de las formas. En estos tiempos la situación cambia y se radicaliza a medida que los valores universales pierden algo de su autoridad y legitimidad. Mientras se imponían como valores mediadores, lograban integrar las singularidades en una cultura universal de la diferencia. Ahora ya no lo conseguirán, pues la globalización triunfante hace tabla rasa de todas las diferencias y de todos los valores, inaugurando una (in)cultura perfectamente indiferente. Y cuando lo universal desaparece, ya no queda sino la omnipotente tecnoestructura mundial frente a las singularidades que vuelven a ser salvajes y quedan a merced de sí mismas. Baudrillard no es optimista, aunque también afirme que quizá la suerte no esté totalmente echada (Baudrillard, 2000).

La relación entre diferentes culturas y su eventual incompatibilidad. Culturas "superiores" e "inferiores".

Suele afirmarse que las culturas son mundos cerrados y en principio no son transmisibles. Pertenecer a dos culturas al mismo tiempo es imposible. Pasarse de una cultura a otra también es, en principio, imposible. Podría serlo solo si el pasaje es paulatino, extendido en el tiempo. Cuantos mas valores comunes haya entre las dos culturas, tanto antes podrá hacer-

se efectivo el pasaje. En todo caso, dicho pasaje deberá ineludiblemente atravesar el espacio de la universalidad de los distintos valores, al modo de la antes mencionada idea de Goethe: Porque no hay oposición verdadera entre el verdadero valor particular y el verdadero valor universal es que el pasaje es posible.

Aunque algo acerca de este tema ya ha sido dicho en el punto anterior, es posible ampliarlo con algunas consideraciones adicionales, entre otras las que realiza Walzer, Michael en su "Tratado sobre la tolerancia", en el que se refiere esencialmente al multiculturalismo y a la coexistencia pacífica de grupos humanos con diferentes historias, culturas e identidades. Comienza aceptando que la coexistencia pacífica es siempre algo bueno, es decir, un valor. Pero esta coexistencia puede adoptar formas políticas muy diferentes, con implicaciones diversas para la moral cotidiana. Ninguna de estas formas, afirma él, es universalmente válida. Parece sustentar una idea relativista. "La idea de que nuestras elecciones no están determinadas por un único principio universal y que la elección correcta en una situación puede que no sea igualmente correcta en otra es, estrictamente hablando, una idea relativista. El mejor de los órdenes políticos es relativo a la historia y a la cultura del pueblo cuya vida trata de organizar". Pero algo después parece volver al universalismo cuando dice:"Defender que se debería permitir coexistir en paz a diferentes grupos o individuos, no es lo mismo que decir que se debe tolerar toda diferencia real o imaginada"(Walzer, 1998: 19). Explica que el argumento a favor de la tolerancia se apoya en el "respeto de la diversidad cultural". Cuando los valores morales esenciales de la comunidad más amplia (nacional o internacional), no se sienten tan directamente atacados, puede aceptarse la excusa de la diversidad cultural o religiosa (Ejemplo de sectas minoritarias o muy cerradas, como los amish en EE UU). Pero concesiones parecidas no se ofrecen de manera tan sencilla a grupos mayores o mas numerosos y mas amenazantes (Ej.: En la

actualidad inmigrantes de diversa procedencia en Europa, especialmente si son de procedencia islámica, etc.)(Walzer, 1998: 76).

Aquí surge el problema de la intolerancia, que también analiza Walzer. Esta se da en los imperios, Estados nacionales y sociedades de inmigrantes. La aceptación tolerante de la diferencia se sustituye en estos regímenes por un impulso hacia la unidad y la exclusividad. El centro imperial intenta crear algo muy parecido al Estado nacional, como se evidenció en las campañas de "rusificación" en el siglo XIX, o de "norteamericanización" en el XX. Los ejemplos en este aspecto abundan.

Las culturas en Iberoamérica

Después del breve discurso sobre el concepto general de la cultura, podemos volver a la problemática iberoamericana. ¿Cuales son las culturas que en el pasado se enfrentaron y que aun hoy se enfrentan y entrechocan a veces fuertemente? En principio lo fueron las de los colonizadores con las autóctonas:

1) Española vs. Indígenas;
2) Portuguesa vs. Indígenas;

Por el lado indígena la cultura (o las culturas) tenía(n) una cierta homogeneidad, sin perjuicio de las grandes diferencias existentes entre las diversas tribus y pueblos. En cambio, por parte de los colonizadores, ambas eran de cosmovisión católica pero de diferente manera de pensar. Españoles y portugueses, evidenciaron una diferente actitud que se reflejaba en su sistema colonial y su actitud ante la vida. Los españoles eran de características desprendidas (aunque buscaran enriquecerse en América); eran, por naturaleza nacional, en general y en principio, idealistas, aunque los hubo mezquinos; buscaban al mismo tiempo la mayor gloria de Dios y de su Rey, quedándo-

les siempre algo para aumentar su fortuna personal. En cambio los portugueses siempre fueron estrictamente pragmáticos. Los determinó la posición geográfica o geopolítica de su Metrópoli, siempre cercada por su único vecino y potencial enemigo (España) y el mar. Ante realidades tan concretas e ineludibles prefirieron lanzarse al mar y construir un gran imperio. El pragmatismo portugués fue heredado por los brasileños, para quienes es este hoy una de sus principales características.

A las tres culturas mencionadas, se agregaron con el tiempo:

3) Las culturas africanas como consecuencia del elemento esclavo traído desde el continente negro (Brasil, norte de Sudamérica y Caribe); y, mas adelante,

4) La cultura anglosajona de los EE UU, de características históricas muy diferentes a todas las antes mencionadas Consideramos ineludible en este punto mencionar a Max Weber y su tesis expuesta en su ensayo "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". Mas allá de los acuerdos y desacuerdos que este ensayo concitó, y mas allá de las diferencias de carácter, temperamento y estilo de los anglosajones frente a los latinos ibéricos y frente a los indígenas, considero que, al menos en los trazos gruesos, Weber acertó en cuanto al tipo de hombre que allí define: racional, ordenado, diligente, productivo. Este tipo de hombre tarde o temprano debió confrontar con los demás tipos americanos y de la confrontación entre todos ellos ha surgido el continente con las características que hoy tiene.

El problema iberoamericano hoy es el vacío cultural. No hay en la mayoría de los casos un patrón cultural propio. Las culturas originarias indígenas o desaparecieron o se vieron tan relegadas que a pesar del número de sus posibles integrantes hoy no son un factor a tener en cuenta. En uno u otro caso fueron desplazadas por las culturas europeas que no se preocuparon, salvo los jesuitas en las Misiones, de amalgamar lentamente los verdaderos valores particulares de ambas en unos nuevos.

Es debido a ello que en América Latina nunca hubo verdadero Estado-nación, basado en pautas culturales propias definidas y firmes. Los Estados actuales se formaron en un ambiente más o menos anárquico, siguiendo no patrones culturales nacionales, sino las voluntades de caciques y caudillos, que mas tarde dieron lugar a oligarquías, alrededor de los cuales se fueron conformando las instituciones, adecuadas y/o manoseadas según las necesidades de tal o cual personaje o grupo. En esta situación, lo más que se podía pedir era la aparición de alguno que otro caudillo con algún grado de honestidad y mente abierta al mundo. Pero estos casos fueron los menos. Los caudillos se siguen sucediendo unos a otros, matizada esta sucesión con la coexistencia de instituciones frágiles y quebradizas, lo que causa las clásicas inestabilidades del continente, sin luces al final del túnel que permitan alentar grandes esperanzas de cambio.

Caso histórico de convivencia exitosa: Las Misiones Jesuíticas.

Para la historia del contacto entre culturas es muy interesante el caso de las Misiones jesuíticas del Paraguay, que configuran el experimento más original de cuantos se conocen en estos temas. El hecho que sea un caso cerrado, es decir, que tenga un comienzo, un desarrollo, un florecimiento y un fin, y que este haya ocurrido hace dos siglos, con suficiente tiempo y posibilidades de ser analizado detenidamente, lo hace más interesante aun. Este experimento, que más que experimento fue una realidad, produjo exitosamente la antes mencionada amalgama entre distintos valores. Si bien es cierto que de la mano de la orden jesuítica hubo en todo el mundo ensayos similares, como por ejemplo en Asia, en particular en la India, es en América del Sur donde floreció el experimento que mas se acercó a una cierta realización de aquello que muchos en

este caso denominan utopía. Se podría decir que como mínimo representó un esfuerzo sobrehumano de siglo y medio de duración que llegó a la mitad de aquel camino utópico y que fue cortado en pleno auge con la expulsión de la orden en el año 1768.

Los jesuitas llegaron al Paraguay en 1585 como consecuencia de una triple misión que les encomendara el Rey de España: 1) Reducir y cristianizar las tribus guaraníes que las armas de los conquistadores no habían logrado someter; 2) Organizar un poder económico y militar sobre la base de estos indígenas, con suficiente fuerza de disuasión para contrapesar el poder de los colonos encomenderos y de las propias autoridades civiles y militares que solo se preocupaban de sus intereses, pero no de los que correspondían a la Corona; y 3) Levantar en las reducciones un muro de contención contra las invasiones de los bandeirantes paulistas, depredadores y cazadores de esclavos, que constituían el riesgo mayor en las fronteras de los dos imperios.

Según Lucía Gálvez la palabra "reducción" no suena muy bien a los oídos contemporáneos, pero en su momento no tenía el significado peyorativo de achicar o quitar, sino el positivo de reunir o congregar. La "reducción" era el lugar donde, de acuerdo con la mentalidad eurocéntrica vigente, los salvajes se convertirían en civilizados y los bárbaros en cristianos. La idea era acostumbrarlos a una vida "política y humana" dejando de lado hábitos malsanos o antisociales como el nomadismo, la desnudez, la poligamia, los sacrificios humanos, la antropofagia, etc. Lo interesante es que los guaraníes, si bien en esos momentos no podían conocer por sí mismos ciertos aspectos técnicos, políticos y sociales, ya habían llegado, sin embargo, a un contacto con lo sobrenatural y a un conocimiento de las cosas divinas que pasaron desapercibidas a los primeros misioneros de su tiempo. Más tarde lo percibieron, como Ruiz de Montoya, que reconoce en un indio guaraní a su maestro espiritual. Este misionero, lingüista y escritor

definía así a las reducciones: Llamamos reducciones a los pueblos de indios que, viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles,... los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política humana, a beneficiar el algodón con que se visten, porque comúnmente vivían en la desnudez... (Gálvez, 1995: 109).

Los jesuitas tenían una idea muy distinta de la mera misión evangelizadora. Esta en realidad había empezado muy pronto, casi con la conquista y de distintas maneras. Los jesuitas tenían la intención de evangelizar, sí, pero de un modo muy especial. Las llamadas reducciones eran en realidad un experimento único y que, según el escritor paraguayo Augusto Roa Bastos, no se repitió en un mundo que nacía a la civilización y al cristianismo de la Contrarreforma. Los jesuitas querían conquistar a los guaraníes a la nueva vida pero manteniéndolos en su lengua, en su cultura, en sus costumbres, en sus modos ancestrales de ser y de vivir. Para ellos tal premisa era básica. Esto implicaba liberarlos en primer término de los colonos españoles y del servicio obligatorio de las encomiendas, las que juntamente con el hambre, la extenuación extrema y las enfermedades que habían traído los europeos diezmaban la población indígena. Los jesuitas quisieron, ante todo, salvar a los indígenas del etnocidio generalizado (esta es la expresión que utiliza el escritor citado). Solo después de ello fueron introduciendo en sus mentes y almas los valores del cristianismo (Roa Bastos, 1991: 16:18). También Furlong insiste en que una de las glorias mas grandes y genuinas de la Compañía de Jesús es la de haber sido sus miembros siempre y en todas partes, pero muy particularmente en estas regiones del Río de la Plata, los mas tenaces defensores y los mas sacrificados abogados de los indígenas (Furlong, 1994: 37).

Los jesuitas comenzaron por donde habitualmente no comienza ningún colonizador: Por aprender la lengua de los colonizados. Establecido este nexo comunicativo vino todo lo demás: Instrucción, organización política y económica, nue-

vas técnicas agrícolas, reordenamiento social, sanidad, arte (en particular música y arquitectura), manualidades diversas, etc. Fue este un proyecto cuya concreción tendía a organizar en el marco de la colonia absolutista y feudal una comunidad religiosa y humanista. Una comunidad aislada en un primer momento, pero que sirviese luego de modelo a la transformación del régimen colonial en su conjunto. Las Leyes de Indias, desviadas, obstaculizadas y adulteradas por innumerables y venales funcionarios no solo no habían hecho posible esta transformación sino que habían llevado a la colonia a un estado de creciente desorden y degradación (Roa Bastos, 1991: 28).

Resulta interesante destacar que las actividades de los jesuitas fueron elogiadas, si bien con reticencias, aun por adversarios tales como Voltaire, d'Alembert y Montesquieu. Estos pensadores de la ilustración juzgaban que el "estado jesuítico" constituía, fundamentalmente, una admirable experiencia en la que el intelecto europeo demostraba su aptitud para crear una sociedad de acuerdo con planes preconcebidos. También los liberales y los socialistas, que influyeron en la literatura de Europa occidental, aceptaron, por otra parte, la teoría de que el "estado jesuítico" era un experimento del racionalismo. Hegel, si bien insistió en la condición no emancipada de los indios, señaló que los jesuitas habían logrado crear necesidades, fuente de toda evolución. Casi todos estos escritores especulativos se sintieron atraídos por el origen del "estado jesuítico". Ya Montesquieu lo había comparado con la República de Platón (Morner, 1968: 105).

Preguntándose por los posibles modelos teóricos seguidos, Gálvez afirma que no existe un modelo preciso ni un fundador ni un ideólogo exclusivo de esta empresa. Los pueblos jesuíticos entre los guaraníes fueron el resultado de una brillante conjunción de voluntades que supieron tomas ideas, sugerencias y modelos de aquí y allá sin atarse a ninguno, para responder a una necesidad histórica y a un ideal de vida. Resulta superfluo decir que fueron los propios guaraníes, la ma-

teria prima indispensable, quienes aceptaron voluntariamente tantos cambios de vida como limitaciones a su libertad confiando en estos extraños "chamanes" y en su nuevo Dios. Si unos idearon, otros autorizaron, otros solicitaron, otros ejecutaron y todos pusieron algo de su ingenio, imaginación y buena voluntad para lograr el éxito de este experimento sacro-socio-económico (Gálvez, 1995: 113).

Según Roa Bastos, lo extraño es que casi todos los que se ocuparon de las Misiones jesuíticas del Paraguay coincidan en considerarlas una "utopía" (y al mismo tiempo una ucronía), con referencia a los mas prestigiosos modelos del humanismo clásico y renacentista, desde la República de Platón a la isla áurea de este nombre, imaginada por Erasmo y Tomas Moro. Coincide Roa Bastos con Gálvez en que las Misiones jesuíticas muestran mas bien el momento concreto – una época, un espacio determinados, un sistema de correlaciones históricas, políticas, sociales y económicas – en cuyo contexto "el pensamiento utópico pasa a la historia y se objetiva en ella dejando de ser utopía: Un lugar que existía solo imaginariamente se convierte en real; la concepción imaginaria de un gobierno ideal se extingue y hasta se transforma en su opuesto cuando toma cuerpo en la realidad y es desviada por los intereses en pugna". El mismo autor vislumbra en estas Misiones la nebulosa de un Estado naciente o esbozo de un Estado. También lo denomina "modelo miniaturizado de un estado-nación"(Roa Bastos, 1991: 31).

Según continúa refiriendo Roa Bastos, en los primeros decenios del setecientos, los treinta pueblos de las Misiones parecieron entrar en una época de relativa calma, lo que creó las condiciones para el progreso material, social y cultural que llegó entonces a su pleno florecimiento. El vasto sistema de poblados, cultivos y estancias se extendía sobre mas de cien mil kilómetros cuadrados en áreas vecinas, entre el este paraguayo, la Mesopotamia argentina y los territorios adyacentes al río Uruguay, limítrofes con el Brasil, que totalizaban una

población de doscientos mil indios. Mas que un estado dentro de otro estado, las Misiones guaraníticas eran un país extendido a lo largo de tres países. Al cumplirse el centenario de la fundación del primer pueblo (ocurrida en 1610), el "sacro experimento" había logrado levantar el emporio económico, social y cultural mas avanzado del Río de la Plata. Sobre la base de una economía agropecuaria bien ordenada las Misiones se convirtieron en los productores mas importantes de algodón y yerba mate de la época, productos que, juntamente con el tabaco, seguirían siendo la base de la economía paraguaya actual. En el aspecto cultural, se produjeron asimismo hechos relevantes e inéditos en esta región de América del Sur. En primer lugar, la obra de los jesuitas había salvado cuanto menos del etnocidio a los guaraníes. Lo que significó la supervivencia de un pueblo, de su lengua y de su cultura; esto, desde luego, con las inevitables mutaciones que impusieron la endoculturación, aculturación y finalmente la transculturación en el proceso de sincretismo que reemplazó aquí al mestizaje étnico y biológico. Por primera vez la lengua de un pueblo colonizado sirvió de medio de comunicación y de conversión como lengua de variedad alta en sustitución de la lengua del colonizador. Esto haría que, siglos después, el guaraní continuara siendo una de las dos lenguas nacionales del Paraguay y la lengua popular por excelencia. No se registra un hecho análogo en el resto de la América colonial e independiente. (Por supuesto que tampoco se registra algo análogo ni en la colonización de Africa ni de ninguna otra colonia conocida. Africa fue, durante el siglo XIX, literalmente despedazada y de allí proviene su actual crisis, casi insoluble). En cuanto a la literatura, digamos que ochenta años antes que en Buenos Aires, que era capital de la gobernación y luego del Virreinato, tuvieron las Misiones las primeras imprentas (Roa Bastos, 1991: 34).

Por su parte Armani afirma que los misioneros de las reducciones paraguayas no cometieron el error de considerar negativo en su conjunto el patrimonio cultural autóctono y

evitaron imponer a los guaraníes (al tiempo que difundían entre ellos el cristianismo), la cultura nacional española, que era el fruto de una evolución ocurrida en ambientes y circunstancias totalmente diferentes a los de América del Sur. Anticiparon así al menos un par de siglos el principio afirmado en años recientes de que la propagación del mensaje evangélico, así como la transferencia de las experiencias y del progreso tecnológico, no tiene nada que ver con la imposición de una cultura nacional en perjuicio de otra (Armani, 1988: 159: 215).

Es interesante la afirmación de Maeder, para quien "en este momento, en que las naciones del Mercosur han emprendido una acción encaminada a lograr una mayor integración y comprensión recíproca, la historia de las Misiones Jesuíticas de guaraníes adquiere una proyección destacada" (Maeder, 1996: 10).

Conclusiones

Con todo lo dicho hasta aquí pensamos, permitiéndonos la licencia de algún vuelo imaginativo, que América Latina, o al menos el sur de Sudamérica, hoy sería algo muy diferente si los jesuitas hubiesen podido continuar con su labor espiritual y cultural. Esta labor, evidentemente, no estaba todo lo suficientemente consolidada como para mantenerse después del abandono forzado de sus iniciadores. Además de las dificultades de su consolidación, que podríamos llamar intrínsecas, hubo otras, ya mencionadas, de naturaleza extrínseca, que demoraron su crecimiento: los ataques de los bandeirantes; la magnitud de la labor impuesta, pues el elemento indígena no tenía fronteras y siempre había mas población que "cultivar"; la hostilidad que los propios funcionarios coloniales españoles y no solo los encomenderos demostraban continuamente al proyecto; finalmente, una cierta prédica adversa, diríamos, ideológica, que comenzó a difundirse en América, pero funda-

mentalmente en la Metrópoli, que veía en la exitosa labor realizada en las Misiones un peligro político, vislumbrando la posible aparición o conformación con el tiempo, de un Estado fuerte, sustentado en unas sólidas bases constitutivas de un orden político, social y económico.

Mirando el desarrollo histórico, constatamos que solo cuarenta años después de la expulsión de los jesuitas el proceso emancipador ya latente, se hizo patente con los sucesos de Mayo. Los jesuitas, como ya fue dicho, antes que a nada ni nadie, protegían y priorizaban la vida y bienestar de los indígenas. Dada la forma de pensar que evidenciaron en toda su labor, ante la evolución de los acontecimientos políticos en España, y aun cuando siempre fueron fieles al Rey, los jesuitas muy posiblemente habrían apoyado y acompañado (incluso quizá guiado) la emancipación, pero dentro de una continuidad de ideas que hubiese sido la base ideológica suficientemente fuerte para servir de apoyatura a cualquier acción política. Recuérdese que en Mayo se esgrimió (en este punto sí) la teoría del padre Suárez (jesuita) de que la soberanía, cuando el gobernante se ve impedido de ejercer sus funciones, "retrovierte a los pueblos". De esta manera no se hubiera necesitado (suponiendo que se lo necesitó) del bagaje ideológico proveniente de la Revolución Francesa, que fue el que en gran medida sustentó la emancipación. Con todo lo que de positivo estas ideas pudieron contener, resultaban para el continente y la cosmovisión imperante no solo en las Misiones, sino en toda la América hispana, un elemento extraño, que cuajó solo entre un reducido estamento intelectual, pero que estaba lejos de la manera de pensar del hombre común de entonces. Resultó un injerto que, precisamente por su extrañeza y por no tener muchas raíces en el pensamiento vigente aquí, produjo tantos desencuentros en el proceso emancipador primero y en el de la consolidación después.

Roa Bastos, al referirse a la rara mixtura de elementos que se produjo, provenientes, por una parte, del Estado-nación de

las Misiones en el Paraguay y, por otra, de fuentes absolutistas que se encontraban en sus antípodas, mixtura que produjo desviaciones patológicas posteriores, dice textualmente: ”Tal Estado-nación tuvo en el Paraguay su concreción siniestra medio siglo después de la expulsión de los jesuitas. La independencia del país de la tutela colonial española desembocó en la Primera República del Sur bajo la dictadura perpetua del doctor Francia. Este tomó mucho más en préstamo de los jesuitas que de sus mentores preiluministas y jacobinos en la construcción de su estado-nación: aislamiento riguroso, colectivismo de estado. El doctor Francia realizó la primera revolución política plasmada en la autodeterminación, la soberanía efectiva del país y la participación de todo el pueblo en la producción y distribución de bienes. Pero en esta primera revolución política se pagó al precio de una feroz dictadura unipersonal que institucionalizó y arraigó en el Paraguay la herencia patológica del poder absolutista... (Pero)Esta herencia no puede imputarse a los jesuitas. Las Misiones no fueron una utopía en el sentido idealista, pero tampoco un estado en el estricto sentido político del término. Sus relaciones de dependencia en todos los órdenes con la Metrópoli, el pago de tributos, la remesa de beneficios, la obediencia al Rey se mantuvieron hasta el momento mismo de la expulsión; todos estos hechos niegan la existencia de ese “estado” con autonomía y poder propios, aunque el “estado” jesuítico pueda prefigurar el embrión de un estado posible” (Roa Bastos, 1991: 30). Estas afirmaciones referidas a la suerte del Paraguay, bien podrían extenderse, al menos en parte, a otras regiones de la América Latina actual. Según lo dicho, fueron los caudillos quienes luego marcaron la dirección de los acontecimientos durante dos siglos de historia de América latina y la siguen marcando.

En definitiva, “concreción siniestra”, “feroz dictadura unipersonal”, “patología del poder absolutista”, todo esto es extraño a los 150 años de labor jesuítica en América. La direc-

ción de esta labor fue muy otra. De haber perdurado, hubiera podido constituir en el Sur de América, una, o al menos una, unidad política consolidada que equilibrara a la del Norte. Esta se formó precisamente sobre una base cultural firme y uniforme: La de los puritanos, que ya a bordo del "Mayflower" expusieron claramente sus ideas, que luego llevaron a cabo con constancia y tesón. Como consecuencia de ese equilibrio entre unidades políticas fuertes, la estabilidad en el continente americano hubiera podido ser mayor, de lo que se hubiera seguido un mayor respeto mutuo (la tendencia natural, hobbesiana, es no respetar al débil sino dominarlo), y de ello podría quizá, paradójicamente, surgir en algún momento una mayor unidad, al estilo europeo y a pesar de todas las guerras que allí se desarrollaron. Como todo ello no se produjo, nos encontramos hoy, por un lado, con un Norte fuerte y, por el otro, con un Centro y un Sur débiles, atomizados y con un futuro difícil, al menos en lo inmediato.

No obstante lo antedicho respecto de los anglosajones hacia adentro, hay que tener en cuenta también que, en el choque de culturas, en América del Norte ellos no tuvieron miramientos respecto de las culturas autóctonas: Allí sí se produjo el etnocidio (del que en el Sur los jesuitas salvaron a los guaraníes), y es sabido que los indígenas en el Norte fueron exterminados y hoy queda de su cultura apenas algún vestigio. Algo muy diferente ocurrió en general al Sur del Río Grande. Aquí el elemento autóctono estuvo muy presente, aunque vaciado de su cultura primigenia. Las culturas originarias fueron desplazadas, casi desaparecieron o, al menos, fueron muy opacadas por la presión de las "superiores" provenientes de Europa. En este proceso no se amalgamaron los anteriores valores autóctonos con los nuevos. Como consecuencia de todo ello, la ex América hispana se encuentra hoy atomizada y culturalmente vacía o, al menos, muy confundida. En este sentido es interesante el testimonio de un militar anónimo pero importante, (según La Nación, Suplemento Enfoques, 4/7/

2004), que en la provincia de Salta encontró en su época, haciendo el servicio militar obligatorio, a indígenas tobas y wichis hablando sus propias lenguas vernáculas, pero no el castellano. En cambio hablaban el inglés con una dicción perfecta porque pastores anglicanos que trabajaron entre ellos (¡nuevamente el espíritu misionero!), les transmitieron el idioma y les dieron una "pertenencia" y un contenido cultural del que carecían.

En un intento por salvar lo aun salvable o rescatable, la Tercera Cumbre de las Américas en la Ciudad de Quebec, Canadá, en abril de 2001, entre las 18 iniciativas que integran la Agenda Hemisférica, propuso también la promoción de las culturas de los pueblos indígenas de América y la promoción de la diversidad cultural. El intento a nuestro juicio es tardío. Además, en la lista de las 18 iniciativas, estas dos figuran en el 16° y 17° lugar, lo que indica que el grado de importancia atribuido de ninguna manera fue prioritario. Por los temas que los anteceden, casi parece como si los culturales fueran incluidos por compromiso, dándoles una dimensión meramente superficial. No obstante, no podemos dejar de reconocer que el intento es loable por reconocer al menos que la problemática existe y que necesita de un tratamiento adecuado.

Somos concientes del hecho que elucubrar sobre "que hubiera ocurrido si...", puede no conducir a ninguna parte. Meditar sobre lo que no ocurrió y de ello incluso inferir contrafácticamente conclusiones para el futuro, puede ser al menos algo vacuo o estéril, cuando no algo peligroso por el grado de idealización que puede contener. Pero pensamos que en todos los elementos analizados hay suficientes datos de la realidad como para que la relación entre ellos, según la hemos hecho, tenga sentido. En el peor de los casos el intento ayuda a reflexionar sobre las causas de muchos problemas políticos actuales de América Latina. Pero además de ayudar a entender el presente, puede orientar las acciones del futuro.

Estando este estudio a punto de ser entregado para su im-

presión, el 15 de julio de 2004 la ONU presentó en Bruselas el "Informe sobre Desarrollo Humano 2004", dedicado precisamente al tema aquí tratado. Muy sintéticamente, el informe sostiene que la democracia y el crecimiento equitativo no son suficientes para acoger las crecientes demandas de inclusión social y de respeto por la etnia, la religión y la lengua materna. También se requieren políticas multiculturales que reconozcan las diferencias, defiendan la diversidad y propicien la libertad cultural, a fin de permitir que todos tengan la posibilidad de comunicarse en su propia lengua, practicar su religión y participar en la formación de su cultura y el mantenimiento de su identidad.

Este informe de la ONU no puede sino coincidir con el experimento-realidad desarrollado en las Misiones jesuíticas. Implica la necesidad de realizar lo que se hizo durante esos 150 años. Si la civilización occidental contiene muchos valores y ello es evidente (aunque, obviamente, no todos los productos actuales de Occidente son valores), ellos deben ser ofrecidos (no impuestos) a las culturas diferentes, las que, a su vez, tienen valores propios incorporables por Occidente. No se trata de buscar ni mucho menos "construir" utopías. Sencillamente habría que trabajar sobre las realidades iberoamericanas todavía existentes. Remarcamos "todavía", porque con el proceso globalizador en marcha no sabemos con que fuerzas nuevas se verán enfrentadas las culturas. Una de estas realidades es el idioma castellano, a través del cual se realizó el engarce primigenio de América con la civilización occidental. Junto con el castellano hay que respetar las lenguas locales y elevarlas, haciéndolas escritas, estableciendo u objetivando sus reglas gramaticales, escribiendo diccionarios, etc. Estas son realidades sobre las cuales es posible (en este caso sí) construir a su vez otras realidades. En cambio deberíamos cuidarnos de las utopías puras y estériles, productos de una mera construcción intelectual. No pensamos aquí en las utopías de Platón y Tomas Moro, pues ellos las escribieron como mode-

los de algo realizable. Por el contrario, y lo decimos solo a modo de ejemplo, el marxismo de algunos líderes indigenistas bolivianos, no tiene nada que ver con la salvación de las culturas quechua y aymará, que son "premodernas", pero que en esta "postmodernidad" y a pesar de los siglos, aun perviven. El marxismo, en cambio, es algo nacido y muerto en la "modernidad". Las culturas autóctonas no evolucionadas pero subsistentes y el marxismo no son mezclables. En todo caso, pueden ser solo una mezcla explosiva, que sirve bien a algunos fines revolucionarios, pero no salva ni asegura nada para que sea duradero.

Indudablemente hoy no es posible rehacer lo deshecho hace dos siglos y durante dos siglos. Pero si hay grupos y muchos elementos culturales autóctonos aun existentes, y los hay, su tratamiento político debe pasar inexorablemente por la consideración de lo cultural. Solo a través de ello será posible que la América llamada Latina, en conjunto y en cada una de sus partes, reencuentre tardíamente su verdadera identidad, lo que realzará su presencia y aumentará su credibilidad en el concierto de naciones.

Resumen

La comunidad internacional, como comunidad descentralizada de pueblos, implica la convivencia más o menos armónica entre culturas. Hablar de culturas diferentes significa hablar de valores diferentes, lo que se refleja en el orden de esa convivencia. Casi todos los conflictos que hoy ocupan y preocupan a los analistas de la realidad internacional son consecuencia de una no resuelta relación entre culturas. Esto es evidente también en Ibero América.

En el trabajo se aborda, primero, la base teórica de lo que significa identidad cultural, y luego, se identifica las distintas culturas que se han encontrado en el (sub)continente. En primer lugar la española y la portuguesa con las indígenas. Más tarde las africanas y la anglosajona. La relación entre ellas no transcurrió por cauces favorables a una adecuada integración. El problema Iberoamericano es hoy el del vacío cultural. Las culturas originarias desaparecieron o dejaron de ser relevantes, desplazadas por las europeas, que no se preocuparon de amalgamar los valores de ambas en unos nuevos. Sólo los jesuitas en las Misiones realizaron este intento que, tras un siglo y medio, fue abortado.

Abstract

The international community, as a decentralised community of nations, implies certain harmonic coexistence among cultures. Talking about different cultures means considering diverse values that are reflected on that coexistence's order. Almost all current conflicts that concern international experts are consequence of an unresolved relationship among cultures. This is also evident in Latin America.

In this paper, two main issues are tackled, first the theoretic concept of cultural identity; and second, the identification of the different cultures that have met in the (sub)continent. In the first place, the Spanish and Portuguese with the indigenous expressions. Later, the Africans with the Anglo-Saxons, which did not prove to be a proper integration. Cultural emptiness is the current problem in Latin America. The original cultures have disappeared or are no longer relevant displaced by the Europeans, which did not worried about blending each other values in a new one. Only the Jesuits in their Missions tried to accomplish this goal but, after a century and a half, left the idea.

Bibliografía

Libros

AFTALIÓN, E. y Vilanova, J. 1994. *Introducción al derecho*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.

ARMANI, Alberto, 1988. *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El estado jesuita de los guaraníes*. México: Fondo de Cultura Económica.

BAUDRILLARD, J. 2000. *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.

CARDIEL, José, 1994. *Breve relación de las Misiones del Paraguay*. Buenos Aires: Secr. De cultura de la Nación-Ed. Theoria.

Doctrina Pontificia II. 1958. *Documentos Políticos*. Madrid: B.A.C.

FERNÁNDEZ BRAVO, A. 2000. *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

FINKIELKRAUT, A. 1994. *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.

FURLONG, Guillermo, 1994, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Buenos Aires: Secretaría De Cultura de la Nación-Biblos.

GALVEZ, Lucía, 1995. *Guaraníes y jesuitas. De la Tierra sin Mal al Paraíso*. Buenos Aires: Sudamericana.

GRONDONA, M. 1993. *Bajo el imperio de las ideas morales*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

HUNTINGTON, S.P. y HARRISON, L.E. 2001. *La cultura es lo que importa. Como los valores dan forma al progreso humano*. Buenos Aires: Planeta.

HUNTINGTON, S.P. 1997. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidos.

HUNTINGTON, S.P. 2004. *Who are we: The challenges to America's National Identity*. S & Schuster.

JUAN PABLO II. 2001. *Dialogo entre las culturas para una civilización del amor y de la paz*. Roma. Jornada Mundial de la Paz. 1 de enero.

MAEDER, Ernesto J.A. 1996. *Aproximación a las Misiones guaraníticas*. Buenos Aires: EDUCA

MORNER, Magnus. 1968. *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Paidos.

MURILLO FERROL, F. 1972. *Estudios de Sociología Política*. Madrid: Tecnos.

POVIÑA, A. 1961, *Sociología*. Córdoba. Assandri.

ROA BASTOS, Augusto. 1991, *Tentación de la utopía: La república de los jesuitas en el Paraguay*, Barcelona: Tusquets.

WALZER, Michael, 1998. *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidos.

WEBER, Alfredo. 1993. *Historia de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Capítulos

GRONDONA, M. 2001. Una tipología cultural del desarrollo económico, en Huntington-Harrison, *La cultura es lo que importa*. Cap. IV: 90-102. Buenos Aires: Planeta.

HARRISON, L.E. 2001. Por que la cultura importa, en Huntington-Harrison, *La cultura es lo que importa.* Introducción: 21-40.

SCHWEDER, R.A. 2001. Mapas morales, vanidades del "Primer mundo" y los nuevos evangelistas, en Huntington-Harrison, *La cultura es lo que importa.* Cap. 12: 224-248.

Un nuevo umbral para el Estado moderno

Reflexiones Sobre la teoría de Jürgen Habermas

*Mercedes Kerz**

Introducción

Jürgen Habermas[1] se convirtió en un pensador incansable a la hora de buscar explicaciones válidas y fundamentos racionales y fácticos a los problemas que nuestro tiempo moderno presenta como sus grandes aporías. Como filósofo cumple con esa especie de función socrática que es la de atraer a los expertos al diálogo para entablar, a través de sus audaces argumentaciones, una discusión racional sobre los complejos problemas de nuestra contemporaneidad.

Aferrado a la idea de racionalidad como base de la argumentación y a la concepción de que los seres humanos son actores racionales capaces de reflexionar individual o colectivamente sobre sus propios tiempos y propias historias, contribuciones suyas como la Teoría de la Acción Comunicativa o la Ética Discursiva se convirtieron en guías cardinales de la filo-

*Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesora de la Universidad de Belgrano.

[1] Jürgen Habermas (Alemania, 1929. Discípulo de Adorno, Gadamer y Löwitz).

sofía práctica contemporánea. Habermas asume para sí aquella premisa hegeliana que considera el pensar filosófico como la traducción al pensamiento de los problemas de la propia época.

Como pensador polifacético, sus preocupaciones no se agotan en la filosofía sino que se extienden al campo de la sociología, la ciencia y la política. Su tenaz objetivo para extender el uso público de la palabra a partir del *principio de discurso* (Habermas 1998a) a las cuestiones que afectan a los ordenamientos institucionales y a la vida cotidiana de los individuos no solo ha sido y es uno de sus compromisos filosóficos esenciales, sino que ha producido un sinfín de críticas por parte de autores que ponen en tela de juicio su premisa referida a la idea de que la razón comunicativa viene inscripta en el *objetivo* que representa el entendimiento intersubjetivo cimentado en las *pretensiones de validez* (Habermas, 1998a: 65-66).

Identificado, pero no incondicionalmente comprometido, con la Escuela de Francfort, rescata del materialismo dialéctico de Marx la posibilidad que ofrece para realizar un conocimiento crítico y flexible de las sociedades actuales, pero se distancia de él en el mismo momento en que cuestiona su misma concepción epistemológica. Habermas niega la validez del determinismo histórico que está presente en la filosofía de la historia marxista porque anula la capacidad de autorreflexividad y cambio que tiene el mismo sujeto racional e impugna, por su sentido contrafáctico, la revolución del proletariado como *praxis* válida para nuestro tiempo (Skinner, 1998: 119-135).

Apreciaciones formuladas por sus críticos marcan el carácter ideal que reviste su modelo de acción comunicativa. En su esfuerzo por unir teoría y práctica les responde con la posibilidad de clausurar la distancia entre teoría normativa y realidad, fijando mediaciones que garanticen una fluida comunicación entre las instituciones constitucionales vigentes y la

opinión pública. Más aun, señala que su propia teoría normativa adquiere su funcionalidad en la medida en que se la puede considerar el primer peldaño de una racionalización colectiva para la puesta en marcha de un proceso normativo de organización social.

Dado que Habermas entiende que los seres humanos reflexionan como individuos y miembros de una sociedad, pueden, por ende, valerse de la reflexión para cambiar el curso de la historia. Comparte con Isaiah Berlin su idea de que la teoría política normativa supone el descubrimiento o la aplicación de principios morales a la esfera de las relaciones políticas (Marsh-Stoker, 1997: 33). Argumenta que el razonamiento político normativo se expresa tanto a través de especulaciones morales abstractas como por medio del análisis pormenorizado de las instituciones y de la política.

De esta manera, intenta superar una doble dificultad: la de quebrar el círculo originado en pensamientos abstracto-ideales que suelen divorciarse de los mundos de vida real, de la realidad social y la de hacer entender a aquellos que califican su posición de idealista, que los conceptos normativos, lejos de estar desvinculados de la realidad, pueden servir como guías de acción. Rompe con el proceso de retroalimentación que generan las teorías abstractas y con las críticas que le hacen, proponiendo la vinculación entre normatividad y realidad. La *racionalidad comunicativa con contenido normativo* es la propuesta teórica que le permite tal posibilidad, aunque siempre cargada de tensión. Esta teoría hace hincapié en la idea de que quien "actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico" (Habermas, 1998a: 66). El juego entablado entre pragmatismo y contrafacticidad fundamenta la misma posibilidad de complementación pero muestra también cómo la tensión entre idea y realidad se instala en la propia facticidad de las formas de vida lingüísticamente estructuradas.

En otros términos, para superar aquel doble impedimento,

Habermas plantea una teoría de la sociedad a través del hilo conductor que la razón comunicativa ofrece para "la reconstrucción de esa rama de discursos formadores de opinión y preparadores de la decisión en que está inserto el poder democrático ejercido como forma de derecho" (Habermas, 1998a: 67).

Sin embargo, los temas que interesa presentar e indagar en este trabajo no son estos sino más bien aquellos que se ligan a los asuntos y problemas relativos a la organización política, social y cultural de las sociedades democráticas. Consiguientemente, el objetivo del presente artículo es analizar cómo Habermas responde a los desafíos que tiene hoy el Estado nación, inmerso en un proceso de cambio estructural del sistema económico mundial y sujeto a los imperativos de políticas neoliberales, con la propuesta de una nueva clausura del espacio político que posibilite la continuidad de los procedimientos democráticos y de los principios universales republicanos, más allá de los límites organizativos del Estado nación.

Con el apoyo que brinda su texto *La constelación posnacional* (Habermas, 2000) se abordarán los problemas —casi aporías— y las respuestas presentadas por el autor a través de la formulación del siguiente interrogante: ¿qué consecuencias tiene el proceso de globalización para la soberanía del Estado territorial, la identidad colectiva y la legitimidad democrática, cuando la función de control macroeconómico del Estado_nación se ha ido erosionando y la soberanía ciudadana ha ido restándole posibilidades para cubrir las necesidades de su propia legitimación?

El análisis estará cruzado tanto por la relevancia que Habermas da a los contenidos universalistas de los principios republicanos y al procedimiento democrático para la organización de esa *constelación posnacional,* como por los dilemas que para los ciudadanos, según el filósofo, supone la construcción de una identidad, cada vez más abstracta y genérica, *de pertenencia* a una sociedad que supera los límites organizativos del Estado nación.

En definitiva, lo que el autor pretende es reconstruir una teoría de la sociedad a través de la razón comunicativa, ofreciendo fundamentos para fijar discursos formadores de opinión y de decisión que den validez a un *Estado posnacional* en el que esté incorporado el poder democrático y los principios republicanos ejercitados en forma de derechos. Esto posibilita la existencia de comunidades altamente artificiales que se entienden a sí mismas como asociaciones de miembros libres e iguales. En otras palabras, sostiene la idea de la necesidad de una nueva clausura política del espacio acorde a las condiciones de legitimidad de las formas de autodeterminación democrática.

Para este autor ya no es factible seguir sosteniendo, como lo hicieron Aristóteles y Hegel, que la sociedad encuentra su unidad en la vida política y en la organización del Estado. Las sociedades modernas se han vuelto tan complejas y diferenciadas que ya no es posible defender la idea de una sociedad centrada en el Estado ni la de una sociedad compuesta de individuos que solo estructuran sus mundos de vida políticos *en* y *dentro del* Estado (Habermas, 1998a: 63).

Corresponde pues aprehender de manera distinta y novedosa las viejas promesas de una autoorganización jurídica de ciudadanos libres e iguales (Habermas, 2000: 66). Para esto es necesario exponer las situaciones y tendencias que, en su combinación, coadyuvaron al debilitamiento del Estado nación como así también analizar, con el apoyo que brinda la historiografía, por qué el Estado moderno, que constituyó un proceso exitoso de organización política, una vez clausurado, se encuentra ante un nuevo proceso de apertura política que requiere de su reacomodamiento y de una nueva clausura política.

De esta manera, el análisis se desarrollará según las siguientes etapas: la primera parte estará dedicada a presentar los problemas con que se enfrenta el Estado nación; la segunda, abordará en retrospectiva histórica los problemas existentes al

momento de conformación del Estado nación y las razones de su éxito; la tercera, se ocupará de las propuestas del autor ante la constatación de la existencia de un proceso de apertura que requiere de una nueva clausura del espacio político; y por último, en las conclusiones se presentarán algunos cuestionamientos que desde perspectivas filosóficas diferentes se le realizan a los planteos de Habermas.

Problemas contemporáneos del Estado nación

Eric Hobsbawn considera que la duración del siglo XX no puede medirse en los términos cronológicos que se utilizan habitualmente. El hecho de haber sido un siglo abreviado con respecto a la medida de tiempo convencional no le restó intensidad ni relevancia, al punto que le exigió al autor diferenciar etapas típicas que por su significatividad y simbolismo contribuyeran a una mejor comprensión e interpretación de su propia singularidad.

Este breve pero intenso siglo se extiende desde el inicio de la Primera Guerra Mundial (1914) hasta la disolución y hundimiento de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (1991) y las etapas que en él se diferencian pueden tipificarse de la siguiente manera: debuta como *época de grandes catástrofes* (1914-1949) durante la cual la concepción apocalíptica del mundo y de la vida impregna las visiones de sus protagonistas y del hombre en sí y para sí mismo. En oposición a los rasgos típicos del siglo precedente, esta época pone de relieve cómo se agrieta la fe en el progreso material y moral de la sociedad; deja de considerar al liberalismo como norte de toda organización jurídica y constitucional del Estado; critica al capitalismo porque en su versión cruda imperialista gestó un mundo en guerra y minimizó el rol de la burguesía como motor del progreso. A este tiempo, donde la tragedia lleva al mundo al límite del abismo, le sigue como reacción una *Edad de*

oro, tipificada por el triunfo de un nuevo contrato entre capitalismo y política que establece una especie de equilibrio —aunque inestable— entre economía y política. Le corresponde al Estado de Bienestar ser la respuesta fáctica de este nuevo contrato. Es un período de unos 25 a 30 años en el que crecimiento económico y transformaciones sociales sin precedentes se conjugaron exitosamente. Este Estado, calificado por Habermas como *Estado regulador*, tomaba, por una parte, medidas para estimular el crecimiento y, por la otra, mediante la implementación de la política social, garantizaba concomitantemente la integración social y fomentaba la dinámica económica (Habermas, 2000: 71). Esta época histórica comienza a entrar en crisis en los primeros años de la década del 70.

Se corresponde con la última parte del siglo el retorno a una nueva *Era de crisis*, en la que la descomposición y la incertidumbre, e incluso la reaparición de lo catastrófico, se hicieron presentes para vastos sectores del planeta: África, los países de la Europa socialista y la ex Unión Soviética, dándole su impronta. Progresivamente, se quiebra el inestable equilibrio entre economía y política. El Estado de Bienestar comienza a ser evaluado en términos de ineficacia, el vocabulario político de entonces define esta incapacidad mediante el concepto de ingobernabilidad del sistema. La globalización, proceso definido en términos de mercado-mundo o ciudad-mundo, comienza a imponerse y la democracia, en tanto régimen político, se extiende, por así decirlo, al mundo conocido. Por último, inmerso en un tiempo de crisis, cambios y aleatoriedades, el fin del siglo XX se sella con la disolución y hundimiento de la URSS en 1991 (Hobsbawn, 1995).

También a Habermas le preocupa el siglo XX, siente inquietud por entender sus problemas, sus conflictos y los cambios que se operan. Le interesa determinar cuáles son sus coordenadas, en tanto líneas que sirven para definir la posición en la que se ubican las transformaciones en el mundo, para

explicar cómo van produciéndose procesos de largo alcance que impactan en los mundos de la vida (Habermas, 1998a: 83-84) y cómo aparecen nuevos desafíos que exigen readaptar aquellas dimensiones políticas normativas que coadyuvaron a que la formación del Estado democrático de derecho fuera exitosa y tuviera persistencia histórico-temporal. Se ubica como el analista que da argumentaciones válidas para defender la continuidad, más allá de los límites del Estado nación, de los principios republicanos y los procedimientos democráticos.

Para ello, en su obra ya citada, toma como punto de partida los cambios que, a partir de los 80, se van produciendo en la economía mundial y a nivel de las variables constitutivas del Estado democrático de derecho en sus dimensiones político-administrativas. Se ubica en la etapa de crisis, incertidumbre citada por Hobsbawn para realizar un diagnóstico que, como afirma Mannheim, no solo sirva como pronóstico sino también para hacer valer las razones que permitan sostener sus afirmaciones. (Mannheim, 1969a).

Los argumentos de Habermas respetan la consigna teórica de la argumentación racional del *principio de discurso* para explicar la necesidad de prolongar el proceso normativo de organización política que, apoyado en el Estado nación, se desarrolle más allá de sus fronteras. Entiende, como lo hizo Gramsci, que una época de crisis como en la que se ubica, es el interregno que expone la tensión existente entre un mundo que no quiere perecer y otro que lucha por emerger (Gramsci, 1999) o, una vez más, en palabras de Mannheim, un tiempo definido por la incertidumbre que expresa la coetaneidad de lo no-coetáneo (Mannheim 1969b: 26).

Las tendencias de larga duración que cruzan este siglo son, para Habermas, el desarrollo demográfico, el cambio en la estructura del trabajo y el progreso científico-tecnológico. En lo que respecta a la primera, ya desde los inicios del siglo XIX, gracias a los progresos médicos, se inicia en Europa un acelerado incremento de la población. Si bien la literatura y la poe-

sía exponían en sus propios términos las consecuencias sociales de este crecimiento, como fue la versión que Engels ofrece del poema de Heine "Los tejedores de Silesia" (Di Filippo, 2003: 199) en 1844, solo a comienzos del siglo XX los contemporáneos tradujeron sociológicamente esta explosión demográfica a través de la formación social que representa la "masa", las organizaciones de masas y las acciones de masas (Habermas, 2000: 60). Ortega y Gasset en su clásico texto *La rebelión de las masas* se ocupará de darle tal densidad que calificará, en términos generales, a la sociedad del siglo XX como una sociedad de masas, en la que el hombre medio le da sus rasgos específicos.

Ahora bien, esta sociedad de masas comienza, para Habermas, a modificarse por la inclusión simbólica de las redes de comunicación que ayudan a que se vaya produciendo un traspaso de orden sociológico de la categoría *masa*, tan válida para la escuela de Francfort, a la de un público disperso en los medios de comunicación, produciéndose un cambio de percepción en cuanto a que la función social de la masa ya no va a depender del crecimiento continuo de la población.

De la mano del vertiginoso crecimiento poblacional, el autor reconoce como otra tendencia de largo plazo el cambio cualitativo que se produce en la estructura del trabajo. El aumento de la productividad del trabajo, que tiene en el *fordismo*[2] , en tanto trabajo seriado, cronometrado y preestablecido, sus referencias inconfundibles, ha sido el motor de esta situación. Sin embargo, el salto cualitativo que se produce desde los 80 y que ha generado la categoría social de sociedad posindustrial, fue ocurriendo a medida que se incorporaba el conocimiento como polea de las industrias de alta tecnología, servicios, sanidad y administración pública, entre otras. Este nuevo sector comienza a depender estrechamente del flujo de informaciones, de la investigación y de la innovación. Por último, la ter-

cera continuidad que el filósofo distingue es la referida al progreso científico-tecnológico que, lenta pero inexorablemente, transforma la conciencia social de riesgo y afecta los parámetros de autocomprensión ética (Habermas, 2000: 60-62).

Todas estas tendencias de largo alcance encontraron en el Estado nación su materialización más acabada. Fue dentro de sus fronteras donde pudo verse con claridad cuánto impactaba y qué significaba a nivel económico, político y social el crecimiento de su población; fue dentro de su espacio territorial que el capitalismo encontró su desarrollo y donde el habitante, transformado en ciudadano, encontró la respuesta adecuada, a través del compromiso social del Estado, para limitar el miedo social y la inseguridad. Las nuevas realidades expresadas en las categorías de públicos dispersos, sociedad posindustrial y conciencia social de riesgo no encuentran, hoy en día, su continente en el Estado nación y menos aún desde el momento en que la globalización como cambio estructural del sistema económico mundial se impuso. Dicho cambio no solo restringe el espacio de acción de los Estados nación sino que, lo que es peor, merma las posibilidades de ejecución que les queda para atenuar los efectos no deseados de los mercados transnacionales. En palabras de Habermas "se mire como se mire la globalización de la economía destruye la constelación histórica que el compromiso social del Estado transitoriamente hizo posible" (Habermas, 2000:74). Que el Estado —el Estado liberal para el autor— vaya perdiendo sus potencialidades en tanto Estado social genera como consecuencia la reaparición de viejos conflictos que, en su evaluación, se encontraban superados.

Comienza a ponerse en tela de juicio su capacidad de integración social y, por ende, la relativa homogeneidad de la base de solidaridad resulta perjudicada. El problema que se reactualiza contemporáneamente se presenta bajo la fórmula de pregunta: ¿cómo se pueden alcanzar las funciones de asignación de recursos e innovación que realizan los mercados

autorregulados sin tener que asumir las desigualdades y los costos sociales que están teniendo las sociedades democrático-liberales y —agregamos— sin que se produzca la ruptura definitiva de las identidades de pertenencia, definidas en términos de nación, al Estado? (Habermas, 2000: 71) En otras palabras: ¿cómo poder anclar nuevas formas de identidades abstractas a través del entendimiento subjetivo de normas compartidas y valores comunes que en una mecánica de acople y desacople con respecto *al* y *del* Estado acompañen al cosmopolitismo que trae aparejado el proceso globalizado? Intentar responder a estos interrogantes es para Habermas un desafío crucial dado que parte de la consideración de que toda posible ruptura de la integración social va a terminar produciendo daños irreparables a la cultura política liberal a cuya autocomprensión universalista están ligadas las sociedades democráticas.

El Estado nación atrapado entre la globalización y la pérdida de identidades colectivas legitimadoras, arrastra en su crisis la noción misma de democracia y los principios republicanos. En las puertas de una cosmo-polis que, para el autor, exige la ampliación de las unidades políticas nacionales en macro-unidades estatales, como es el caso de la Unión Europea, hay que volver la vista atrás y, con el apoyo que brinda el conocimiento histórico, analizar el contexto en el que se fue consolidando el camino hacia la legitimación de la estatalidad para poder, de esta manera, entender el desafío que implica una nueva clausura del espacio político que vaya más allá del Estado. Analizar los viejos problemas para entender los nuevos es la fórmula del filósofo para la comprensión y explicación de los retos que cercan la contemporaneidad porque en el "tránsito de la comunidad europea a la unión política la forma clásica del Estado nacional se encuentra en disolución; es lo que enseña una mirada retrospectiva sobre la historia de su nacimiento a principios del mundo moderno" (Habermas 1998a: 620). Por ello, para explicar qué tipos de procesos se aúnan en

la globalización es preciso repasar las particularidades y las presunciones sobre las que se estableció el Estado nación.

La formación del Estado moderno en retrospectiva histórica

La formación del Estado moderno debe ser entendida en el contexto de las divisiones políticas y los conflictos religiosos que condujeron al derrumbamiento del mundo medieval y las nuevas controversias que germinaron en torno a la naturaleza de la autoridad política y que emergieron en aquella época. La progresiva secularización del mundo político acompaña la transición del mundo medieval hacia la formación del Estado moderno.

La génesis del Estado nación supone un proceso temporal de formación a lo largo del cual se va desarrollando hasta conquistar su propia identidad. El Estado se consolida primero como Estado territorial con poder soberano y luego, en el siglo XIX, como Estado nación. Fue Charles Tilly el encargado de establecer, sobre la base de las diferencias entre las situaciones políticas de la Europa del siglo XV y las procedentes después de la Revolución Francesa de 1789, esta desagregación temporal (Tilly, 1992).

La Europa del siglo XV estaba poliárquicamente dividida. Coexistían imperios, ciudades-estado y protoestados que divergían sustancialmente entre sí a la hora de alcanzar las soluciones a los problemas de territorialidad, monopolio de la violencia, soberanía estatal y principio de legitimidad. Nada en ese momento podía hacer prever el éxito del Estado nación. Sin embargo, la conjunción de distintos factores de orden social, político, económico y hasta lexicográfico favoreció su triunfo. El Estado nación se impuso de manera tal que configuró durante el siglo XIX el mapa de Europa y luego, en el siglo XX, todo el sistema internacional que fue definido como sistema entre Estados.

La aparición de un nuevo léxico político en la Europa del siglo XV dio las primeras evidencias de su futuro éxito. Estado y soberanía son los conceptos que al adquirir nuevas significaciones favorecieron, primero, la afirmación de su predominio y luego, su triunfo. El *status* medieval que caracterizaba la situación de poder del monarca o la del reino pasó a ser entendido en términos de una concentración de poder separada e institucionalmente objetivada (Skinner, 1993) que aseguraba, en términos de soberanía, la pacificación y estabilización de las relaciones políticas y, aunque las situaciones históricas de ese siglo no traducían lo que comenzaban a significar estos conceptos, con el transcurso de los siglos coincidieron y ayudaron a dibujar la propia especificidad del Estado como estructura de dominación política sobre un determinado territorio que reservaba para sí el monopolio legítimo de la violencia física.

Esta nueva semántica refleja la magnitud del problema. Se trataba del cierre del espacio como principio de estructuración y de las consecuencias que tal clausura implicaba. El triunfo de la soberanía estatal significó una doble dimensión. Por un lado, fue principio de inclusión con anclaje territorial y, por el otro, de separación y hasta de exclusión con respecto a otros Estados. Esta dinámica entre pacificación y diferenciación se efectuó a través de lo que ha dado en llamarse "lógica comunicativa de la guerra" (Benedicto - Morán, 1995: 42-46). Se practicó en un ambiente competitivo de soberanías enfrentadas que contribuyó a establecer un sistema *darwinista* de Estados.

Ahora bien, nuevas condiciones socioeconómicas acompañaron a este proceso de formación del Estado moderno. Estas permitieron que los Estados fueran centralizando sus funciones, integraran sus territorios, homogeneizaran su población y aumentaran las bases de su recaudación fiscal. Esto último dependía directamente del grado de monetización de la economía, es decir, del nivel de desarrollo de la economía capita-

lista. Al respecto Habermas sostiene que "en Europa hasta el siglo XVII se formaron Estados que se caracterizaban por un dominio soberano sobre un territorio. Estos Estados tenían una mayor capacidad de recaudar impuestos que las viejas formaciones políticas como los antiguos imperios o las ciudades-Estado. En su función específica de Estado administrador, el Estado moderno se diferenció del tráfico económico mercantil institucionalizado jurídicamente. Sin embargo, en cuanto Estado fiscal, seguía dependiendo de la economía capitalista" (Habermas, 2000: 74).

Es con las revoluciones Inglesa, Americana y Francesa que el Estado se nacionaliza y si bien no todos los Estados adoptan los principios republicanos y los procedimientos democráticos para su organización, es decir, no todos los Estados-nación se constituyeron sobre la base de los principios de una asociación de ciudadanos libres e iguales que se gobiernan a sí mismos, solo a partir de estos, afirmará el autor, se hace factible tal posibilidad.

Si bien la nación como categoría política de legitimidad del Estado se afirma en el siglo XIX y sigue las huellas de estas revoluciones, ha sido la Revolución Francesa de 1789 la que marcó su especificidad al asociar este término al de ciudadanía. La ciudadanía nacional lleva en sí la idea de conciencia colectiva, de voluntad general, respetuosa de los derechos fundamentales del hombre en el sentido de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Este enfoque brindó la posibilidad a los individuos de fundamentar sus garantías individuales sobre un derecho natural contra el que no puede ir el derecho positivo, y permitió que la nación fuera la cara visible de la idea de sociedad porque, según la ya célebre metáfora de Renan, la nación es un plebiscito cotidiano, un consentimiento actual, un deseo de vivir juntos (Renan, 1997: 81-83).

El siglo XIX se encontró ante el desafío de articular una conciencia colectiva de pertenencia, una conciencia nacional

que estableciera entre los individuos, para dejar de percibirse como extraños, un nexo de solidaridad. Fue la idea de pueblo la que desempeñó esta función y la que sirvió para conferir posibilidades fácticas al mundo del pensamiento. Más aún, este siglo se enfrentó al problema referido a cómo compaginar el concepto de pueblo, que siempre es particularista e invariablemente mira hacia el pasado como fundamento de su propia razón de ser, con los principios universales del liberalismo político. Habermas cita la preocupación del alemán Gervinus, para insertar en el particularismo inscripto en la doctrina del *Volksgeist* el contenido universalista del Estado constitucional democrático (Habermas, 2000: 15-32).

Este siglo deja como legado al menos dos claras tipologías con respecto a la idea de nación. Una, como ya se ha expuesto, recibe los aportes de las revoluciones citadas. Entendida como momento ético, libre, de unidad fraterna basada en la libre decisión y elección, la nación era considerada como el conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en Estado, que era su expresión política. Para Habermas, desde un punto de vista normativo, esta concepción traduce la prioridad de la idea republicana de libertad por sobre los otros atributos de la idea de nación (Habermas, 2000: 33).

La otra concepción de nación, resultado de la conjunción entre el romanticismo, el inmenso crecimiento de los estudios históricos y de las ciencias naturales, y de las consecuencias que dispararon las conquistas napoleónicas, hunde sus argumentos o en metáforas fisiológicas de cuerpo orgánico o en la apelación al recuerdo siempre vivo y actual de los tiempos prístinos, de los pasados inmemoriales. De acuerdo con esta tradición, es la nación en tanto lenguaje común, tradiciones, recuerdos, raza, ocupación territorial la única capaz de homogeneizar la multitud en un *nosotros* y de diferenciar, segregar y hasta excluir a los *otros* (Berlin, 1983: 415-438).

Más allá de sus divergentes significados y hasta de los devastadores efectos políticos que tuvo el nacionalismo en su

exacerbación de la nación, el concepto de nación contribuyó con el proceso de formación de identidades. Desde esta perspectiva, su eficacia social se afirmó en la medida en que el ciudadano fue interiorizando su sentido y cimentando su pertenencia. Con su ayuda, los miembros de un Estado articulan una nueva forma de identidad colectiva que traspasa las lealtades adquiridas a través del nacimiento o de la *patria chica* hacia la estructuración de la idea de lealtad e identidad en tanto pueblo y ciudadano. Son los nuevos y abstractos sujetos políticos de la modernidad. Rousseau expondrá y diferenciará en su *Contrato social* al pueblo como soberano y al ciudadano como súbdito, y así comenzará a tener pertinencia un viejo pero resignificado léxico político. Tomando esta idea, el filósofo neofrancfortiano afirma que los ciudadanos de un Estado democrático de derecho, al entenderse a sí mismos como los autores de las leyes, asumen la obligación de obedecerlas porque son ellos mismos sus propios autores (Habermas, 2000: 132).

Por lo tanto, la nación es para Habermas una forma específica de identidad colectiva. En ella coinciden la herencia cultural común del lenguaje, de la literatura y de la historia con la forma de organización que representa el Estado, específicamente en su versión de Estado democrático. Este tipo de Estado está siempre cruzado por la tensión entre las orientaciones universalistas del Estado de derecho y la democracia, y el particularismo de una nación que se delimita a sí misma frente al mundo (Habermas, 1994: 89).

Además, el Estado nación, sinónimo de Estado moderno, termina definiendo su legitimidad en términos de legalidad. Incluye en su núcleo la idea de un orden impersonal, legal o constitucional con una configuración común de autoridad que define la naturaleza y la forma del control, y la administración de una comunidad determinada. Es una forma de dominación que separa al gobernante del gobernado, que constituye a la vez el punto de referencia político supremo de una comuni-

dad que se percibe, anónimamente, en un nosotros y en un territorio determinado.

En el planteo de Bodin, la soberanía se entiende como el poder permanente y perpetuo de una República. Para Hobbes, el Estado es el agente decisorio, porque tiene un campo de existencia enteramente público, así como pública es su razón (Naishtat, 2000: 5). Locke hace hincapié en que lo único permanente es la soberanía de las leyes. Finalmente, gracias a Rousseau y a pesar de él, la democracia comienza, semántica y conceptualmente, a ser asociada con su concepto de voluntad general como voluntad soberana. Él proveyó el fundamento teórico sobre las posibilidades y condiciones de legitimidad tanto del Estado territorial como del ejercicio legítimo del poder político y dio respuesta a los problemas referidos al lugar donde reside la soberanía política y al alcance legítimo, en su forma y sus límites, de la acción estatal.

También la resignificación de la idea de ciudadanía y de la democracia están vinculadas estrechamente al proceso de formación y consolidación del Estado nación. La amplificación de la soberanía estatal ayudó a generar un tipo de identidad colectiva que, respaldada en la construcción de un sentimiento de pertenencia, recurría al ciudadano como el componente legítimo del naciente soberano. Este tipo de identidad se va constituyendo en principio de sentido para los mismos sujetos que, al internalizarla, la proyectan y terminan legitimando la estructura de poder del Estado nación.

De esta manera, el simbolismo cultural de un pueblo identificado con la nación, produce una unidad imaginaria que proporciona a los habitantes de un mismo territorio estatal un sentido equipolentemente compartido de pertenecer a algo común. Sostendrá Habermas que "solo la construcción simbólica de un pueblo hace del Estado moderno un Estado_nación" (Habermas, 2000: 88). A la vez, solo durante el siglo XIX el Estado se abrió a formas democráticas de legitimación. Fue ese mismo *sustratum* cultural el que facilitó la formación

de una forma de solidaridad ciudadana, o sea un proceso de comprensión recíprocamente orientado, de igualdad de los ciudadanos en un Estado democrático de derecho.

En definitiva, el mapa conceptual y el proceso histórico de formación del Estado moderno permitieron la clausura de una forma de dominación política y de un tiempo histórico que solo se comprende y explica bajo el paradigma del Estado nación.

Ahora bien, como ya se ha sostenido, con el predominio de la globalización, el Estado_nación no puede conservar para sí mismo su antigua fuerza, por lo que se impone repensar la posibilidad de coexistencia entre el proceso de cierre que implicó el Estado moderno en su forma de organización liberal, republicana y democrática con el proceso de apertura que inicia la globalización.

Es en este punto donde Habermas, tomando como referencia empírica a la Unión Europea, presenta su propuesta sobre la necesidad de una nueva clausura del dominio político que, ante la fuerza que representa el mercado, reedite el contenido contrafáctico del concepto de autonomía republicano elaborado por Rousseau y Kant para materializar formas institucionales que continúen respetando las condiciones de legitimidad de las formas de autodeterminación democrática (Habermas, 2000: 112).

Habermas y su propuesta de una nueva clausura política

La globalización, más que conformar un mundo-mundo que implique la posibilidad de la humanidad de organizarse a la manera de una *gran metrópolis interior*, indica para Habermas un proceso de metamorfosis producido a través de un doble movimiento. Uno de apertura al interior de los propios Estados nación que se ven obligados a abrirse a una diversidad de formas de vida nuevas y ajenas, y otro de cierre de espacios de

dominación que, conteniendo al Estado, lo trasciende. La facticidad de un Estado mundial como triunfo de un proceso de apertura que autoliquida al Estado nación o la de su retorno como tiempo y espacio clausurado queda para el autor en el plano de la utopía. Lo que no significa negar la necesaria existencia de un proceso de cooperación política entre Estados a una comunidad de Estados comprometida en términos cosmopolitas.

Más aún, esta dialéctica entre cierre y apertura se la entiende también cuando se la analiza desde la relación entre problemas y desafíos. Los problemas son producidos por la globalización y los desafíos corresponden a la instancia en que estos son conscientemente asumidos por los ciudadanos para responder políticamente. En palabras de Habermas, los problemas se transforman en desafíos cuando se considera que las respuestas políticas las asumen los ciudadanos de una comunidad democrática porque tienen la facultad de conformar su medio social y la de desarrollar capacidades de acción para esa intervención (Habermas, 2000: 83).

¿Qué respuestas políticas se dan a estos problemas-desafíos?, ¿cuál es el diseño constitucional? y ¿cuáles los mundos de vida en ciernes? Estos son todos interrogantes-problemas que, para poder responderlos conceptualmente, requieren extender la función explicativa de la teoría normativa, es decir, extender los límites de su validez y facticidad más allá de las fronteras del Estado nación. Precisamente por su carácter de universal, la teoría normativa sigue siendo válida para explicar las nuevas posibilidades de autoorganización social fuera de los límites del Estado. Pero esto no debe interpretarse, afirmará Habermas, como una teoría que justifica la desaparición del Estado sino, por el contrario, como un planteo teórico superador. Esto es así porque si en una primera instancia la *praxis* de los planteos teóricos se cristalizó en el Estado moderno dentro del cual el concepto jurídico de autolegislación llegó a entenderse como una sociedad que actúa políticamen-

te sobre sí misma mediante la voluntad y la conciencia de ciudadanos democráticamente unidos (Habermas, 2000: 99); en una segunda instancia, los planteos teóricos deben explicar y fundamentar normativamente la posibilidad de existencia de un orden democrático, independientemente de su arraigo a la nación como comunidad de destino prepolítica (Habermas, 1998b: 188). La validez de la teoría, en consecuencia, debe escapar de la trampa territorial como criterio de su propia facticidad (Habermas 1998b: 66).

Estos ejes teóricos son los que permiten al autor argumentar y justificar la posibilidad de ir más allá de la moderna dependencia de la ciudadanía al Estado nación para pasar a un tipo de pertenencia que, fundada en valores abstractos, reconduzcan la capacidad ciudadana de autoorganización de su medio social traspasando el ámbito territorial estatal. No son indispensables ni la idea de homogeneidad cultural ni la de democracia estatal insita en la idea de nación para rearticular discursivamente nuevos entendimientos políticos entre ciudadanos que, aunque iguales, se perciben y reconocen como extraños. Si para Renan el siglo XIX era el siglo del Estado nación, por más que en un futuro las organizaciones estatales escaparan a los contornos impuestos por la nación, para el filósofo alemán los problemas de nuestro tiempo ya no están definidos por los límites de esta estructura de dominación legítima de colectivos que han desarrollado a través del entendimiento una misma identidad, valores comunes y normas intersubjetivamente compartidas, sino por nuevas formas de legitimidades discursivas que, como círculos concéntricos ampliados, trazan una nueva frontera sobre la base de crecientes grados de abstracción de solidaridades ciudadanas delante del Estado. La primera ampliación del círculo se produjo con el pasaje de la patria chica al Estado_nación para abrirse, en nuestro tiempo actual, hacia una nueva e imprecisa frontera delimitada por una solidaridad humana más abstracta e impersonal.

La misma posibilidad de construcción de nuevos tipos de identidades proviene, como ya se ha expuesto, desde los tiempos de las revoluciones Francesa y Americana. Estas tuvieron la virtud de hacer posible una nueva clausura de la comunidad política, dejando atrás los espacios locales y las fórmulas dinásticas con el contenido universalista de los principios republicanos que logró la inclusión del otro con derechos iguales. ¿Por qué no habría de proseguir —se pregunta Habermas— un proceso de aprendizaje de este tipo? (Habermas, 2000: 133-134).

¿Qué diseño institucional es el que debe acompañar este proceso o —más precisamente— cuál es la única estructura constitucional válida para asegurar su éxito? Habermas responde a este interrogante sosteniendo que es el proceso democrático, por la legitimidad con que avala sus procedimientos, el que puede sustituir las insuficiencias de una integración social y articular una cultura política común. Un futuro racional para una moldura supranacional debe pasar, para este filósofo, por el cimiento del contenido de las instituciones del Estado democrático de derecho y de su foco universalista. El desafío para la clausura de un espacio supranacional está en la construcción de una democracia deliberativa que amplíe el uso público de la palabra, como recurso de acción política, a las cuestiones que afectan la construcción de una buena ordenación de una sociedad posnacional.

Habermas ve a las instituciones como un reflejo al menos parcial de las exigencias normativas de su modelo político. Para no caer en un voluntarismo radical, considera a las instituciones del Estado democrático de derecho como las mediaciones necesarias para transitar del nivel de la validez de su propia teoría al de su facticidad.

Se debe, en consecuencia, extender las instituciones constitucionales propias de los Estados y en particular los procedimientos electorales y legislativos a las esferas posnacionales para construir democráticamente un Estado de Derecho

supranacional. Habermas nos recuerda que el desarrollo y fortalecimiento de una política deliberativa depende "no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente" (Habermas, 1998a: 374).

Para terminar de comprender de una manera más amplia —no por ello más precisa— la dinámica entre proceso de apertura hacia el interior del Estado nación y de cierre del espacio político en una constelación posnacional, se debe presentar el análisis que Habermas realiza sobre esta cuestión. Para este pensador los procesos de apertura expresados bajo el vocablo *multiculturalismo* y los de cierre, que requieren los nuevos espacios políticos cambian de manera sustancial los mundos de la vida relativamente homogeneizados a través de las redes de integración social. Se modifican los espacios formados a través de contextos de entendimientos discursivos compartidos, se alteran las fuentes de sentido interpretativo que esos espacios comunes propician y, en consecuencia, la acción comunicativa pierde capacidad de reproducción de esos mismos horizontes.

Es a través del mundo de la vida que se manifiesta la cohesión social y se estructuran las identidades individuales y grupales. La solidaridad cívica, expresión de sentido del mundo de la vida, se desintegra. El *multiculturalismo* como expresión de los cambios en las formas de integración social y la *globalización* son para Habermas los dos vocablos que mejor reflejan el estado actual de nuestro tiempo. Ante esta situación propone la necesidad de apoyar una nueva cesura política sobre la base de una solidaridad cívica fundada sobre los presupuestos universales de la democracia republicana-liberal. Esto significa sostener que este nuevo tipo de solidaridad cívica debe ser el producto de la conjugación entre el derecho a mantener las propias formas de vida y los marcos políticos

de convivencia definidos por los principios constitucionales y los derechos humanos.

Se trata, en definitiva, de redefinir el horizonte de los mundos de la vida en términos de cultura política común, cuyo sentido inclusivo lo da el mismo ejercicio constituyente de una práctica autolegislativa de ciudadanos recíprocamente reconocidos como tales. Inclusión adquiere aquí un sentido más amplio, alude a un proceso de *membresía entre diferentes* cuya condición de inserción está apoyada en el *status* de ciudadanía. La comunidad política es inclusiva en este sentido cuando se mantiene abierta y acepta como sus miembros a ciudadanos de cualquier procedencia sin imponerles la uniformidad de una cultura histórica homogénea. La garantía de *inclusión entre diferentes* la da la legitimidad de los procedimientos democráticos de la cultura liberal-republicana y no el presupuesto de una homogeneidad cultural. Este es el sentido dado por Habermas cuando reconoce que "la edificación de una voluntad pública discursivamente estructurada permite un razonable entendimiento político, también entre extraños" (Habermas, 2000: 99).

En otras palabras, una teoría democrática que garantice la cohesión social debe ser compartida —sostendrá Habermas— como horizonte del mundo de la vida por todos los ciudadanos, más allá de las creencias que profesen y de los diferentes mundos de la vida de los individuos y grupos en cuanto tales. (Habermas, 2000: 96) En definitiva, solo el desplazamiento de la solidaridad cívica de un plano nacional a otro transnacional garantiza cubrir los agujeros de legitimidad que hoy en día presentan los intentos de clausura de los espacios posnacionales del tipo de la Unión Europea. Estas nuevas formas carecen de una legitimación que solo, aunque aún lejanamente, tendrían si se extrapolaran los procedimientos democráticos institucionalizados del Estado nación.

Conclusiones

Sin dejar de subrayar la congruencia lógica que tiene la teoría normativa de Habermas para la reconstrucción del proyecto político democrático de la democracia liberal que traspase las fronteras del Estado moderno, su planteo sobre la factibilidad de arribar a una nueva clausura del espacio político en forma de constelación posnacional, sugiere, como conclusión, algunas observaciones.

Definir a la democracia en términos de procedimientos institucionales para una cultura política republicana-liberal puede interpretarse como el fundamento teórico de una especie de voluntarismo conceptual. En el esquema habermasiano no cabe el análisis de las formas de participación social y política que se desenvuelven por fuera de los canales y procedimientos institucionales. Al hacer especial hincapié en la idea de que son exclusivamente los procedimientos institucionalizados los que permiten la deliberación pública en cuestiones que atañen a todos los ciudadanos, desdibuja la posibilidad de responder normativamente a cómo influye o repercute toda forma de participación política que no se acomoda a los presupuestos de la razón comunicativa en el proceso de apertura y cierre del espacio político.

Asimismo, al plantear la posibilidad de construcción de una identidad posnacional sobre el argumento de mayores grados de abstracción con respecto al de las identidades nacionales, Habermas termina desmaterializando al sujeto-ciudadano para reconvertirlo de manera formal en humanidad. La pregunta que surge y cuya respuesta es difícil de encontrar siguiendo sus líneas argumentativas está referida a qué lugar ocupan los sujetos ciudadanos, definidos como humanidad, que carecen de los medios y las posibilidades para participar efectivamente en el debate deliberativo público como medio específico para la construcción del consenso racional.

Aunque Habermas se ocupe de delimitar su planteo al espacio del Estado nación con democracias consolidadas, y culturas históricas liberales y republicanas, ello no implica que se deba desechar la idea de que la dominación sigue presente en toda relación comunicativa. De lo contrario, esta relación de comunicación terminaría despolitizando a la política. ¿Qué lugar ocupa la fuerza política si todo se reduce a una comunicación intersubjetiva sin violencia?, ¿cómo entablar el diálogo entre la validez argumentativa de sus planteos y los hechos históricos que muestran que los Estados nación se fueron estructurando sobre la base de la lógica de la violencia?

Parecen aporías de difícil o imposible resolución, sin embargo, Habermas encontrará más de una argumentación para refutar estos interrogantes.

Resumen

El objetivo del presente artículo es analizar cómo Jürgen Habermas responde a los desafíos que tiene hoy el Estado nación, inmerso en un proceso de cambio estructural del sistema económico mundial y sujeto a los imperativos de políticas neoliberales, con la propuesta de una nueva clausura del espacio político que posibilite la continuidad de los procedimientos democráticos y de los principios universales republicanos, más allá de los límites organizativos del Estado nación.

De esta manera, el análisis se desarrolla según las siguientes etapas: la primera parte está dedicada a presentar los problemas con que se enfrenta el Estado nación; la segunda, aborda en retrospectiva histórica los problemas existentes al momento de conformación del Estado nación y las razones de su éxito; la tercera, se ocupa de las propuestas del autor ante la constatación de la existencia de un proceso de apertura que requiere de una nueva clausura del espacio político; y por último, en las conclusiones se presenta algunos cuestionamientos que, desde perspectivas filosóficas diferentes, se le realizan a los planteos de Habermas.

Abstract

The aim of this article is to analyse how Jurgen Habermas answers the current challenges of the nation-state, which is submerge in a process of structural change

of the global economic system and subject to neoliberal policies. Habermas proposes to close the political space that enables the continuity of the democratic procedures and the republican universal principles, beyond the limits of the nation-state.

Therefore, the analysis is explained in the following stages: the first part is dedicated to a presentation of the problems that faces the nation-state; the second, approaches a historic retrospective of the existing problems when the nation-state was formed and the reasons of its success; the third, engages the author proposals facing the confirmation of a process of opening that requires a new close of the political space; in the conclusion, different philosophic perspectives questions Habermas´ ideas

Bibliografía

BENEDICTO, Jorge y MORÁN, María Luz (Ed.), 1995, *Sociedad y política. Temas de sociología política*, Madrid, Alianza.

BERLIN, Isaiah, 1983, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* (1979), México, FCE.

DI FILIPPO, Josefina, 2003, *La sociedad como representación. Paradigmas intelectuales del siglo XIX*. Buenos Aires, Siglo XXI.

GRAMSCI, Antonio, 1999, *Cuadernos de la cárcel*, México, ERA.

HABERMAS, Jürgen, 1994, *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos.

HABERMAS, Jürgen, 1998a, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría de discurso*. Valladolid, Trotta.

HABERMAS, Jürgen, 1998b, *Más allá del Estado nacional*, México, FCE.

HABERMAS, Jürgen, 2000, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona-Buenos Aires, Paidós.

HOBSBAWN, Eric, 1995, *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Barcelona, Crítica.

MANNHEIM, Karl, 1969a, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, FCE.

MANNHEIM, Karl, 1969b, *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, La Pléyade.

MARSH, David-STOKER, Gerry (eds) , 1997, *Teoría y métodos de la Ciencia Polìtica*, Madrid, Alianza Universidad Textos.

NAISHTAT, Francisco, 2000, "Es y debe en la política secularizada. Hobbes, Kant y Habermas" en *Documento de Trabajo Nº 18* (Agosto), Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani.

RENAN, Ernest, 1997, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza.

SKINNER, Quentin, (Comp.), 1988, *El retorno de la Gran Teoría en las Ciencias Humanas*, Madrid, Alianza.

SKINNER, Quentin, 1993, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Tomo II, México, FCE.

TILLY, Charles, 1992, *Coerción, capital y los Estados europeos 990-1990,* Madrid, Alianza.

Norberto Bobbio

In memoriam

*Joaquín Migliore**

El viernes 9 de enero de 2004, a la edad de 94 años, murió en su ciudad natal de Turín el filósofo políti co Norberto Bobbio. Defensor del positivismo en el campo de la filosofía del derecho,[1] representante del pensamiento laico, enfrentado con Juan Pablo II en públicas polémicas,[2] mereció, con todo, que La Radio Vaticana y *L´Osservatore Romano* lo recordaran como "una de las figuras laicas más relevantes del siglo XX".[3]

* Abogado (UBA) Profesor Titular del Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales (UCA) y Profesor de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho (Universidad Austral).

[1] Bobbio siempre consideró decisiva la influencia de Hans Kelsen en la formación de su pensamiento. "Dos pensadores han marcado en particular la trayectoria de mis estudios: el jurista Hans Kelsen, y el filósofo Thomas Hobbes. (...) Kelsen ocupa un lugar fundamental no sólo en mis estudios de teoría del derecho sino también en los de teoría política". (Bobbio, 1998:163/164)

[2] Podríamos recordar el debate a que diera lugar un reportaje que le hiciera, en diciembre del 2000, *La Stampa*, diario en el que colaborara durante muchos años como editorialista, cuando, en ocasión de criticar la elección de Tomás Moro como santo protector de los políticos afirmara: "Al margen de que con esta familiaridad con los santos, Juan Pablo II demuestra ser un perfecto Papa de la Contrarreforma, el hecho de que haya elegido como santo protector de los parlamentarios a Tomás Moro, decapitado por haber condenado el cisma de Enrique VIII, tiene algo de macabro y burlón". (*La Stampa*, 2 de diciembre de 2000).

[3] Cfr. Zenit, 2004-01-12, <http://www.zenit.org>.

Los méritos que permiten justificar dicha calificación son, sin duda, innumerables. Graduado en Filosofía y Derecho, profesor universitario durante toda su vida, dedicado a la enseñanza de la filosofía del derecho en Turín hasta 1972, primero y, luego, tras la creación de la Facultad de Ciencias Políticas, a la filosofía política,[4] Bobbio alcanzó renombre mundial con libros tales como *Diccionario de Política*, escrito junto a Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *El futuro de la democracia*, *Liberalismo y democracia*, *Thomas Hobbes*, *Derecha e izquierda*, etc. Su preocupación por afianzar la democracia, y el intento de conciliar las libertades liberales con la justicia social (se consideraba a sí mismo un socialista liberal), lo llevaron, además de buscar respuestas en el terreno de la teoría, al compromiso práctico en la acción política, habiendo sido designado en 1984 senador vitalicio de la república italiana. Quisiéramos, con todo, recordarlo por tres de sus últimos escritos: *Elogio della mitezza e altri scritti morali,* de 1994, *De senectute e altri scritti autobiografici,* de 1996 y, por último, su *Autobiografía,* de 1997, obras en la que su preocupación se dirige, tal vez por su cercanía a la muerte, hacia aquellas "grandes preguntas" que, trascendiendo la problemática política, signan la condición humana.[5]

La pregunta "sobre la presencia invencible del Mal en el mundo. Una de esas preguntas respecto a las cuales no alcanzamos a dar una respuesta a la luz de nuestra razón y que llamamos con una palabra sibilina 'metafísicas" (Bobbio, 1997a:229), sobre el porqué de la maldad y el sufrimiento, problema que desde Leibniz conocemos con el nombre de

[4] La Facultad de Ciencias Políticas se instituyó en Turín 1969, habiendo sido titular de la cátedra de Filosofía Política Alessandro Passerin d'Entrèves, al que Bobbio sucede, tras su jubilación, en 1972.

[5] "El creciente desinterés por las peripecias políticas cotidianas depende también de que me he encontrado cada vez más absorto en las reflexiones sobre los grandes problemas de la vida y la muerte, del bien y el mal" (Bobbio, 1998: 276).

teodicea, constituye, sin duda, la preocupación que da unidad a estos últimos escritos. El tono que los caracteriza es, decididamente, pesimista. Pareciera en ellos acentuarse "la profunda convicción, que me ha acompañado toda la vida, de la radical inexplicabilidad e insuperabilidad del mal" (Bobbio, 1997b:191). "Personalmente -sostiene en su artículo *Pros y contras de una ética laica*, incluido en *Elogio della mitezza*- no dudo en afirmar que el mal ha prevalecido siempre sobre el bien, el dolor sobre la alegría, el sufrimiento sobre el placer, la infelicidad sobre la felicidad, la muerte sobre la vida. Naturalmente no sé dar una explicación de esta tremenda vicisitud de la historia del hombre. Suspendo el juicio sobre las explicaciones teológicas. Prefiero decir: no sé. No estoy en condiciones de dar una respuesta a la pregunta angustiosa de por qué vivimos, sin haberlo pedido, en un universo en el que el pez grande tiene la necesidad para vivir de comerse al pez pequeño (es el clásico ejemplo de Spinoza) y el pez pequeño no parece tener otra razón de existir que aquélla de dejarse comer. (...) A pesar de mi incapacidad para ofrecer una explicación sensata de aquello que ocurre y de por qué ocurre, me siento bastante tranquilo al afirmar que la parte oscura de esta historia es mucho más amplia que la clara" (Bobbio,1997a:204).

Son los eventos catastróficos los que, por lo general, señala Bobbio, dirigen nuestra atención hacia el problema del Mal. En el caso del siglo XX, es la historia, esa historia que para Hegel se presentaba como un "inmenso campo de ruinas", la que suscita la pregunta. Auschwitz y la caída del muro de Berlín constituyen los escollos en los que parece naufragar todo intento de respuesta. "El primero ha representado un desafío sobre todo para el hombre de fe, el segundo, sobre todo para el hombre de razón. Han resonado en nuestros oídos repetidamente dos preguntas: '¿Por qué Dios no sólo ha callado, sino que ha consentido que la enorme masacre, sin precedentes en la historia por el número de las víctimas y la crueldad de los medios adoptados fuera consumada?': '¿Por qué el más gran-

de movimiento que había pretendido emancipar al hombre del dominio del sufrimiento y de la alienación se ha convertido en su contrario, es decir, en un Estado políticamente despótico, económicamente ineficiente, moralmente abyecto?' " (Bobbio, 1997a:230). A ello se suma, en el caso del filósofo turinés, la experiencia de la vejez, magistralmente descripta en *De senectute*, la certeza de los límites y la cercanía de la propia muerte. Continuamos interrogándonos, señala en los párrafos finales de su *Autobiografía*, "exactamente igual que hace mil y dos mil años, repitiendo al infinito los mismos argumentos, haciéndonos siempre las mismas preguntas sin respuesta o con respuestas que no nos tranquilizan, como si estuviéramos de continuo inmersos en lo que los creyentes llaman el "misterio", y los no creyentes el "problema" del Mal (...)" (Bobbio, 1998:284).

No cristiano, Bobbio rehúsa aceptar, ante la pregunta del por qué del sufrimiento, la explicación religiosa que apela a la idea de un primer pecado, de una culpa original.[6] "[E]l mal tiene dos aspectos que, a pesar de que se suelen vincular a veces de forma injustificada, deben ser diferenciados con claridad. Estos son el Mal activo y el Mal pasivo. El primero es el que se hace, el segundo es el que se sufre. El Mal inferido y el Mal sufrido. En el concepto general del mal comprendemos dos realidades humanas opuestas: la maldad y el sufrimiento.

[6] Leemos, por ejemplo, en la carta apostólica *Salvifici doloris*: "El mal, en efecto, está vinculado al pecado y a la muerte. Y aunque se debe juzgar con gran cautela el sufrimiento del hombre como consecuencia de pecados concretos (esto indica precisamente el ejemplo del justo Job), sin embargo, éste no puede separarse del pecado de origen, de lo que en san Juan se llama "el pecado del mundo", del trasfondo pecaminoso de las acciones personales y de los procesos sociales en la historia del hombre. Si no es lícito aplicar aquí el criterio restringido de la dependencia directa (como hacían los tres amigos de Job), sin embargo no se puede ni siquiera renunciar al criterio de que, en la base de los sufrimientos humanos, hay una implicación múltiple con el pecado." Juan Pablo II, Carta Apostólica *Salvifici doloris*, n°15.

Dos figuras paradigmáticas de estos dos rostros del mal. Caín y Job" (Bobbio, 1997a:232). He tratado de corregir, continúa, "el hábito mental que tiende a enlazar el mal inferido con el mal sufrido como si estuvieran en una relación de interdependencia, por la que el sufrimiento es interpretado como la consecuencia de una culpa. (...) Establecer un nexo entre sufrimiento y culpa es una cómoda solución para los interrogantes que suscita la presencia del mal, trátese de enfermedades o bien de catástrofes, de Auschwitz o de Sarajevo" (Bobbio, 1998:278). Además de negarse a vincular las nociones de pecado y sufrimiento, Bobbio rechaza la idea de redención y la apelación cristiana a la esperanza. "Uno de los entrevistadores de ayer me preguntó al final: ¿qué espera, profesor?" (comentaba al cerrar el congreso "Para una teoría general de la política" con el que se conmemoraba su 75º cumpleaños), "le respondí -continúa- [n]o tengo ninguna esperanza. Como laico, vivo en un mundo en el que la dimensión de la esperanza es desconocida. Preciso: la esperanza es una virtud teologal. Cuando Kant afirma que uno de los tres grandes problemas de la filosofía es "qué debo esperar", se refiere con esta pregunta al problema religioso. Las virtudes del laico son otras: el rigor crítico, la duda metódica, la moderación, el no prevaricar, la tolerancia, el respeto a las ideas ajenas, virtudes mundanas y civiles" (Bobbio,1997b:137).

Pero este rechazo de la esperanza no se limita al abandono de la confianza religiosa en una salvación trascendente, sino que su pesimismo histórico, "que se funda en la constatación del triunfo del mal sobre el bien, y nos deja siempre sin resuello en angustiosa espera de un mal cada vez peor" (Bobbio, 1997b:191), lo llevan a desechar, asimismo, la esperanza iluminista en una redención secular. En las antípodas de Condorcet, quién en el célebre último capítulo de su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos de la humanidad*, convencido de que "la buena moral del hombre, resultado necesario de su organización es, como todas las demás facultades, sus-

ceptible de un perfeccionamiento indefinido, y que la naturaleza enlaza, mediante una cadena indisoluble, la verdad, la felicidad y la virtud" (Condorcet, 1997:202), avizorara el cuadro de una especie humana "liberada de todas esas cadenas, sustraída al imperio del azar, así como al de los enemigos de sus progresos, y avanzando con paso firme y seguro por la ruta de la verdad, de la virtud y de la felicidad" (Condorcet, 1997:210), Bobbio, que carga con la trágica experiencia del siglo XX, descree del futuro. "Al siglo XIX se le llamó con razón el siglo de la fe en el progreso indefinido. La confianza en la certeza del progreso nacía de la convicción de que progreso científico y progreso moral estaban estrechamente enlazados, que el progreso moral dependía de la difusión cada vez mayor del saber, que el avance de las luces y el avance de las costumbres marchaban a la par. Hoy ya no lo cree nadie. Hoy ya no tenemos aquella seguridad" (Bobbio, 1998:286).

¿Significa este abandono del optimismo y la confianza en el progreso la derrota definitiva del pensamiento de las luces? En nombre de los valores de la tolerancia y de la crítica, Bobbio se niega a sacar esta conclusión. "Ilustrado-pesimista" (Bobbio, 1997b:189/190), a pesar de lo paradójico que pueda parecer el intento de aunar ambas nociones, su obra presenta el contraste, nunca resuelto, "entre una vocación utópica y una profesión de realismo, y por ende entre la nobleza de los ideales perseguidos y la dureza de la realidad que los quebranta" (Bobbio, 1997b:188), aunque, al igual que los autores de la escuela de Frankfurt, que también intentaran conciliar el pesimismo con la adhesión a la filosofía del Iluminismo, la conciencia del fracaso y la magnitud del desencanto termina acercándolo al pensamiento de Schopenhauer, tanto por su desconfianza hacia la historia, [7] cuanto por la convicción del sin sentido de la existencia individual, que de manera magistral describe en *De senectute*:

Recomiendo sobre todo el librito de Sandra Pertigiani, *Viejos*, cuya lectura me fascinó y trastornó al mismo tiempo, tan intensa y eficaz es la representación del mundo de los viejos en el asilo. Me hizo reflexionar sobre el tema de la vida y la muerte más que un ensayo filosófico. Los viejos que se confían a la autora carecen casi todos de esperanza. Ni siquiera aflora casi nunca la esperanza religiosa. Son, literalmente, desesperados. Escribe una viuda de ochenta y cinco años cuyo hijo ha muerto en una catástrofe: "La vida es siempre un error. Por nada del mundo volvería a vivirla (...) En ninguna parte existe una vida hermosa para nadie" (...).

Extrañamente, en estos testimonios no aparecen nunca las habituales actitudes ante la muerte: el miedo y la esperanza. Contra el miedo actúa el *taedium vitae*, que hace de la muerte una meta no temible sino deseable. A la esperanza, que puede socorrer al sufriente en situaciones que parecen desesperadas, y es la esperanza de sanar o de estar en camino hacia una nueva vida, se opone el *cupio dissolvi*, o sea el deseo de desmoronamiento, de no ser. *Taedium vitae* y *cupio dissolvi* no tie-

[7] "Quien en tiempos de Schopenhauer (señala Max Horkheimer en un conocido artículo *Actualidad de Schopenhauer*), más aún, a fines del siglo XIX, hubiera osado predecir la historia tal como aconteció hasta el momento presente, hubiera sido denunciado sin duda como pesimista ciego. Schopenhauer fue un pesimista... clarividente. (...) Miraba la historia universal con desconfianza, denunciándola como "lo invariable y constantemente permanente", en verdad como lo no histórico (...). El estado caótico de la sociedad, (...) "la lucha general para escapar de la miseria, la navegación que cuesta tantas vidas, el intrincado interes mercantil y finalmente las guerras motivadas por todo esto", tiene por causa la codicia de esa superabundancia que ni siquiera hace feliz (...), semejante barbarie no puede eliminarse" Horkheimer, 1970).

> nen nada que ver, a su vez, con el contemptus mundi de los místicos, para quienes la vida es igual de miserable pero la miseria no es fruto de un Dios indiferente o malvado, sino de una culpa, y el desprecio del mundo es "el trámite natural para ascender a Dios". Ahora bien, para quien siente hastío de la vida y ansía anularse, la muerte es el suspirado descanso tras la ingente e inútil fatiga de vivir. Alguien ha escrito: "Mi fuerza vital está tan exhausta que ya no logra ver más allá del sepulcro, no logra ya temer o desear nada sino la muerte. No puedo concebir un dios tan despiadado que despierte a uno que está durmiendo a sus pies muerto de cansancio" (Bobbio, 1997b:36/39).[8]

Es la conciencia de este sin sentido último de la existencia, la que permite entender el tono melancólico que manifiestan estos últimos escritos de un hombre afortunado ("no puedo negar -afirmaba al cumplir ochenta años- que he sido un hombre afortunado") (Bobbio,1997b:152) que, como pocos, alcanzara fama y público reconocimiento. "He aludido a muchos modos de vivir la vejez. Alguien podría preguntarme: "Y tú,

[8] Algunos textos de Schopenhauer tienen una profunda analogía con los planteos de Bobbio. "Es inútil considerar la existencia como otra cosa más que como un camino errado; toda ella lleva este sello. La salvación consiste en hallar el buen camino (...). El único o fin que podemos señalar a la existencia es el de convencernos de que valdría más no existir" (Schopenhauer, 1976:329). "La calma y la paz que se dibujan en la faz de la mayoría de los muertos parece tener este origen. El fin del justo es, por lo general, tranquilo y sereno; pero morir voluntariamente, morir con alegría, morir dichoso, es el privilegio del resignado, de aquel que repudia o niega la voluntad de vivir. Sólo él desea la muerte realmente y no sólo en apariencia; sólo él no necesita de la permanencia de su persona ni la requiere. Renuncia voluntariamente a la existencia, tal como nosotros la conocemos. La que será dada en cambio, a nuestros ojos en la nada (...). el budismo lo llama Nirvana, quiere decir extinción" (Schopenhauer, 1976:317).

¿cómo la vives?". (...) Diré con una sola palabra que tengo una vejez melancólica, entendiendo la melancolía como la conciencia de lo no alcanzado y de lo ya no alcanzable. Se le ajusta bien la imagen de la vida como un camino, en el cual la meta se desplaza siempre hacia delante, y cuando crees haberla alcanzado no era la que te habías figurado como definitiva. La vejez se convierte entonces en el momento en el cual tienes plena conciencia de que no sólo no has recorrido el camino, sino que ya no te queda tiempo para recorrerlo, y debes renunciar a alcanzar la última etapa" (Bobbio, 1997b:42/43).

El otro punto capital que distingue el pensamiento de Bobbio de la filosofía de las luces, además de la certeza de que resulta imposible triunfar definitivamente sobre el mal, es la convicción de que la lucha contra éste, no ha de librarse primariamente en el terreno de la política, puesto que, fundamentalmente, nos encontramos ante un problema de índole *moral*. Según Ernst Cassirer, con la filosofía del siglo XVIII se produjo un giro decisivo en la manera de plantear el problema de la teodicea, correspondiendo a Rousseau el mérito de haber esbozado la nueva formulación; pues el ilustre ginebrino habría sido el primero "que levanta el problema por encima del ser *individual* y lo orienta de una manera cierta y expresa hacia el *ser social*. (...) 'Me di cuenta -nos dice en sus *Confesiones*- que todo depende radicalmente del arte política y que sea cualquiera la postura en que nos coloquemos, cada pueblo no será más que aquello que haga de él su forma de estado'" (Cassirer, 1981:177). Al igual que Voltaire y los enciclopedistas, Rousseau se opone a la idea de pecado original. Su tesis "de que los movimientos primeros de la naturaleza humana son siempre inocentes y buenos se halla en abrupta contradicción con todo lo que las Sagradas Escrituras y la Iglesia enseñan acerca de la naturaleza del hombre" (Cassirer, 1981:179). ¿Cómo explicar entonces la evidencia de la presencia del mal? Rousseau contesta a esta pregunta con su doctrina de la naturaleza y del estado de naturaleza. "En todo juicio que hagamos sobre los

hombres tenemos que distinguir con muchísimo cuidado si nos referimos al hombre de la naturaleza o al hombre de la cultura, si lo aplicamos al *homme naturel* o al *homme artificiel*. (...) *Tout est bien* -así comienza Rousseau su Emilio- *en sortant des mains de l' Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l' homme"* (Cassirer, 1981:180). Pero, "por lo mismo que esta culpa pertenece a este mundo y no al otro, y no antecede a la existencia histórico-empírica de la humanidad, sino que ha nacido dentro de ella, así también la solución y liberación habrá que buscarlas en este terreno". La importancia de su teoría ético-política reside en que "coloca la responsabilidad en un lugar donde nunca, antes de él, había sido buscada; su auténtica significación histórica y su valor sistemático consisten en haber creado un nuevo sujeto de imputación, que no es el hombre individual, sino la sociedad humana" (Cassirer, 1981:180). Por ello, "si desaparece la forma coactiva de la sociedad que conocemos y tenemos en su lugar una nueva forma de comunidad ético-política, una comunidad en la que cada uno, en lugar de estar sometido al arbitrio de los demás, obedezca tan solo a la voluntad general que él conoce y reconoce como propia, entonces habrá llegado la hora de la salvación" (Cassirer: 1981:181). Lejos de depositar tanta confianza en la política, Bobbio parece insinuar en sus últimos escritos, que la raíz última de los problemas es *personal*. "Siempre he estado convencido, lo repito una vez más pero ya lo había dicho mucho antes el viejo Montesquieu –señala en las páginas finales de su *Autobiografía*-, de que el fundamento de una buena república, antes aún que las buenas leyes, es la virtud de los ciudadanos. Que quede bien claro: no me opongo en principio a la reforma de la Constitución. Combato la ilusión constitucionalista según la cual, una vez borrada la vieja constitución y dado vida a una Constitución nueva y flamante, los italianos vivirán, finalmente felices y contentos" (Bobbio, 1998:281).

No se trata, pues, de rechazar la política, sino de cobrar

conciencia de sus límites. "No se puede cultivar la filosofía política -afirma en *Elogio de la mansedumbre*- sin intentar entender lo que está más allá de la política, sin adentrarse, insisto, en la esfera de lo no-político, sin establecer los límites entre lo político y lo no-político. La política no lo es todo. La idea de que todo sea política es simplemente monstruosa" (Bobbio, 1997a:57). Es esta exploración de los ámbitos que la trascienden lo que lo lleva al "descubrimiento" (Bobbio, 1997a:58) de la virtud de la *mitezza* (mansedumbre).[9] De entre las virtudes que nos ha legado la tradición, sostiene Bobbio, cabe distinguir entre virtudes *fuertes* y virtudes *débiles*. Existen, por un lado, "virtudes como el coraje, la firmeza, la valentía, la audacia, la prudencia, la generosidad, la liberalidad, la clemencia, que son típicas de los poderosos (también podríamos llamarlas virtudes regias o señoriales, y quizás también, sin malicia, aristocráticas), esto es, de aquellos que tienen el oficio de gobernar, mandar dirigir" (Bobbio, 1997a:55). Pero existen, además, junto a ellas, virtudes "como la humildad, la modestia, la moderación, la vergüenza, el pudor, la castidad, la continencia (...) y principalmente la mansedumbre, la dulzura y la templanza, que son propias del hombre privado, del insignificante, del escondido, de aquel que en la jerarquía so-

[9] Pese a la nota de los traductores (cfr. P.42/43), no nos parece adecuada la elección del término *templanza* para traducir *mitezza*. En castellano, la virtud de la templanza alude directamente a la moderación del apetito concupiscible, valga decir, que la templanza ordena nuestra tendencia a los placeres sensibles, y si bien la humildad es considerada, tradicionalmente, una parte de dicha virtud, al traducir *mitezza* por templanza no se alcanza a transmitir el significado de expresiónes como "Bienaventurados los mansos" (Mateo V,4) (la vulgata dice *mites*), o "*mite* (*manso* y no templado), como un cordero". El Diccionario Devoto -Oli define *mitezza* como: "Comportamento o atteggiamento ispirato a un senso di paziente e benevola umanitá: m. di carattere; la m. dei vincitori. Docilità, mansuetudine: la m. dell' agnello. (Dizionario Devoto-Oli della lingua italiana, Casa Editrice Felice Le Monnier S.p.A., Firenze, 1990). La palabra *mansedumbre* nos parece más adecuada, y es la que utiliza, por otra parte, Ester Benitez en su traducción de la *Autobiografía*.

cial está debajo" (Bobbio, 1997a:56). "Llamo a estas virtudes *débiles* -aclara- no porque las considere inferiores o menos útiles y nobles, y por lo tanto menos apreciables, sino porque caracterizan aquella otra parte de la sociedad donde están los humillados y los ofendidos, los pobres, los súbditos que jamás serán soberanos" (Bobbio, 1997a:56). Ahora bien, "en reacción a la sociedad violenta en la que estamos obligados a vivir", Bobbio elige como *su* virtud a la mansedumbre, "[v]irtud no política (...) [o], más aún, en el mundo ensangrentado de los grandes (y pequeños) poderosos, la antítesis de la política" (Bobbio, 1997a:65).

Se trata de comprender, pues, que la política no puede prescindir de la moral, que en la lucha contra el mal, la sola política no resulta suficiente. "Lo importante es que, partiendo de la constatación del mal radical, se esté de acuerdo en pensar que la única antítesis del mal, el único intento de superarlo, sea investigar en la creación de la vida moral, en la que consisten la unicidad y la novedad del mundo humano" (Bobbio, 1997a:223). Esta preocupación por la moral, en alguna medida, mitiga el positivismo de sus primeros años,[10] permite entender su afirmación de que, en última instancia, el derecho es un problema de *conciencia*,[11] y explica por qué, en ocasión de agradecer el premio que en 1989 le otorgara la Sociedad Europea de Cultura (institución que él mismo ayudara a crear),

[10] Es sabido que, aún en su etapa más netamente positivista, aquella en la que se dedicara a la filosofía del derecho, Bobbio distinguió entre un positivismo ideológico, un positivismo teórico y un positivismo metodológico, adhiriendo, sin reservas, solamente a este último (Cfr. Bobbio, 1997c). En su filosofía más tardía parece alejarse de sus primeras posiciones. "Reconozco -aclara al comentar las ponencias presentadas en unas jornadas de estudio dedicadas a su pensamiento- puntos débiles de mis construcciones teóricas, en particular un positivismo demasiado rígido, en su mayoría abandonado hoy, en lo que atañe al problema de la validez de las normas jurídicas, y un historicismo demasiado seguro de sí en lo que al fundamento de los derechos del hombre atañe". En "Respuesta a los críticos", (Bobbio, 1997b:180).

Bobbio insistiera en recordar que la inspiración fundamental de la SEC fue la de ser "una fuerza no política, (...) una fuerza moral", capaz de contraponer, de este modo, "la razón de Estado a la razón de la conciencia" (Bobbio, 1997b:144).

El esfuerzo moral parece, sin embargo, condenado al fracaso de antemano. Difícilmente podemos hablar en este terreno de progreso ("al progreso moral no le acomoda ninguno de los atributos de la aceleración, de la imparabilidad, de la irreversibilidad que convienen al progreso técnico-científico") (Bobbio, 1998:283), ni siquiera estamos absolutamente seguros de que nuestras soluciones sean las correctas ("Todavía no se ha inventado la ciencia del bien y del mal. No hay problema moral y jurídico, no hay problema de reglas de comportamiento, de disciplina de nuestra conducta que no plantee diversas y contrarias soluciones") (Bobbio, 1998:285). Ello no parece ser, sin embargo, una razón suficiente para dejar de luchar. Alejándose de este modo del quietismo de Schopenhauer, Bobbio parece acercarse a la figura de la *rebelión*, tal como la definiera Albert Camus en *El Mito de Sísifo* ("Vivir es hacer vivir el absurdo. Hacerlo vivir es, ante todo, mirarlo. (...) Una de las únicas posiciones filosóficas coherentes es así la rebelión. Ella es un confrontamiento perpetuo del hombre y de su propia oscuridad. Es la exigencia de una imposible transparencia. (...) No es aspiración, no tiene esperanza. Esta rebelión no es más que la seguridad de un destino agobiador, menos la resignación que debería acompañarle") (Camus, 1973:162), y en *El hombre Rebelde*: "La rebelión nace del espectáculo de la

[11] "La lección de Solari (asevera al preguntarse sobre los aspectos de ruptura y de continuidad en su manera de enseñar la teoría general del derecho respecto de la de Gioele Solari, maestro al cual sucede en la cátedra en 1948) que en la medida de mis fuerzas traté de transmitir también a través de mi enseñanza, es la que él mismo llamaba la función civil que la filosofía del derecho debe tener, al alzar los problemas de naturaleza política a cuestiones filosóficas y, en último extremo, a cuestiones de conciencia" (Bobbio, 1998:162).

sinrazón ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece. Grita, exige, quiere que cese el escándalo y que se fije finalmente lo que hasta aquí se escribía sin tregua sobre el mar" (Camus, 1973:594).

Ahora bien, según Vattimo, es esta experiencia del fracaso la que, fundamentalmente, ha obligado a nuestro siglo a replantearse el problema religioso. "La filosofía de la religión de nuestro siglo es prioritariamente "existencialista": mientras santo Tomás y la Edad Media pensaban probar la existencia de Dios a partir del orden del mundo, el pensamiento religioso moderno busca las pruebas de Dios, sobre todo, en la precariedad y tragedia de la condición humana, al encontrar, naturalmente, mucho material para la propia reflexión especialmente en tantos clamorosos "fracasos" de la razón moderna: Auschwitz, por un lado, y la destrucción del colonialismo eurocéntrico, por otro, han hecho insostenible la ideología del progreso; y hoy, las muchas contradicciones de la ciencia-técnica, desde la devastación ecológica hasta los recientísimos problemas de la bioética, parece que nos deban hacer reconocer a todos que "ahora ya sólo un Dios puede salvarnos", como dice Heidegger en una famosa entrevista de los últimos años, publicada póstumamente" (Vattimo, 1996:103/104). Es la experiencia del límite la que incita al salto de fe. "La tesis pascaliana de la apuesta (...) representa quizá la única gran alternativa, hasta ahora, a los *preambula fidei* de la tradición tomista" (Vattimo, 1996:109). También Bobbio acepta que es, tal vez, esta conciencia del fracaso lo que explica "el renacimiento de la religiosidad, en todas sus formas, las nobles y las menos nobles. El predicador religioso ofrece una esperanza, intenta resucitar aquel dios cuya muerte había anunciado Nietzsche" (Bobbio, 1998:286). Es, esta, creemos, la opción de Ernesto Sábato, reacio, como Bobbio, a aceptar la idea de un progreso inmanente, pesimista y que, sobre todo en sus

últimas obras, parece haberse centrado, como él, en el problema del sufrimiento. "Hemos fracasado sobre los bancos de arena del racionalismo demos un paso atrás y volvamos a tocar la roca abrupta del misterio", con esta cita de Urs von Balthasar, inicia el epílogo de su obra *Antes del fin*, al que titula "Pacto entre derrotados". "Yo también -leemos allí- tengo muchas dudas, y en ocasiones llego a pensar si son válidos los argumentos con que he intentado hallar sentido a la existencia. Me reconforta saber que Kierkegaard decía que tener fe es el coraje de sostener la duda. Yo oscilo entre la desesperación y la esperanza, que es la que siempre prevalece, porque si no la humanidad habría desaparecido, casi desde el comienzo, porque tantos son los motivos para dudar de todo. Pero por la persistencia de ese sentimiento tan profundo como disparatado, ajeno a toda lógica -¡qué desdichado el hombre que sólo cuenta con la razón!-, nos salvamos, una y otra vez (...)" (Sábato, 1998:207).

Ajeno a las certezas de la fe ("[h]e tenido siempre un gran respeto por los creyentes, pero no soy un hombre de fe. La fe, cuando no es un don, es un hábito; cuando no es un don ni un hábito, deriva de una fuerte voluntad de creer. Pero la voluntad empieza donde la razón acaba: yo me he detenido antes") (Bobbio, 1997a:221), Bobbio rehúsa dar el salto ("lo que no he conseguido aceptar, por mi culpa, lo reconozco, es truncar la discusión bruscamente recurriendo al argumento pascaliano de la apuesta") (Bobbio, 1997b:54). Pero, a diferencia de los pensadores ilustrados, conoce, además, los límites de la razón ("[m]e es también completamente extraña la fe en la razón. No he tenido nunca la tentación de sustituir el dios de los creyentes por la Diosa Razón. Para mí, nuestra razón no es una luz; es una lucecita") Bobbio, 1997a:221), es por ello que su filosofía parece terminar en un interrogante ("todo razonamiento mío sobre una de las grandes preguntas termina casi siempre exponiendo la gama de las posibles respuestas o planteando todavía una gran pregunta") (Bobbio, 1997a:46).

En un famoso fragmento de sus *Pensamientos*, Pascal distinguía, dentro de los "no persuadidos", entre "aquellos que trabajan con todas sus fuerzas para instruirse y aquellos otros que viven sin tomarse la pena de pensar en ello" (Pascal, 1955:4). Lejos de la indiferencia postmoderna, creemos que estos últimos escritos de Bobbio, tienen, en primer lugar, el mérito de colocarnos ante aquellas preguntas que signan la condición humana, y que han sido la raíz de toda gran filosofía.[12] En segundo lugar, si los miramos desde una perspectiva cristiana, su valor reside en que no rehuyen confrontarse con la fe, ya que "a pesar de permanecer dentro del umbral que el uso de la razón no permite atravesar" Bobbio está convencido (y valga, nuevamente, la comparación con Camus) de "que en una edad en la que el progreso técnico, irresistible e irreversible, pone a disposición del hombre instrumentos que han aumentado su posibilidad de convertirse en amo, (...) es necesario no dejar que decaiga el diálogo entre pensamiento laico y

[12] Sostiene, por ejemplo, la encíclica *Fides et Ratio*, Nº 26: "La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: ¿tiene sentido la vida? ¿hacia dónde se dirige? A primera vista, la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido. No es necesario recurrir a los filósofos del absurdo ni a las preguntas provocadoras que se encuentran en el libro de Job para dudar del sentido de la vida. La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pregunta sobre el sentido."$Q"[26] A esto se debe añadir que la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere —y debe— conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar en una vida posterior o no. Es significativo que el pensamiento filosófico haya recibido una orientación decisiva de la muerte de Sócrates que lo ha marcado desde hace más de dos milenios. No es en absoluto casual, pues, que los filósofos ante el hecho de la muerte se hayan planteado de nuevo este problema junto con el del sentido de la vida y de la inmortalidad". 26 (Cf. Carta ap.*Salvifici doloris* (11 de febrero de 1984, 9: AAS 76 (1984), 209-210).

pensamiento religioso" (Bobbio, 1997a:46). Por último merece reconocimiento, en una época en que la filosofía política pareciera elevar a la categoría de programa el "permanecer en la superficie, filosóficamente hablando", este preguntar que vincula la problemática política con los grandes temas de la filosofía tradicional. Recordando a su maestro Gioele Solari, al que sucediera en la cátedra de Filosofía del Derecho, Bobbio decía en su *Autobiografía*: "Los cursos de Solari se habrían adecuado perfectamente a una facultad de Filosofía. Por lo demás, la facultad jurídica turinesa era, por aquellos tiempos, una escuela con grandes tradiciones humanísticas (...). Cuando sucedí a Solari (en 1948), inauguré un tipo de enseñanza de la teoría general del derecho que consideraba más pertinente para una facultad de Derecho que se estaba tecnicizando cada vez más. Insistí en señalar la profunda diferencia entre la filosofía del derecho de los filósofos y la filosofía del derecho de los juristas" (Bobbio, 1998:161). Hacia el final de sus días (tal vez porque, como afirmara Platón al comienzo de una de las obras capitales de la filosofía política de todos los tiempos "cuando un hombre empieza a pensar que va a morir, le entra miedo y preocupación por cosas por las que antes no le entraban, (...) y ya por la debilidad de la vejez, ya en razón de estar más cerca del mundo de allá, empieza a ver las cosas con mayor luz"),[13] su opción parece ser la contraria, cultivando una filosofía de la política más cercana a los filósofos que a los políticos o, podríamos decir, más cercana a todo hombre que se atreve a preguntar por lo esencial.

[13] Platón, *República*, Libro I, V.

Bibliografía

BOBBIO, Norberto, 1997a (1994), *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Madrid: Edición temas de hoy.

-1997b (1996), *De senectute*, Madrid: Taurus.

-1997c, *El problema del positivismo jurídico*, Coyoacán: Ediciones Coyoacán.

-1998 (1997), *Autobiografía*, Madrid: Taurus.

CAMUS, Albert, 1973, *Obras completas*, T.II, México: Aguilar.

CASSIRER, Ernst, 1981, *Filosofía de la Ilustración*, México: F.C.E.

CONDORCET, 1997, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*, México: F.C.E.

HORKHEIMER, Max, 1979, *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Buenos Aires: Sur.

PASCAL, Blas, 1955, *Pensamientos* (Edición Port Royal), Barcelona: Editorial Iberia.

SÁBATO, Ernesto, 1998, *Antes del fin*, Buenos Aires: Seix Barral.

SCHOPENHAUER, Arthur, 1976, *La estética del pesimismo*, Barcelona: Labor.

VATTIMO, Gianni, 1996, *Creer que se cree*, Buenos Aires: Paidós.

Bismarck frente al espejo

*Vicente Gonzalo Massot**

Todo libro de memorias arrastra en su trajinar la vida de un hombre que, en calidad de autor o, si se prefiere, de cronista de si mismo, termina haciendo las veces de taumaturgo: persigue, por un lado, el propósito de revivir la historia ya recorrida y trata, por otro, de convertir a sus lectores en testigos privilegiados de un pasado irremediablemente perdido en el tiempo. De aquí el carácter necesariamente individual y subjetivo del género que nunca -por genuinos que resulten sus esfuerzos- puede evitar las trampas que le tienden los demonios de la parcialidad. Escribir en primera persona, asumiendo las mas de las veces el *peligroso* papel de protagonista absoluto, no es tarea fácil. Es que los *souvenirs* siempre tienen carácter histórico y toda historia, oral u escrita, es sin excepción una reconstrucción arbitraria. Bismarck confirma, al respecto, esta verdadera ley de hierro, razón por la cual en sus *Pensamientos y Recuerdos* –tal el título original que el propio Canciller de Hierro eligió para la obra- hay que ir menos a la caza de una prolija y pormenorizada reflexión acerca del pasado alemán que a la búsqueda de un cuadro de época en donde se percibe, de la primera a la última página, su pasión y beligerancia.

Las mencionadas *memorias* no fueron el solaz de un *canciller sin despacho,* como alguien definió a Bismarck apenas resultó despedido de su cargo por Guillermo II. En rigor, desde los inicios mismos de la década del '70, consumada ya la uni-

* Doctor en Ciencias Políticas y Profesor Titular Odinario de la Universidad Católica Argentina (UCA).

dad alemana, el estadista que había sido su artífice comenzó seriamente a pensar en la conveniencia de escribirlas. Pero el trabajo era irrealizable aún en esos tiempos, en que al hacedor del imperio más poderoso de Europa le era pertinente ausentarse meses enteros de Berlín, y recluirse en alguna de sus posesiones lejos de la capital, sin rendirle cuentas a nadie. Es que Bismarck podía estar fuera de la *Wilhelmstrasse*, lo cual no implicaba desentenderse, ni mucho menos, de la enorme responsabilidad que pesaba sobre sus hombros. Tomar distancias de su despacho para redescubrir, en sus posesiones de *Varzin* y *Friedrichsruh*, el secreto encanto de la vida bucólica, significaba trasladar la cancillería de lugar, nada más. Por eso le confesaría alguna vez a su hija: "La política ni siquiera aquí me deja enteramente en paz… Ahora, como aquí no hay nadie que complique las cosas, Europa es siempre cuidada, peinada y cepillada por espacio de diez o quince minutos durante el desayuno". Bismarck barajó entonces una idea de cumplimiento imposible, a la que solo pudo dedicarse –de una manera asaz particular como veremos- en los últimos años que dirigió los destinos de Alemania.

A fines de 1888 le encargó a un periodista de su entera confianza, Moritz Busch, la tarea de clasificar y seleccionar los documentos que podían resultar de utilidad a la hora de relatar su paso por la política, pero lo cierto es que el tiempo transcurrió sin remedio y poco si acaso algún trecho había adelantado al momento en que, forzadamente, pasó a situación de retiro. El mismísimo Busch cuenta haber encontrado a un Bismarck -ya entrado en años- en vísperas de abandonar para siempre el edificio de la *Wilhelmstrasse,* rodeado de cajas repletas de papeles oficiales que pensaba llevarse a *Friedrichsruh.* Intención, esta, que su sucesor, Leo von Caprivi -que lo estimaba poco y nada- se encargó de impedir. Instalado en el bosque de Sajonia, Bismarck mudó de opinión y la labor que en un principio le había asignado a Busch la dejó en manos de su ayudante personal y secretario por espacio de años, Lothar

Bucher, que había abandonado el Ministerio de Asuntos Exteriores en 1886 y, por lo tanto, aceptó servir a su viejo señor en la que sería, para él, la última partida.

En julio de 1890 el príncipe de Bismarck firmó contrato con la editorial *Cotta* de la ciudad de Stuttgart. Se comprometía a entregarle hasta seis volúmenes de sus memorias, a cambio de lo cual recibiría, por cada uno de los mismos, la suma de cien mil marcos. De haber vivido Bucher es casi seguro que el acuerdo hubiese sido cumplido, si no en su totalidad, al menos en gran parte. Sin embargo, luego de trabajar por espacio de veinte meses, poco más o menos entre octubre de 1890 y mayo de 1892 y de completar el borrador de los primeros libros que, al fin y al cabo, fueron los únicos, Bucher murió, durante una cura en el Lago de Ginebra, y Bismarck perdió así a un colaborador irremplazable.

Unido a lo dicho más arriba habrá que tener en cuenta los humores del Príncipe. Porque a partir de mediados de 1892 las *memorias* fueron y vinieron como bola sin manija. El editor, que desesperaba de verlas algún día en la imprenta, logró ablandar la tozudez del autor y quedó comprometido a tener listas, para octubre del año 93, las primeras galeras. Mas el anciano habitante de *Friedrichsruh* era un perfeccionista, de modo tal que cuando recibió las pruebas de página, pluma en mano se lanzó a corregir el estilo aquí y la ortografía allá casi sin solución de continuidad. Comenzaba así a dilatarse la edición. No sólo eso. Al año siguiente, esto es, en 1894, las relaciones, hasta ese momento tirantes, entre el joven monarca y su excanciller cambiaron, al menos formalmente, fruto de una reconciliación que uno y otro interpretaron como un triunfo personal. Como quiera que haya sido y más allá de esa rivalidad de vanidades, Bismarck reconsideró seriamente la idea de publicar la parte final de sus *Pensamientos y Recuerdos*, que retrataban mal a Guillermo II. Por lo tanto, se abrió un nuevo compás de espera.

Que personaje de semejante importancia estuviese redac-

tando sus *memorias* no era una cuestión menor y dejó de ser secreto -si acaso lo fue alguna vez- muy rápidamente. Por de pronto distintas casas editoriales de primera línea intentaron cuanto *Cotta Verlag* ya había logrado, ganándoles de antemano. Claro que, al margen de la competencia entre los editores alemanes y extranjeros, estaba el gobierno. En 1895 el entonces canciller, príncipe Chlodwig Zu Hohenlohe-Schillingsfürst, enterado que su antecesor había terminando de escribir trató de comprar, a través de una compañía fantasma, los derechos de publicación a la editora *Cotta* por una cifra que orillaba el medio millón de marcos. Resultó un esfuerzo vano. Bismarck seguía sin decidirse respecto de la mejor oportunidad para que el mundo conociera su partitura, cuando murió el 30 de julio de 1898.

Tres días después de su deceso, el responsable de *Cotta Verlag,* Adolf Corner, viajó especialmente a *Friedrichsruh* con el objeto de reclamar las pruebas de página que Bismarck venía corrigiendo desde hacía años. Una vez más debió soportar el peculiar carácter de los hombres de la familia, sólo que esta vez el responsable de sus desventuras fue el primogénito del *Canciller de Hierro,* Herbert. Creyendo entender que no todas las enmiendas que deseaba incorporar su padre a la versión definitiva de la obra se hallaban trasladadas a las galeras, y que el trabajo requería una última vuelta de tuerca, convocó a Horst Kohl, profesor del *Gymnasium* en la localidad de Chemnitz y editor de diversos trabajos del ilustre fallecido. Kohl fue el encargado, contando con la colaboración de Herbert, de introducir no pocos cambios en el original, agregarle al mismo diversas notas, sumar cartas que el viejo canciller conservaba en su archivo personal e inclusive asumió la responsabilidad de enmendarle la plana en términos de estilo a un hombre que, al margen de su inigualable talento político, escribía estupendamente bien.

Las podas y retoques no llevaron mucho tiempo pero abultaron de manera considerable la cantidad de páginas. Así, el

primer volumen -de los dos que Bismarck y Bucher habían redactado- se desdobló y fue finalmente publicado en Stuttgart, en el mes de noviembre de 1898. El éxito que cosechó fue inmenso y convirtió al libro que tanto se hiciera desear en uno de los grandes best-sellers del siglo. En menos de un mes se habían vendido más de 300.000 ejemplares. Enseguida apareció otra edición que rápidamente agotó las 200.000 copias. Al propio tiempo, se lanzaba en las principales capitales europeas. La traducción española, de Montaner y Simón, lleva la misma fecha de edición que la de *Cotta Verlag.*

En cuanto al segundo de los volúmenes originales, que se transformó por las razones antes expuestas en el tercero de la serie, debió esperar hasta 1921 para ver la luz. De esta forma vino a cumplirse en buena medida la voluntad de su autor que antes de morir había manifestado, cierto es que informalmente, su deseo de que el primero se publicase a su muerte y que el siguiente sólo se imprimiese después de desaparecido Guillermo II ¿Por qué? Porque Bismarck no se llamaba a engaño respecto de las repercusiones que podían tener sus *recuerdos* políticos y, en última instancia, cualesquiera fuesen sus diferencias con el Kaiser, primó en él su celo monárquico. Es verdad que en 1921 Guillermo todavía vivía; también que el Imperio era cosa del pasado y que el último Rey se hallaba exiliado en Holanda.

Hasta aquí la historia de las *memorias.* Vayamos ahora a cuentas de su autor, en el momento en que tomó la pluma. Bismarck había nacido en el año de 1815 en el estado de *Schönhausen,* perteneciente a la marca de Brandenburgo. Orillaba los ochenta, pues, y era ya un héroe popular de dimensiones míticas al momento de convocar a Bucher. Esta realidad, en lo que tenía de notable y notoria, obraría un efecto decisivo sobre los *Pensamientos y Recuerdos.* Bismarck, a diferencia de tantas otras figuras políticas descollantes anteriores y posteriores a él, fue contemporáneo de su fama y recorrió la última vuelta de su camino en la vida consciente de cuánto

significaba en Alemania y en Europa toda. Halago -si cabe llamarlo así- sólo reservado a unos pocos y escogidos, que ningún otro hombre de su tiempo -ni Napoleón, ni Cavour ni tampoco el gran Benjamín Disraeli- tuvieron el privilegio de gozar.

Cuando en el mes de junio de 1892 el hombre al cual en sus años al frente del gobierno imperial apodaban "La Esfinge" decidió viajar a la capital del imperio austrohúngaro, su periplo estuvo jalonado por un sinnúmero de agasajos y homenajes que, a su paso por las distintas localidades, desde *Friedrichsruh* hasta Viena, incluyendo Berlín y Dresden, le tributaron multitudes enfervorizadas. Bismarck podía no ser santo de la devoción del Kaiser Guillermo II. Era, sin embargo, el ídolo indiscutido de sus compatriotas y de los vieneses que lo ovacionaron en cuanta oportunidad tuvieron, haciendo de lado cualquier rescoldo respecto de su pasada política, *vis a vis* Austria. Indistintamente alemanes y austriacos rivalizaron, es verdad que sin quererlo, en su afán por demostrarle al ya anciano Junker, afecto y reconocimiento. A tal punto llegó la adulación de Bismarck y de su mujer, que lo acompañaba, que los pedidos del Kaiser a su par germano, Francisco José, de no recibirlos a menos que aquel depusiese su desobediencia y le pidiese perdón, en nada empañaron la visita. Bismarck era considerado una figura de la dimensión de Federico II de Prusia y la veneración que motorizaba su nombre no resultaba ajena a esa necesidad, por momentos vital, de toda nación joven de identificarse e identificar su destino con el de un prócer. Tanto más si el mismo asumía las características, como en el caso de Bismarck, de leyenda viviente. Los alemanes no tenían que desandar la historia para reencontrarse con personajes de la talla de Federico Barbarroja, o de su homónimo, llamado "el Grande". Bastaba trasladarse unas cuantas millas para verlo pasar a Bismarck, imponente a pesar de hallarse en sus ochenta, en cualquiera de los múltiples viajes que realizaba por el interior de Alemania, o tomarse el trabajo de escu-

char uno de esos encendidos discursos patrióticos que pronunciaba, de ordinario, cuando era saludado en el día de su cumpleaños, en *Friedrichsruh,* por sus devotos admiradores.

Es posible que algo de razón llevaran las reflexiones que el conde Kessler, recordando sus años mozos, hiciera respecto del Otto Von Bismarck que él había visto y oído, no sin cierta unción, en el balneario de *Kissingen,* junto a una hermandad de jóvenes universitarios. "Por la tarde invitó el Príncipe a seis estudiantes, entre los que me encontraba, a tomar con él café en la *Obere Saline.* En realidad era para beber vino espumoso. De manera fascinante nos hablaba el anciano [...] con un arte teatral mitad consciente y mitad inconsciente, [...] tan perfecto que daba la impresión de ser un rudo carácter de alemán del Norte. [...] ocurría que mientras más tiempo se le escuchaba, más intensa se hacía la impresión de que cuanto decía iba dirigido a una generación que pertenecía al pasado, o lo que era casi lo mismo, en todo se manifestaba la nostalgia de un pretérito que hubieran querido revivir, sin duda, los bañistas de *Kissingen.* Por eso, su conversación tenía, pese a su brillantez, algo de fantasmagórico..." Aún cuando Kessler estuviese en lo cierto, nada de eso percibían ni las multitudes germánicas ni el propio Bismarck, siempre pagado de si mismo, deseoso de poner en evidencia su superioridad política e intelectual y de defender su papel en la historia. Sobre todo frente al joven Kaiser, que lo había despedido de la cancillería, y a sus sucesores quienes, ni bien asumieron el puesto que él ocupara por espacio de casi dos décadas, redujeron a escombros el sistema de alianzas tan trabajosamente forjado con el propósito de que Alemania fuera siempre *una de tres* en ese mundo de cinco grandes potencias.

Apenas abandonado su despacho en la *Wilhelmstrasse,* Bismarck, sabedor del peso creciente que la opinión pública tenía en su país, se preocupó de tomar contacto con una serie de periodistas de renombre que desde entonces y hasta después de muerto, inclusive, sumaron ingenio y talento a la de-

fensa de su causa. Hugo Jacobi, editor jefe del *Münchener Allgemeine Zeitung,* cuya zona de influencia se extendía a lo largo y ancho del sur alemán, fue uno de ellos. El otro, Maximilian Harden, editor y fundador del *Zukunft,* le prestó invalorables servicios sobre todo entre 1892 y 1894, año este -como fue dicho más arriba- en que Guillermo II y Bismarck hicieron formalmente las paces. Por fin es menester señalar la presencia que tuvo Hermann Hofmann en la estrategia mediática del ex-canciller. A diferencia de los anteriores, la relación de Hofmann con Bismarck fue de estricta subordinación. Asiduo concurrente a *Friedrischsruh,* casi podría decirse que allí recibía de su dueño no solo una línea editorial a desarrollar desde las páginas del *Hamburger Nachrichten,* sino también una generosa retribución por sus servicios profesionales.

Bismarck, consciente de su fama y popularidad, se transformó entonces en celoso custodio del mito que lo envolvía. No inventó sus hazañas diplomáticas, pero supo cómo realzarlas; no forjó de la nada una leyenda -que había nacido con anterioridad- pero a través de la prensa nacional y extranjera, de discursos, artículos y reportajes se encargó de mantenerla vigente. Repárese, al respecto, en el hecho de que mucho antes de escribir sus *Pensamientos y Recuerdos,* una serie de colecciones de distinta índole ya apuntalaban la idea del *hombre excepcional*. Entre los años 1882 y 1911 Heinrich Ritter von Poschinger publicó más de noventa volúmenes dedicados a recoger desde aforismos hasta documentos oficiales de Bismarck. A su vez, Horst Kohl -tan devoto del personaje histórico en cuestión como von Poschinger- recopiló y dio a publicidad, por su lado, en catorce tomos, sus discursos parlamentarios, además de una crónica de su vida diaria hasta 1890 y dos libros de cartas: en el primero fueron incluidas las principales que habían intercambiado Bismarck y Guillermo I; en el segundo, más personal, aquellas que habían cruzado el Príncipe y su mujer desde que se conocieron. Lo importante del caso es que siempre, en mayor o menor medida, con más o

menos influencia sobre los autores, Bismarck no fue en modo alguno ajeno a estos proyectos. Sería un infundio ensayado a sus expensas sostener que lo consumía el deseo de figuración. Ni le hacía falta ni le quitaba el sueño. Simplemente, trató de no dejar nada librado al azar, al menos en cuanto se refería a su vida pública.

Esta veta de su carácter -le gustaba confesar que traía y tenía dentro suyo *un demonio teutónico*- resultó mucho más acusada cuando se encontró fuera de las esferas de poder, sin influencia alguna en la corte y hostilizado no sólo por el Kaiser sino por buena parte de sus ex-colaboradores. Apeló, pues, a unos pocos instrumentos que si bien no alcanzaban a compensar cuanto había perdido, enancados en su fama podían ser de todas maneras formidables: las palabras y las letras que hallarían su cauce y obrarían el efecto deseado por medio de la prensa y de las m*emorias*. Estas, pues, formaron parte de la postrera estrategia de un maestro en el arte de la política cuya intención principal no era retornar a la cancillería ni ocupar una banca en el Parlamento. No importa cuantas fueran sus íntimas convicciones acerca de la ingratitud y de las limitaciones de Guillermo II, Bismarck no abrigaba la secreta esperanza de servir nuevamente al nieto como lo había hecho con su abuelo. Tampoco se imaginaba pronunciando encendidas parrafadas en la cámara alta del Imperio. El propósito por excelencia que lo impulsaba a actuar era permanecer activo y desempeñar una suerte de papel fiscalizador en la Alemania a punto de ingresar en el Siglo XX.

Puede que la intención última de no pocas m*emorias* sea facilitarle a los futuros historiadores las claves de acceso a secretos que de otra manera no conocerían nunca; enseñarles senderos por los cuales jamás habían transitado antes o abrirles las puertas a intimidades que, en general, los documentos públicos no recepcionan y las cartas privadas no registran. En parte ese fue el propósito del ex – canciller. Escribió sus *Pensamientos y Recuerdos* porque deseo legarle a las generaciones

venideras una suerte de resumen y compendio de su carrera política y de su tiempo histórico. Pero básicamente la necesidad de redactarlos nació de un estímulo político, presente en ese momento, y en tal sentido bien puede aplicárseles la profunda definición de Croce según la cual *toda historia* es *historia contemporánea*.

En su afán, por momentos desmesurado, de defender a capa y espada la política de alianzas a la cual se dedicó por entero desde 1870 y que, como sospechaba con algún fundamento, peligraba si era dejada en manos de Guillermo II y de Caprivi, no trepidó en asumir riesgos que a cualquier otro le hubiesen valido el mote de traidor. El 24 de octubre de 1896 entregó para su publicación, al *Hamburger Nachrichten, el Tratado de Reaseguro* con la Rusia zarista, que era, por motivos obvios, el secreto mejor guardado de la cancillería alemana. Llovieron entonces las críticas que en su contra afilaron, no sin razón, desde Guillermo II a Francisco José, pero el longevo habitante de *Friedrichsruh* apenas si se inmutó. Como seguramente no hubiese cambiado su rutina ni modificado su parecer sobre las principales figuras políticas de la época, que desfilan por las páginas de los *Pensamientos y Recuerdos,* si el libro se hubiese publicado años antes de su muerte e, indignados, aquellos hubieran reaccionado. Bismarck podía decir cualquier cosa.

La memoria es siempre selectiva y, si se quiere, caprichosa en todo aquello que atesora, razón por la cual no supone ni muchos menos levantar un agravio en contra suya decir que pondera o discrimina sus recuerdos ora de manera consciente, ora de forma inconsciente. Describe con precisión de centavo o deforma acontecimientos, inventa y recrea hechos con la misma naturalidad. Por eso al acercamos a este libro, como a cualquiera del mismo género literario, es recomendable la cautela. Las *memorias,* en resumidas cuentas, no importa si versan sobre la alta política o la vida cotidiana, son engañosas. Algo que el mismo Bismarck había notado en su oportunidad diciendo que desconfiaba de ellas porque eran siempre

apologéticas. Cuando el *canciller de hierro* cuenta, pues, su historia lo hace conforme a unos presupuestos en donde el rigor científico no es ni el convidado de piedra ni tampoco el principal patrón de medida. En parte porque, fruto de sus años, los recuerdos le son esquivos y le juegan una mala pasada. También porque matiza, realza, oculta o deforma de acuerdo a su propia conveniencia. El memorialista relata, en general, cuanto le importa y conviene. Lo cual parece obvio a poco de comprender que nadie, salvo excepciones, declara contra si mismo.

Comencemos por lo que olvida -¿olvida?. Poco o nada dice, por ejemplo, de su familia y de sus colaboradores íntimos, siendo que la *petite histoire* cruza en diagonal los dos primeros tomos. Menos aún hace referencia a su gran amigo, Juan Motley, y apenas si menciona en una oportunidad, en el tercero de los volúmenes publicados, a quien fuera uno de sus operadores extra oficiales más importantes, el banquero de origen judío Gerson Bleichröder. Lo apuntado antes no es gratuito. Federico von Holstein -diplomático que conoció a Bismarck como pocos y a cuyas órdenes sirvió durante años en la *Wilhelmstrasse*- anotó en su diario que, fuera de Bleichröder, Herbert -el primogénito de sus vástagos- era la única influencia que contaba para el Príncipe.

Es posible que la ausencia manifiesta de sus tres hijos y de su mujer tenga explicación en la natural reserva que caracterizaba a los *junkers* de la Prusia oriental. Ventilar asuntos de familia en un libro de recuerdos hubiese resultado para ellos inconcebible. Así y todo Herbert merecía por derecho propio algún lugar, siquiera secundario, que el padre y autor le negó a propósito. Menos entendible es el caso de Bleichröder, que por ello mismo amerita un tratamiento cuidadoso. La relación entre el aristócrata prusiano y el hombre de finanzas judío, conocido por muchos, en su época, como "el Rothschild alemán", es una historia fascinante y atípica, razón por la cual su *inexistencia* en estas *memorias* o, si se prefiere, el que no sea

mencionado, supone una *depuración* inaudita por parte del excanciller.

Durante largos y decisivos treinta años Otto von Bismarck y Gerson Bleichröder colaboraron codo a codo en el engrandecimiento de Prusia y en la *construcción* de Alemania. Aquel como supremo decisor de una política de poder que lo convertiría en el estadista más importante de su tiempo; este como banquero no solo personal del Príncipe sino también del Imperio. Carecería de sentido ensayar una serie de especulaciones respecto de lo que podría haber sido la historia alemana en el supuesto de que estos dos hombres, de suyo tan diferentes entre sí, no se hubiesen conocido. Es posible que, de no haber encontrado en su camino a Bleichröder, Bismarck habría trabado contacto con algún otro banquero por el estilo. Como quiera que sea, de la mano de los Rothschild apareció este personaje notable que se ganó la confianza de Bismarck y ofició, indistintamente, en una sociedad en donde los miembros de su raza no eran perseguidos, aunque sí discriminados, cual agente secreto, diplomático informal y financista oficial de un *junker* poco afecto a tejer amistades con o dar confianza a quienes socialmente pertenecían a un mundo distinto del suyo.

Nada invitaba a apostar a que la relación entre el noble prusiano y el banquero judío pudiese prosperar. Crease o no, sucedió lo contrario. Nunca fueron íntimos y Bleichröder, contra lo que podían pensar ciertos enemigos de Bismarck, ni por asomo hizo las veces de eminencia gris. *El padre José* -Joseph du Tremblay- trataba de igual a igual al cardenal de Richelieu porque sus valores, ideas, religión y ámbito cultural eran idénticos. Cuando la célebre batalla de *Breitenfeld* tocó a su fin, el cardenal sometió a consideración del Consejo de Estado el ofrecimiento que pensaba extenderle a Gustavo Adolfo conforme al cual Francia tomaría la orilla izquierda del Rhin, Luxemburgo, el Franco Condado y el Mosela inferior. A cambio, el rey sueco pasaría a dominar todo territorio más allá del

Rhin perteneciente al Imperio de los Habsburgos. Quien se opuso y frustró la operación no resultó otro que su consejero. El caso de Bleichröder y Bismarck fue por entero diferente, lo cual no quita que se entendieran y sirvieran a las mismas causas sin mayores diferencias o disidencias.

Bleichröder no hubiese osado jamás discutir con el todopoderoso príncipe cuestiones de estado y, ni que decir tiene, corregirlo de la misma manera que el *padre José* lo hizo en más de una oportunidad con el no menos poderoso cardenal. Pero su poder, siempre indirecto y subordinado a los intereses de su señor, se recostaba en dos factores: por un lado, el dinero; por el otro, la información. En efecto, Bleichröder no solo llegó a ser el banquero más rico de Alemania sino también uno de los hombres mejor informados del Imperio. Mérito, este, común a los grandes financistas de la época -comenzando por los Rothschild- que le fuera reconocido por el propio Bismarck. Alguna vez confesó -y no hay razón para no creerle- que al través de Bleichröder recibía informaciones de la mayor relevancia, de París o de San Petersburgo, una semana antes que por los carriles normales de sus embajadores en aquellas plazas.

Es de imaginar la envidia y los celos despertados por este meritorio *parvenu* que en pleno Congreso de Berlín fue capaz de sentar a sus manteles de gala a Disraeli, Schuvalov y Andrassy juntos, mientras en una de las galerías de su magnífica mansión una orquesta especialmente contratada tocaba música de Wagner para deleite de las mayores personalidades políticas del viejo continente. La forma en que Benjamín Disraeli dio cuenta del evento social a la Reina Victoria, pone de manifiesto su importancia. Ahora bien, ¿por qué Bismarck lo expulsó de sus *memorias* siendo que lo tenía en su memoria? En tren de conjeturas, parece pertinente decir que no fueron celos o alguna presunta envidia de su parte los que podrían explicar la razón por la cual Bleichröder es un ilustre desconocido en esas páginas. Más bien habría que creer en el

mentado *demonio teutónico* que formaba parte de la personalidad de Bismarck a modo de una segunda naturaleza. Con todo, el motivo último por el que su banquero –de sus guerras y hazañas diplomáticas- fue excluido, se lo llevó a la tumba.

Hay otro personaje, como quedó expresado antes, que tampoco figura: el norteamericano Juan Lothrop Motley, a quien Bismarck conoció en el verano de 1832 y con el cual, desde entonces, compartió sus andanzas de estudiante. Motley, que años más tarde se destacaría en la carrera diplomática sirviendo a la cancillería de su país natal en Viena y en Londres, nada menos, fue también un aventajado historiador de la República holandesa. Había llegado a Alemania, desde *Harvard,* seducido por la bien merecida fama de las universidades germanas, y allí topó con el joven *junker* de la Pomerania. Cruzarse, intimar y hacer buenas migas en Berlín fue casi instantáneo. Compartieron, el atildado romántico de Nueva Inglaterra y el siempre desenfadado Bismarck, lances amorosos y lecturas clásicas: Shakespeare, Byron y Goethe eran sus favoritos. Si bien después, andando el tiempo, la vida los separó físicamente, Motley fue de los pocos amigos que tuvo Bismarck. Esta relación, nunca opacada, terminó con la prematura muerte del americano, ocurrida en 1877, dos décadas antes de la del alemán. Aun así, Juan Lothrop Motley literalmente no tiene cabida en los recuerdos escritos del viejo canciller, y no porque Bismarck no lo quisiese sino por una de esas rajaduras insondables de su carácter.

Por fin, en punto no a las personas sino a las cuestiones capitales de su gestión, Bismarck pasó como sobre ascuas por la *Kulturkampf,* a la cual apenas le dedicó un capítulo decepcionante y, al mismo tiempo, ignoró olímpicamente toda su política social. Pudo, es verdad, tenerla a esta última como menos lograda en comparación con otras hazañas en el campo de la diplomacia que llevan su impronta. Pero no fue de importancia menor. En realidad y aun cuando ponga en tela de juicio un sinnúmero de lugares comunes, interesadamente

cultivados en nuestros días, lo que se conoce como *estado de bienestar* fue, en su origen, una creación bismarckiana. No resultó casual que la legislación social adelantada por el entonces canciller de Guillermo I haya sido contemporánea de la ley antisocialista. Bismarck consideraba que un ambicioso programa de ayuda a las clases más necesitadas ayudaría a remover las causas que, según él, obraban el avance del partido socialdemócrata. Cabría decir, al respecto, que en ningún otro aspecto de su obra de gobierno quedó trasparentado, como en este, el propósito de retrasar la *revolución*, encabezando la *revolución*. El mismo se encargaría de recordarlo: "Si tiene que haber una revolución, preferimos hacerla a sufriría".

El *Canciller de hierro* inscribió, así, su nombre en una larga lista de aristócratas conservadores que comienza en la Atenas clásica con Cimón y tiene a uno de sus últimos epígonos en el primer ministro de Nicolás II, Petr Stolypin. Todos enfrentaron -salvando claro las diferencias de tiempo, lugar y cultura- el mismo desafío: cómo transformar la regresión en progreso, aun cuando ello significase entrar en conflicto con su propia clase social. Por supuesto que los *programas de bienestar* -si cabe la expresión, aplicada al mundo antiguo- de Cimón, Bismarck y Stolypin son desde un punto de vista incomparables. Aún cuando, al propio tiempo, latía en los mismos un afán político común: gestar la *revolución* desde arriba. Esta faceta y un aspecto anejo a la misma, el vínculo transitorio que enhebró Bismarck con el socialista Fernando Lasalle, le deben haber parecido de poca importancia al viejo *junker* al momento de escribir unas m*emorias* de gran factura literaria. Porque Bismarck fue, y es bueno tenerlo presente, un finísimo escritor. Talento, el mencionado, tanto más notable cuanto que nada, como no sea uno de esos dones divinos, misteriosamente concedidos a unos y negados a otros, hacía prever que el ex-canciller venerado por la mayor parte del pueblo alemán y reconocido en vida por su pares y por aquellos que eran más que sus pares, los reyes de Europa, pudiese redactar sus *Pen-*

samientos y Recuerdos con un estilo tan elegante y sugerente a la vez.

Precisadas las omisiones del todo intencionadas -pues no resiste análisis insinuar que a Bismarck pudiera fallarle la memoria en punto a la importancia que, en distintos momentos de su vida, habían tenido desde su hijo Herbert a Motley y de Bleichröder a Lasalle- es del caso analizar lo que sí recordó y relató de manera exhaustiva. De principio a fin quedan transparentadas sus fobias, que seguramente harían las delicias de esos presuntuosos curadores de almas, caracterizados por su común horror a la sangre: los psicoanalistas. Quien, al respecto, se convierte en blanco de las mayores críticas es la emperatriz Eugenia, esposa de Guillermo I, pues Bismarck sospechó –a veces asistido de razón, otras sin ella- que era la causante de buena parte de las diferencias que, ocasionalmente, había tenido con su soberano. Cierto es que Eugenia mantuvo siempre, y lo hizo en forma abierta y hasta desafiante, fluidos contactos con los adversarios políticos del Príncipe, pero de ahí a convertirla en una suerte de archienemiga, mediaba un abismo. Bismarck, sin embargo, una y otra vez recuerda las presuntas conspiraciones de Eugenia tramadas en su contra.

El otro blanco de sus memorias fue el nieto de Eugenia, Guillermo II. A tal punto que este, enterado de cuanto a su respecto afirmaba Bismarck, trató por lo menos hasta 1921 de evitar la aparición del tercer y último tomo de *Pensamientos y Recuerdos*. Finalmente en ese año, cuando Guillermo ya se encontraba exiliado en Holanda, se publicó sin causar el estruendo que muchos imaginaron. Bismarck quiso dejar en claro –y lo hizo con lujo de detalles- la falta de experiencia y la soberbia injustificada del monarca que, tras jurarle admiración eterna, lo despidió veinte meses después de haberse hecho cargo del trono alemán. Al respecto, uno de los documentos más interesantes que intercala en sus *memorias* es la carta que el padre de

Guillermo, Federico III –de brevísimo reinado -le había

escrito en octubre de 1886 en donde le decía que debido a la vanidad y a lo presuntuoso del carácter de su hijo era peligroso que lo introdujera a los temas más importantes de la política exterior alemana. Si bien queda en evidencia hasta donde Guillermo II, celoso de la fama del *canciller de hierro*, se dejó ganar por la idea de que, en caso de permanecer Bismarck en el Gobierno, él se transformaría en una figura decorativa, se trasluce también en ese tercer volumen la desazón de un anciano célebre que no terminará nunca de perdonarle al joven e insolente Kaiser la osadía de aceptarle a él, nada menos, hacedor del Imperio, la renuncia a unos cargos que tal cual le dijera al Zar Alejandro III, en octubre de 1889, estaba seguro de conservar hasta el último de sus días.

Bien escaso –si se lo compara con las páginas dedicadas a la emperatriz Eugenia y al último Kaiser- es lo que Bismarck creyó necesario contar de su niñez e inclusive de su juventud. Apenas le dedicó a esos años el capítulo inicial y lo hizo por compromiso. Su existencia política –que es cuanto le interesó reseñar- dio comienzo en 1848, el año en que una tercera ola revolucionaria -después de las de 1789 y 1830- se abatió sobre la Europa monárquica enterrando, definitivamente, el orden forjado en Viena tras la caída de Napoleón. En 1848 Bismarck asistió a un espectáculo sobrecogedor que, según él, puso en tela de juicio su mundo y amenazó borrar de un plumazo buena parte de los valores que el futuro canciller, con la voluntad que parecía faltarle al rey de Prusia, se resistía a dar por clausurados. Hubo dos hechos que lo impactaron sobremanera: de un lado, el que los príncipes alemanes hubiesen desaprovechado la oportunidad, contando con la falta de decisión de la monarquía prusiana, de forjar la unidad nacional *desde arriba;* del otro, el horror profundo que le causó, a un hombre de orden, la anarquía, con la particular coincidencia que esta venía acompañada por la incapacidad de ejercer el poder de Federico Guillermo IV. En ese momento histórico, los revolucionarios que por doquier se rebelaron en el viejo

continente contra las potestades monárquicas triunfaron en Viena, Berlín, París y Milán casi al mismo tiempo. Lo que no había conseguido mellar la marea contestataria del 30 parecía a punto de consumarse dieciocho años más tarde. Claro que todos esos afanes, que en el caso de los estados alemanes traían a grupas las principales ideas del liberalismo decimonónico, no suponían -contra lo que creía Bismarck- un desafío, similar al menos, al lanzado en 1789 a expensas del *anciene regime* francés. Es verdad, como se encargaría de proclamarlo el futuro *canciller de hierro* en el primero de los discursos pronunciados luego de finalizada la sedición, que el pasado había sido enterrado y la Corona había obrado como sepulturera. Sólo que ese pasado no arrastró consigo -como sí lo hizo en Francia- una historia y una tradición.

Se entenderá mejor la diferencia a poco de parar mientes y trazar un paralelo entre Mirabeau y Bismarck en punto a su actuación delante de dos revoluciones diferentes. El joven disoluto, tan juerguista como jugador empedernido que en 1789, de la noche a la mañana, se convirtió en un hombre de estado, tenía claro que la monarquía era tan necesaria como la constitución escrita. Ese gigante obeso, picado de viruelas, que congregó en torno suyo, a instancias de una oratoria impecable e implacable, a quienes en los Estados Generales le habían hecho el vacío, sabía que los franceses no eran "...salvajes recién llegados de las riberas del Orinoco para formar una sociedad. Somos -decía- una nación vieja, tal vez demasiado vieja para nuestra época. Tenemos un gobierno preexistente, un Rey preexistente y prejuicios preexistentes. Es preciso, en lo posible, acomodar todas estas cosas a la Revolución y salvar la subitaneidad del tránsito". En cambio, el formidable *junker* que, a impulsos de su celo conservador, se lanzaría sin pensarlo demasiado a Berlín ni bien estallada la revuelta en 1848, era un hombre de apenas treinta y tres años que creía a pie juntillas en la monarquía y no así en una constitución capaz de limitar sus poderes. A su vez, no dejaba de ser, a semejanza de

Mirabeau, un revolucionario de diferente especie: "Sólo los reyes hacen revoluciones en Prusia", le dirá más adelante a Napoleón III.

El 3 de julio de 1790 Mirabeau besó en secreto la mano de María Antonieta en el parque de *Saint Cloud* y le dijo aquellas palabras famosas, acaso proféticas de no haber muerto prematuramente: "Madame, la Monarquía está salvada". Mirabeau en efecto quería preservar el orden; lo que no significaba el antiguo sino uno susceptible de conjugar *historia y progreso; tradición y revolución; rey y constitución.* Tarea verdaderamente ciclópea, que solo un personaje de su talento político podía acometer. En cuanto hace a Bismarck, en los primeros días de Junio de 1848 fue introducido en *Sanssouci* y llevado ante el rey que le preguntó: "¿Cómo está usted?" A lo cual Bismarck respondió: "Mi humor era excelente, pero desde que la revolución nos ha sido inoculada por autoridades monárquicas y con el sello real, se ha vuelto malo". Intervino entonces la reina que le reprochó al joven la impertinencia de dirigirse en esos términos al monarca. Bismarck detestaba la revolución y solo concebía frente a la violación del orden constituido una política de fuerza. Su frase, de todos conocida, dicha primero en 1862, y repetida hacia el final de sus días, en 1889, podría haberla pronunciado entonces ante Federico Guillermo IV: "Las grandes cuestiones de nuestros días no habrán de arreglarse por medio de discursos y decisiones de la mayoría [...] sino por medio de la sangre y el hierro" El también deseaba defender el orden, solo que incontaminado de liberalismo.

Mirabeau, dado a escándalos sexuales, dinerarios y políticos, era una fuerza de la naturaleza igual que Bismarck. La misma exuberancia, voluntad de poder, inteligencia práctica y energía para decidir y actuar en situaciones límite. Mirabeau se vendió con el propósito de llegar a Palacio y lo hizo -¡Oh! eterno e indescifrable dilema del fin y de los medios- con el propósito de tender un puente entre dos mundos. Careció de tiempo y de audiencia, salvo la que le concedió Maria Antonieta.

Murió temprana y desgraciadamente el 2 de abril de 1791. ¿Habrían cambiado las cosas en Francia de haber sobrevivido? Cuanto se preguntaba en el exilio León Trotsky, acosado ya por la sombra omnipresente de Stalin, respecto de si la Revolución bolchevique de octubre del 17 habría estallado y seguido los mismos derroteros en caso de haber faltado Lenin, cabría extenderlo a Mirabeau. Pero será siempre una pregunta sin respuesta. Bismarck, que tampoco encontró interlocutores de su talla y se estrelló contra la incapacidad de su soberano, tuvo la fortuna que le faltó al francés en varios sentidos. Por de pronto le sobraba salud. Más importante aún, su mundo no se había desplomado. La de 1848 fue una revolución que no merece la letra mayúscula. No por resultar insignificante sino por haberse quedado a mitad de camino. En 1789 se echó abajo un orden milenario y su resonancia llegó hasta los últimos confines del mundo conocido; en 1848 en Prusia se juró una constitución y el ruido que produjo fue semejante al de los juegos de artificio. En Francia se conmovieron los cimientos de un régimen que Mirabeau intentó salvar a condición de que aceptase subordinarse a la soberanía de la Nación, expresada en una carta constitucional. En Prusia, en cambio, faltó Robespierre y Bismarck, por tanto, fue innecesario.

Derrotadas sus ideas en 1848, será convocado de urgencia en 1862 por el entonces regente y futuro Kaiser de Prusia y luego del Imperio Alemán, Guillermo I. De no estallar ese año una crisis que parecía terminal entre Guillermo y el Parlamento, al extremo de que aquel pensó seriamente en renunciar, Bismarck hubiera permanecido en su cargo de embajador prusiano ante el gobierno de Luis Napoleón. Nada preanunciaba el desenlace que lo llevó a las puertas del poder, si bien él y su gran amigo, el general Alberto Roon, habían acordado una clave secreta para el caso de que la evolución de los acontecimientos hiciera necesaria la inmediata presencia de Bismarck en Berlín. Fue Roon, en persona, quien ante la

desesperación y enojo de Guillermo lo convenció de que el hombre para ese momento verdaderamente decisivo no era otro que Bismarck. Un hecho excepcional, esto es, fuera de lo ordinario, requería un canciller distinto, no convencional, capaz de combinar la seducción con la violencia, la frontalidad con el engaño, la astucia del zorro y la fuerza del león, para ponerlo en términos *paretianos*.

El encuentro de Bismarck con Guillermo I, a quien sirvió sin desmayo hasta su muerte, es una de esas relaciones que raramente se han dado en la historia entre dos personalidades distintas y, al propio tiempo, superiores. Distintas por su linaje, poder e inteligencia. Superiores por la nobleza con que el monarca reconoció tácitamente su inferioridad política delante del canciller, sin por ello envidiarle o suponer que su carácter soberano fuese a sufrir mella en virtud de esa delegación del poder capaz de decidir la marcha del Imperio; pero también por la grandeza del subordinado que en ningún momento -inclusive en medio de las discusiones más enconadas- perdió el sentido del respeto y de la lealtad que le debía y lo unía al Kaiser. Bismarck pensó en renunciar en más de una oportunidad ante disidencias que consideraba insalvables con Guillermo I, aunque siempre, a último momento, primó la prudencia en uno y otro. Ahí está para probarlo, por si faltasen otras evidencias al respecto, las palabras de aquel cuando en 1877 Bismarck, en uno de esos raptos de iracundia, en él tan comunes, le presentó su dimisión: "¿Será preciso que me desacredite en mi vejez? Es una deslealtad en usted abandonarme así".

En la historia de Europa hay dos ejemplos arquetípicos de un vínculo semejante, habido entre monarcas que, sin abdicar su poder, delegaron su ejercicio en primeros ministros cuya importancia terminó por eclipsar la de aquellos. El binomio -si cabe la expresión- conformado por Luis XIII y el cardenal de Richelieu es solo comparable al de Guillermo I y Otto von Bismarck. Si bien de ambos reyes puede decirse que acertaron

no solo en la elección de sus colaboradores, sino también en la confianza que depositaron ininterrumpidamente en ellos, los hombres sobresalientes resultaron, en ambos casos, los subordinados y no los soberanos. Porque el poder de Richelieu y de Bismarck tuvo siempre algo de vicario o, si se prefiere, de bien *prestado* por quienes con solo un gesto hubieran podido despedirlos en menos de lo que canta un gallo. Que ello no sucediese revela hasta donde esa relación, forjada en un común interés por la *salus publicae,* era blindada.

Más allá de su ligazón con Luis XIII el uno, y con Guillermo I el otro, las de Richelieu y Bismarck parecen, por momentos, *vidas paralelas,* como se encargó de resaltarlo Hilaire Belloc en su biografía del primero. El cardenal elevó a topes nunca antes vistos la *razón de estado* en una época donde todavía regían -sobretodo en la Europa cristiana- principios comunes de comportamiento político. Rodeada como se hallaba Francia por el poder de los Habsburgos, todo debilitamiento hecho a estos y, de manera especial, al emperador Fernando II suponía, automáticamente, un fortalecimiento de Francia, que para Richelieu era el principal objetivo de su estrategia. "El hombre -decía- es inmortal y su salvación está en el mas allá. El Estado, en cambio, no es inmortal; su salvación es ahora y acá o nunca". Que de semejante axioma dedujese la conveniencia de apoyar a los príncipes protestantes podía espantar a quienes cerraban filas para luchar por el triunfo universal del catolicismo y la unidad metafísica de Europa pero no a él, príncipe de la Iglesia, convencido siempre de la primacía francesa. No distinto fue el realismo del prusiano. Si su ideal, en punto al manejo de la política exterior, era "la ausencia de prejuicios", parece lógico que confesara aquello de "soy leal a mi príncipe, pero no a los extranjeros". Conservador en Prusia y Alemania, nada le impidió, cuando hizo falta en aras de la unidad del reino, secundar los planes revolucionarios húngaros contra la monarquía austriaca o preferir a los socialistas y no a los reaccionarios en el mando de la Tercera República gala.

Mientras Francia no estuviese pacificada y debidamente consolidado el poder de la monarquía de Luis XIII, Richelieu evitó la guerra abierta contra el Imperio, sin que ello obstara para desarrollar una suerte de estrategia de aproximación indirecta: subsidiar económicamente el esfuerzo bélico de los príncipes protestantes contra los Habsburgos. Sus objetivos eran claros: Francia en el Rhin; la conquista de las llamadas fronteras naturales; la desunión germana y la derrota del Imperio. A los efectos de conseguirlo ejerció, con el apoyo de Luis XIII, una verdadera dictadura y no trepidó, llegado el caso, en ejecutar a Montmorency, un príncipe de sangre, o en aplastar al partido hugonote que amenazaba crear un estado dentro del estado. El hecho de que sus imprescindibles aliados exteriores, los protestantes, fuesen a la vez sus principales enemigos internos podía –para Richelieu- ser una paradoja, nunca una aporía o una contradicción

Bismarck, por su lado, entrevió desde un primer momento que toda acción necesitaba subordinarse a "la autonomía de la Nación y de sus soberanos", empresa esta en la que Prusia tarde o temprano debería dirimir supremacías con la monarquía vienesa. En vísperas de la guerra contra Austria pocos, si acaso alguno de los poderes reales de Prusia, estaban dispuestos a respaldarlo, y mientras los liberales levantaban en su contra la acusación de que era responsable de una innecesaria política belicista, sus aliados conservadores retrocedían horrorizados ante la quiebra de los lazos que unían a las dos casas dinásticas. Frente a la adversidad Bismarck redobló la apuesta y, contradiciendo un sinfín de vaticinios ominosos respecto del destino que tendría reservada la dinastía de los *Hohenzollern* si era derrotada, demostró su determinación de poner punto final a la disputa por la primacía del mundo germánico. Era más prusiano que conservador, de la misma manera que Richelieu era más francés que católico obediente. Lo que hizo desde que le fue otorgada la jefatura del gobierno, hasta su despedida de la *Wilhelmstrasse,* tuvo un propósito claro

e inequívoco: forjar la grandeza de Prusia y de Alemania en ese orden. El también se valió de facultades extraordinarias al punto de que el embajador británico ante la corte de *Sansouci* lo calificó de "dictador", no en el sentido abyecto con que resuena la palabra en nuestros oídos hoy día, sino en el sentido de que era el supremo y omnímodo hacedor de la política germana.

El Cardenal de Richelieu, como Otto von Bismarck, dejaron atrás suyo mundos radicalmente distintos de los que habían encontrado al instante de tomar en sus manos las riendas del poder en Francia y Prusia. Es posible que -situados ante el tribunal de Dios- tuviesen que expiar no pocos pecados, pero su vida, tanto la de uno como la de otro, fue una sucesión de triunfos forjados al través de la astucia y la fuerza; la inteligencia y la discrecionalidad; el genio estratégico y el toque de suerte; el realismo llevado a sus extremos y la recusación de cualquier tentación romántica aplicada a los asuntos públicos. Pensaban de manera idéntica con referencia a los medios indispensables para consumar los fines políticos que se habían propuesto. Enseñó el ministro de Luis XIII a "... contestar a las preguntas de manera que, evitando el descrédito que sigue a la mentira (descubierta), se eviten también los peligros de decir la verdad…". En el mismo sentido acotó, dos siglos más tarde, el canciller de Guillermo I: "Si no puedo mentir, no puedo hacer política". Hasta aquí la comparación.

De regreso a las *memorias,* es fácil darse cuenta que el tema sobresaliente de las mismas es aquel por el cual su autor ha pasado a la historia como un genio: el manejo de las relaciones exteriores de Prusia y de Alemania conforme a los presupuestos de la *Realpolitik y* a la defensa de un equilibrio de poderes de carácter no ideológico. La estrategia no era nueva. Tucídides, en su obra clásica, señaló que el equilibrio de poderes había sido "la eterna política del rey de los persas". Como la cuestión es de importancia fundamental en la carrera de Bismarck, resulta menester detenernos en algunos aspectos

generales de la constitución europea de la época para entender, en toda su dimensión, la labor arquitectónica del *canciller de hierro*. Bismarck fue siempre y ante todo un prusiano de puro cepa, algo que le recordó -no sin algún rencor- hasta el último de sus días Guillermo I. Alemán lo fue por necesidad, sin que la afirmación predicha lleve el propósito de menguar los timbres de patriotismo que este hombre formidable dejó acreditados en la historia como hacedor de la unidad del país al que sirvió. Nada preanunciaba en 1862 que Bismarck terminaría siendo su artífice. Si el destino existe y es inevitable, también resulta desconocido, de modo tal que cualquier presunción según la cual Bismarck llegó al gobierno con un plan conforme a cuyos lineamientos desenvolver la política exterior prusiana, es falsa. Sí lo caracterizó un acentuado y obstinado realismo, que si bien no era capaz de servirle en bandeja de plata un recetario de verificación infalible, al través del cual guiarse en ese verdadero laberinto de la contingencia en el que se mueve la acción política, le evitó toda concesión idealista respecto del manejo de las relaciones internacionales.

La política admite ser comparada, según las circunstancias, con una partida de póker o un juego de ajedrez. En la Europa de Bismarck ciertamente se parecía más a aquella que a este. Es que esa Europa, en punto al poder real, era un escenario de cinco grandes potencias, cada una con sus respectivos intereses y un objetivo prioritario, vital: Rusia, la llegada a los mares calientes -el Indico y el Mediterráneo- y el manejo de los estrechos del Mar Negro, obviamente a costa de Turquía; Francia, la recuperación de Alsacia y Lorena y la superación del aislamiento a la que la había condenado el sistema de alianzas de Bismarck; Austria, el control de la cuenca del Danubio; Inglaterra, el mantenimiento del equilibrio de poderes en el continente que impidiese la aparición de una potencia hegemónica, y el control de los océanos; y, finalmente, Alemania, la preservación de ese mismo equilibrio para evitar encontrarse en la peligrosa posición del jamón de sándwich –entre Rusia y Fran-

cia- como alguna vez lo definiera el *Canciller de Hierro*. Las sucesivas alianzas que Bismarck imaginó y llevó a la práctica, quizás como ninguno de sus contemporáneos, tuvieron el propósito –exitoso en su tiempo- de exorcizar la "pesadilla de las coaliciones" que pudieran ensayarse a expensas de Alemania.

Bismarck no era un equilibrista que obraba, en los asuntos diplomáticos, a tontas y locas o un conservador empedernido que buscaba forjar acuerdos con otras potencias sobre principios ideológicos afines. Era consciente -como le escribió a Gottfried Kinkel, un historiador del arte residente en Zurich a quien había conocido años antes de la guerra franco-prusiana- de que todo su poder e inteligencia no podían contra determinadas fuerzas sociales, culturales y políticas las cuales, en su decurso, condicionaban y hasta, en casos, determinaban la voluntad de los hombres y de las naciones "A esas corrientes yo no puedo dirigirlas y menos aún puedo crearlas". No había, pues, en el sistema bismarckiano cosmovisiones comunes -como en la Santa Alianza- sino necesidades compartidas entre potencias que de hecho vivían enfrentadas y, sin embargo, apostaban a conservar el *statu quo*. Ese orden no se sostenía en términos de una determinada legitimidad monárquica, como el de Metternich. Se basaba en un puro equilibrio en donde lo que contaba era el peso específico de las naciones y no los criterios con arreglo a los cuales estas ordenaban sus derroteros internos.

En realidad, cuando se desplomó la Santa Alianza, lo que quedó fue un *mapa* de cinco grandes desnudo de toda doctrina. El equilibrio de poderes forjado entonces mantenía a las potencias en estado de rivalidad y de competencia unas contra otras, aunque, en conjunto, todas eran conscientes de sus ventajas. Como cualquier otro de su tipo conocido en la historia, ese equilibrio no era un reaseguro de carácter absoluto para el mantenimiento de la paz en el viejo continente, ni pretendía lograr una armonía perfecta entre los poderosos de la época. Era, eso sí, una notable arquitectura política de pesos y con-

trapesos en constante interacción. Si una de las naciones desaparecía, el edificio se desmoronaría sin remedio. Por eso la clase de bóveda del mismo consistía, justamente, en la permanencia de Rusia, Francia, Austria, Inglaterra y Alemania aun cuando fuesen rivales.

Hay, en las *memorias,* un cruce epistolar imperdible de Bismarck y su amigo y prominente miembro del partido conservador, Leopoldo von Gerlach, que data de 1857. Como este insistía en que el móvil por excelencia de la política prusiana debía ser "la lucha contra la revolución" y que, por lo tanto, "sólo merece confianza aquel que obra en virtud de principios fijos y no según intereses variables...", Bismarck le responderá que, precisamente, las alianzas no son otra cosa que la expresión de una comunidad de intereses, de suyo pasajeros y flexibles. La conveniencia o no de forjar una alianza en ese momento de la historia no dependía, pues, de razones ideológicas sino de necesidades prácticas. "Nunca he sido un doctrinario -sostenía Bismarck-; liberal, reaccionario, conservador son términos que no dicen nada... Algunas veces uno debe gobernar de manera liberal y otras dictatorialmente. No hay reglas eternas".

El canciller alemán, aunque agitase el fantasma ideológico para convencer a los monarcas de San Petersburgo y de Viena de actuar en conjunto tenía, al respecto, una desventaja si se lo compara con la política de buena vecindad entre Austria y Rusia pergeñada en 1815 por el príncipe Clemente de Metternich. Este podía esgrimir, como prenda de unión, el espectro de 1789, mientras aquel no. La Contrarrevolución con mayúsculas y en singular carecía en 1870 del significado que había tenido después del guillotinamiento de Luis XVI y, aunque con menos fuerza, hasta 1848. Metternich, a diferencia del *canciller de hierro,* era contemporáneo de la destrucción del *antiguo régimen* por efecto de la trilogía revolucionaria condensada en esas tres palabras símbolos: Libertad, Igualdad Fraternidad. Pero había, en favor de Bismarck, una venta-

ja en la medida en que no existían en su mundo pr*ofetas armados* de tipo comunista, como sucedería mas tarde, a partir de 1917, o jacobino, como había sucedido antes, a contar desde 1789. Todo era negociable en la Europa bismarckiana. Ninguna de las cinco grandes potencias reivindicaba para sí el cumplimiento de una misión revolucionaria de alcances ecuménicos o se arrogaba el don de estar bendecida por el sentido de la historia. Para el canciller prusiano jugar con el fuego subversivo en un continente sin planteos radicalizados ofrecía pocos riesgos. Los contestatarios podían inclusive servir sus planes sin perturbar el orden que él deseaba mantener. Habría sido imposible, en cambio, montar esa delicada arquitectura si en el horizonte se hubiese recortado la sombra armada de Robespierre o de Lenin.

Bismarck, claro está, prefería obviar cualquier tipo de alianza con el partido revolucionario, tal cual se lo explicó a Gerlach y a Manteuffel, en 1858. No obstante, una cosa era ser conservador prusiano y otra, harto distinta, dirigir la política exterior prusiana en clave conservadora. Podía pactar con León Gambetta antes de sentarse a negociar con cualquier descendiente de los borbones; le hubiera sido imposible hacerlo si delante suyo hubiese estado León Trotsky. En esto, obviamente, consistía la ventaja antedicha que Bismarck aprovechó en toda su dimensión ni bien puso término a lo que podríamos llamar, provisoriamente al menos, su etapa bélica. Las contiendas limitadas de 1864, 1866 y 1870 culminaron con tres victorias consecutivas de una Prusia convertida, por la fuerza de las armas, en Alemania. En ese instante comenzó para Bismarck una paciente empresa de construcción de la paz entendida como equilibrio de enemistades y basada en la autorrestricción de sus principales beneficiarios a hacerse la guerra. Paz, esta, de compromiso, en la cual la seguridad colectiva dependía del convencimiento tácito de las cinco grandes potencias de evitar y combatir -si acaso fuese necesario- cualquier tentación hegemónica.

Al abandonar la *Wilhelmstrasse* y refugiarse en los bosques de Sajonia, entre otras cosas para escribir unas *memorias* que al compás de una prosa exquisita recreasen los trabajos y los días de su época, Bismarck hizo lo que todo vencedor: tratar de convertir *su* historia en *la* historia. Sus *Pensamientos y Recuerdos* fueron los de un "revolucionario blanco", para utilizar la feliz expresión de su mayor admirador contemporáneo, Henry Kissinger. Pero son –en tiempo presente- por su vigencia, la expresión literaria de un genio de la estrategia de alternativas que transparentan, al correr de la pluma, un carácter lleno de contradicciones, tan rico en matices de soberbia y egoísmo, como de lealtad, patriotismo e inteligencia.

Como un gran movimiento Aportes de la Doctrina social de la Iglesia contemporánea a los partidos demócrata cristianos*

Rodrigo Guerra López[**]

Introducción

Exploraremos, algunos de los *contenidos* más significativos que podemos detectar en el Magisterio social del Papa Juan Pablo II y de los obispos latinoamericanos, que pueden ofrecer un aporte para la *renovación del pensamiento* de los partidos miembros de la Organización

* La presente exposición amplía las ideas expuestas en el Seminario internacional «La renovación del pensamiento demócrata cristiano a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia», organizado por la Red Buenos Aires, la Organización Demócrata Cristiana de América y la Konrad Adenauer Stiftung en Buenos Aires, Argentina, el 2 de octubre de 2004.

** Doctor en Filosofía por la Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein; Catedrático de Metafísica y Filosofía del Derecho en la Universidad Panamericana (Ciudad de México); Coordinador del «Observatorio social» del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). E-mail: guerrar@infosel.net.mx

Demócrata Cristiana de América. Pero además, trataremos también de rastrear los *aportes metodológicos* que pueden ayudarnos a *renovar algunos elementos fundamentales en la acción político-partidista y en la acción de gobierno*. Dicho de otra manera: si bien es cierto que en la Doctrina Social de la Iglesia encontramos *principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción*[1] también podemos hallar en ella algunas importantes pistas respecto de *un cierto estilo en el ser y en el hacer* que no pueden ser obviadas.

De la ideología al escepticismo pragmático

La primera mitad del siglo veinte se caracterizó por distintos fenómenos de *polarización ideológica* que dieron lugar a importantes luchas políticas en todo el planeta. Las nociones de «izquierda» y de «derecha» no solo indicaron diversos modelos de organización social sino compromisos y valores que movieron a más de un pueblo a la lucha, incluso armada. En esta época pareciera que sin importar cuál fuera la ideología, la tónica general en ambos bandos consistió en afirmar la supremacía de sí mismo a través de la búsqueda de la negación del otro.

Durante al menos dos décadas después de la segunda guerra mundial el conflicto entre las ideologías pervivió haciendo en muchas ocasiones de la política y de la democracia solo recursos retóricos para la justificación y legitimación del grupo en el poder. Sin embargo, desde principios de la década de los setenta comenzó un proceso de absorción de las ideologías en conflicto. En países como México, el sistema político tuvo la capacidad de reintroducir paulatinamente a una parte im-

[1] Cf. Paulo VI, *Octogesima adveniens*, n. 4; Juan Pablo II, *Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* 28 de enero 1979, II, 7; Id., *Solicitudo rei socialis*, n. 8.

portante de la disidencia dentro de la burocracia gubernamental o al menos de localizarla en pequeños reductos controlables.

Lentamente, sin embargo, la democracia hizo eclosión prácticamente en todos los rincones de América Latina. A través de grandes sacrificios personales y sociales los espacios libres de participación y discusión se ampliaron gradualmente de manera significativa. Sin embargo, esta ampliación no logró evitar que más pronto que tarde la democracia se convirtiera en muchos ambientes en un *recurso procedimental para realizar concertaciones en torno a las cuotas de poder que permiten administrar las crisis, que por otro lado, se presentan como recurrentes*. Con esto la vida política tendió una vez más a volverse una actividad autorreferenciada eludiendo la activación de una democracia participativa más plena. De esta manera en la actualidad los conflictos que la democracia intenta resolver son los conflictos de poder que ella misma ha creado a partir de la concertación de las fuerzas políticas. En este entorno surge el fenómeno consistente en que la solución propuesta en un caso es el nuevo conflicto que es preciso resolver en la etapa siguiente. Así aparece un círculo vicioso que es difícil de romper: el círculo de los acomodos y reacomodos del poder dentro de una realidad que cada día es más lejana respecto de la vida del pueblo real.

Si la confrontación ideológica «derecha-izquierda» tuvo su lugar durante más de la mitad del siglo veinte, si a esto le siguió una parcial asimilación de la disidencia dentro de las burocracias, pareciera que estos no eran más que los signos de un fenómeno más sutil y eficaz que emergió nítidamente hacia la última década del siglo veinte: desde todos los ángulos de la geometría política, partidos, movimientos y organizaciones sociales en todos los niveles fueron ingresando en *la moderación y hasta en el escepticismo respecto del valor de los contenidos ideológicos y giraron hacia la búsqueda de la pragmatización de las propuestas de acción política.*

Conviene subrayar un poco más este punto: *escepticismo sobre los contenidos teóricos y pragmatismo en la acción* es un binomio que no sólo ha caracterizado a las denominadas «izquierdas» sino que un sinnúmero de movimientos y organizaciones políticas de «derecha» padecieron el mismo fenómeno aún cuando utilizaron categorías diversas para expresarlo.

Los efímeros éxitos de unos y de otros al momento de aplicar el mencionado binomio muestran de manera elocuente que algo falló. De hecho, hoy, es un lugar común afirmar que los partidos, movimientos y grupos políticos se encuentran en un escenario de crisis de participación, de compromiso, de coordinación, de propuesta y de respuesta…

¿En qué consiste esta crisis? ¿Representa verdaderamente un peligro? La disolución ideológica y el pragmatismo en la resolución de problemas son dos elementos que impiden que los actores políticos puedan *leer adecuadamente a la sociedad en sus múltiples dimensiones*. Alguien podría pensar que el vacío ideológico precisamente permitiría una mirada más objetiva de la realidad respecto de las interpretaciones filosófico-políticas que campearon durante los últimos cincuenta años. Sin embargo, esto no sucedió así. La inteligencia requiere de categorías y de hábitos intelectuales para poder comprender. Las deficiencias de muchas ideologías no son argumento para promover tácita o explícitamente el desencanto por la razón, por el pensamiento y aún por las propias ideologías políticas.

Por otra parte, muchos militantes y dirigentes partidistas en la actualidad con simplicidad pasmosa sostienen que el pragmatismo reconduce al realismo. Sin embargo, el pragmatismo lo que hace es valorar la realidad en función de su practicidad, de su dimensión utilitaria. Toda realidad que no opere de acuerdo a los criterios de eficiencia del paradigma pragmático queda marginada y excluida por definición.

En nuestra opinión, así es como *se ha generado un debilita-*

miento de las aspiraciones democráticas de la sociedad. Las personas aún cuando no lo expresemos con términos técnicos percibimos las deficiencias de los mecanismos de representación, de los partidos, de los gobiernos: los proyectos políticos con contenido axiológico y sensibilidad histórico-cultural son escasos o nulos. Esta *anomia ideológica* acompañada por el *pragmatismo utilitarista*, hoy tan de moda, fácilmente provocan que las personas y los grupos se sientan usados, utilizados como medios y no respetados en su dignidad. En una palabra, todos como sociedad también vivimos nuestro propio escepticismo, es decir, *en muchas sociedades crece el sentimiento generalizado respecto de la inutilidad de la acción y la participación política*[2]. El desarraigo de la actividad política respecto del «lebenswelt», del mundo vital, ha creado un grandísimo problema de deslegitimación de quienes participan activamente en ella sobre todo a través de grupos, movimientos e instituciones supuestamente representativas.

Este fenómeno, por otro lado, no nos debe extrañar ya que las intensas controversias propias de la guerra fría se dieron al interior de una misma matriz que los filósofos y los sociólogos denominan «modernidad ilustrada».

En efecto, si bien es cierto que las «derechas» y las «izquierdas» durante el siglo XX tuvieron importantes discrepancias de tipo ideológico, una misma premisa fundamental las

[2] Hace poco más de 15 años Pedro Morandé comentaba: "Transformándose la decisión política en un acto puramente coyuntural que resuelve los problemas día a día según se vayan presentando, han aumentado los logros concretos en muchos ámbitos, pero se ha generado al mismo tiempo una legitimidad también coyuntural para los actores políticos, con la consiguiente inestabilidad que ello significa. En otras palabras, queriendo solucionar el problema de la estabilidad, tengo la impresión que han producido una inestabilidad mayor, puesto que la legitimidad es una suerte de «río profundo» que afecta los resortes esenciales de una cultura y que no puede resolverse con golpes de seducción coyuntural". (P. Morandé Court, *Desafíos culturales de la democratización de América Latina,* en : *América Latina. Desafíos y esperanzas,* CLAT, Caracas 1988, p. 43).

alimentaba a ambas simultáneamente: la idea de una razón autofundada que sostenía a su vez la idea de un Estado autolegitimado. La crisis de este paradigma, el incumplimiento de las promesas que habitaban al interior de las propuestas racionalistas de la «derecha» y de la «izquierda» por igual, generaron poco a poco una reacción: la reacción «postmoderna». Bajo este nombre lo que quiere decirse es que la razón creadora de modelos ideales de organización social ha sido desencantada y exhibida en sus contradicciones internas.

De este modo, la postmodernidad desconfía por principio de sistemas y de absolutos. Su pretensión es afirmar lo fragmentario, lo relativo, lo instintivo en nombre del individuo y su derecho a pensar cualquier cosa, o aún, a «no pensar»[3]. En este clima cultural *el pragmatismo racionalista (taylorista, marxista, etc.) es sustituido por el pragmatismo escéptico postmoderno* que renuncia a buscar convergencia en cualquier otro espacio que no sea el del consenso de base relativista. Puesto que la realidad es leve e insoportable la única manera de curar el mal que nos aqueja es encontrar *cómo ponernos de acuerdo sin importar demasiado en qué nos ponemos de acuerdo*[4].

Leszek Kolakowski publicó hace no mucho un punzante estudio que en parte afronta precisamente esta cuestión. En su

[3] Dentro de la abundante literatura, véase : G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna,* Planeta-Agostini, México 1994; J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna,* Planeta-Agostini, México 1994.

[4] Es interesante ver cómo Jürgen Habermas uno de los más grandes defensores contemporáneos de la modernidad ilustrada al proponer una racionalidad basada en el consenso y sus presupuestos éticos coincide con algunos de sus principales detractores en uno de los puntos neurálgicos de ambas propuestas : afirmar la imposibilidad de que la convivencia social se pueda fundar en otra cosa más que en aquello que ella misma se puede dar. El inmanentismo de esta tesis fácilmente cae en las aporías típicas del yo trascendental kantiano. Cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa,* Taurus, Madrid 1987, 2 vols.

libro *La modernidad siempre a prueba* le dedica un capítulo a lo que él denomina la "autoenemistad de la sociedad abierta"[5]. En este texto Kolakowski explica que cuando Karl Popper atacó a las ideologías totalitarias[6] descuidó la otra cara de la amenaza ya que tanto la democracia como la «apertura» de la «sociedad abierta» pueden conducir a la parálisis y a la eventual autodestrucción de esta forma de convivencia. Dicho de otro modo *la democracia puede ser ajusticiada por la misma democracia si no cuida de las condiciones tanto éticas como pragmáticas que le dan viabilidad y sustento*:

La causa de la «sociedad abierta» no estará perdida mientras no transforme su apertura en enfermedad y debilidad propias.[7]

Elementos para una alternativa

El diagnóstico anotado hasta aquí describe en trazos más bien gruesos un fenómeno que ameritaría un análisis mayor[8]. No podemos continuar en esta ocasión con más detalles sobre el mismo. Sin embargo, esperamos que estas breves líneas nos permitan comenzar a vislumbrar que *los partidos y la democracia nunca están garantizados del todo.* Ellos no pueden unir por sí mismos a los ciudadanos que conviven en el Estado. Incluso cuando de alguna manera puede decirse que estén bien dirigidos no producen automáticamente el bienestar social y

[5] Cf. L. Kolakowski, *La modernidad siempre a prueba,* Vuelta, México 1990, p.p. 231-249.
[6] Cf. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* Planeta-Agostini, México 1992, 2 vols.
[7] L. Kolakowski, op. cit, p. 249.
[8] Ofrecen un marco importante para este empeño las obras de: A. del Noce, *Il problema dell´ateismo,* Il Mulino, Bologna 1990; G. Lipovetsky, *La era del vacío,* Anagrama, Barcelona 2000; A. Llano, *La nueva sensibilidad,* Espasa, Madrid 1989.

mucho menos una vida buena[9]. La dinámica de participación y representación propia de los partidos y de la democracia no tiene su origen en ellos sino en otras dimensiones de la realidad social, que por cierto, no suelen regirse por las leyes del quehacer político. Justamente esta última apreciación nos mueve a pensar que para su fundamentación y conservación los partidos y la democracia tienen que acudir a otras fuerzas y poderes que los trascienden. Dicho de otro modo, *la democracia y los partidos viven de unos supuestos que ellos mismos no pueden garantizar.* Viven de un dinamismo que ellos no producen. Esto significa que hay algo *insustituible* para la democracia y para los partidos que no se fundamenta al nivel de la lógica del poder y que sin embargo sostiene a la política como realidad humana.[10]

Mientras la democracia y los partidos estén planteados sólo a nivel de los mecanismos institucionales, de las estructuras jurídicas, de los métodos de concertación, sufrirán la erosión de legitimidad que ha desgastado a la política como política. *Lo que hoy requieren nuestras democracias es superar el escepticismo pragmático y reinterpretar cuáles son las preguntas fundamentales de la población, cuál es la historia e identidad de nuestro pueblo, y cuáles son los símbolos que tienen poder de convocar a este pueblo para una tarea común. Todas estas son cuestiones de orden cultural antes de convertirse en problemas de mercadotecnia para las instituciones.* Precisamente en estas cuestiones es donde podemos encontrar la dinámica fundamental requerida para vitalizar el quehacer democrático y darle sustento ético. *Es aquí precisamente donde la Doctrina social de la Iglesia instala su discurso convocando a afirmar la dignidad de la persona, a*

[9] Cf. J. RATZINGER, *¿Orientación cristiana en la democracia pluralista ?,* en: *Iglesia, ecumenismo y política,* BAC, Madrid 1987, p. 223-242.

[10] Un desarrollo más amplio sobre esta idea en: R. GUERRA LÓPEZ, *Educar para la democracia. La democracia como adjetivo y sus consecuencias educativas,* en *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos,* México 1997, Vol. XXVII, n.n. 1-2, p.p. 9-31.

reorientar al mercado con auténtica responsabilidad social, a optar por los más pobres, a crear subjetividad social y a defender la soberanía cultural de las naciones para así gradualmente reorientar al Estado en función del pueblo real, ¡en función de la nación! y no viceversa.

Estos cinco grandes temas de la DSI son los que merecerían una reconsideración en los partidos de inspiración demócrata cristiana ya que fungen como el sustrato cultural que le da viabilidad ética y pragmática al quehacer democrático en la actualidad.

La persona como fundamento de una antropología normativa

Ha sido típico en la DSI y en los partidos demócrata cristianos sostener que el principio y fin de todo dinamismo social es la persona humana. Sin embargo, la noción de persona ha sido objeto de una profundización gracias al Magisterio de Juan Pablo II cuando la define como un sujeto que merece ser afirmado por sí mismo.

¿Qué quiere decir esto? Que la noción de persona realmente se distingue de la noción de individuo. No es un mero cambio verbal el que se opera cuando se habla sobre la persona humana. Juan Pablo II es particularmente conciente que en muchos lugares la noción de persona se ha utilizado de manera puramente retórica tratando con ella de ocultar una filosofía individualista al momento de comprender al hombre, a la sociedad y al Estado. La persona es un ser irreductible a otros, no es un mero caso singular de una especie animal particularmente evolucionada. La persona es un tipo de realidad «sui géneris», con género propio, que merece ser reconocido de acuerdo a su peculiar estatuto. ¿Cuál es este estatuto? La persona a través de su libertad se revela como un ser capaz de ponerse a sí mismo los fines de su acción, es decir, la persona

al autodeterminarse se manifiesta como fin y no como medio. Para Karol Wojtyla como filósofo es imposible explicar la autoteleología de la persona si esta no es propiamente un fin[11]. Justamente su condición de fin es la que permite entender que la persona es «digna», es decir, posee un valor absoluto incuestionable. Este valor es el fundamento y origen de la norma más importante y primaria de todas: *Persona est affirmanda propter seipsam! ¡Hay que afirmar a la persona por sí misma y nunca usarla como medio!* Este imperativo moral ya había sido descubierto por Karol Wojtyla al leer críticamente la filosofía moral kantiana en sus años como Profesor universitario. El la denominaba *la norma personalista de la acción*[12].

Es curioso que justamente una de las Encíclicas de Juan Pablo II más fuertemente acusadas de ser – según algunos de sus objetores – una recaída neo-tomista sea precisamente el documento en el que la norma personalista de la acción campea en todo su planteamiento y en su formulación explícita. Nos referimos a la Encíclica *Veritatis splendor*. En ella el fundamento de la moral no es un cierto código heterónomo, una exposición teórica de «valores» o una suerte de ideal de decencia preconcebido. El fundamento de la moral cristiana es el encuentro con la presencia de una Persona. Precisamente el amplio pasaje en el que se narra el encuentro del joven rico con Jesús intenta mostrar el fundamento personalista de la moral cristiana. Este argumento permitirá que el Papa sostenga con toda su autoridad magisterial que:

Es a la luz de la dignidad de la persona humana – que debe afirmarse por sí misma – como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente

[11] Cf. K. WOJTYLA, *Love and Responsibility,* Ignatius Press, San Francisco 1993, p.p. 26-27.

[12] Cf. R. GUERRA LÓPEZ, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla,* Caparrós, Madrid 2002; Idem, *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona,* Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México 2003.

naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio[13].

¿Por qué es importante destacar esto? ¿Realmente representa una novedad? Desde nuestro punto de vista el sostener que la persona es fin y no medio nos permite descubrir la *dimensión normativa de la antropología*. El uso puramente retórico de la noción de persona se descubre en su mentira precisamente en este punto. Por ejemplo, en el proceso de diseño de políticas públicas la noción de persona *impone obligaciones prácticas específicas*. Así, un modelo económico no puede ser calificado de «humanista» si no permite que la normatividad que brota de la persona irrumpa como un factor regulador superior a las leyes del mercado. Que esto no es una imposición heterónoma sino que la propia dinámica económica lo puede descubrir en su interior es algo que también Juan Pablo II ha destacado con especial énfasis[14]. El mercado no es un ente subsistente, no es un mecanismo autolegitimado. El mercado sólo encuentra su sentido en el contexto que le ofrece la persona, su dignidad y sus derechos inalienables.

El mercado al servicio de una economía social

Un segundo elemento que caracteriza a la DSI contemporánea es su lectura analítica y diferenciada de las economías de mercado. La Encíclica *Centesimus annus* ya ha indicado los

[13] Juan Pablo II, *Veritatis splendor,* n. 48.
[14] Cf. Juan Pablo II, *Laborem excercens.*

criterios básicos para comprender el aporte positivo del mercado y sus eventuales riesgos. A la luz de estos criterios los obispos mexicanos[15] y posteriormente los obispos latinoamericanos en un documento de gran visión social y pastoral[16] han precisado un aporte que en resumen coloca a lo social como dinamismo sustantivo de un modelo de desarrollo y al mercado como el factor adjetivo.

Las políticas económicas neoliberales atribuyen un papel central y casi redentor a la dinámica del mercado. Desde el punto de vista de las exigencias de la dignidad humana un modelo económico así es del todo inadecuado para los partidos demócrata cristianos. La Doctrina Social de la Iglesia no reprueba la economía de mercado, pero exige el respeto a la

dignidad y libertad de la persona humana, a la primacía del trabajo sobre el capital y al destino universal de los bienes que enmarca en su dimensión justa el legítimo derecho a la propiedad privada. El reciente documento del CELAM intitulado *Globalización y nueva evangelización* nos dice a este respecto:

Un modelo que sostenga de manera explícita o implícita al mercado como dinamismo central del desarrollo de un país o de un conjunto de países es: a) Irreal, debido a que el mercado no corrige por sí mismo las grandes e inequitativas concentraciones de riqueza que él mismo fomenta; b) Inestable, porque cultiva la volatilidad de los capitales haciendo sumamente vulnerables a millones de personas; c) Inmoral, ya que genera de modo sistemático exclusión y pobreza, atentando así contra los derechos de la persona y contra el bien común. Las economías centralmente planificadas fracasaron estrepitosamente tanto por su falta de efectividad como por su deficiente antropología. Por ello, es necesario también evitar estos dos

[15] Cf. Conferencia del Episcopado Mexicano, *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos,* CEM, México 2000, Tercera Parte, sección II.

[16] Consejo Episcopal Latinoamericano, *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe,* Documentos CELAM, Bogotá 2003, n.n. 337-346.

errores en las nuevas economías de mercado que, colocando como criterio fundamental la lógica del intercambio, vulneran gravemente dimensiones de la persona humana que se encuentran regidas por otro tipo de criterios entre los cuales se hallan los relacionados con la solidaridad y la gratuidad para con los más débiles[17] .

En Latinoamérica la mentalidad neoliberal se encuentra profundamente arraigada en los sectores que privilegian, como criterio para el desarrollo, los resultados económicos generales por encima de los bienes que necesitan las familias concretas.[18] Es profundamente contrario a una auténtica posición humanista aceptar con resignación la imposibilidad práctica de crear una economía de mercado auténticamente alternativa como si lo único que pudiera hacerse fuera un esfuerzo compensatorio por vía de la política social. Mientras la política social de los Estados siga visualizándose de manera subordinada a la política económica los más pobres continuarán pagando con dolor el costo de nuestra irresponsabilidad.

La opción preferencial por los pobres

Un tercer elemento a considerar precisamente es el papel que la irrupción de los pobres ha jugado en la conformación de la DSI contemporánea. Durante muchos años la «opción preferencial por los pobres» fue interpretada en algunos sectores como una característica de ciertos tipos de consagración religiosa o como consigna facciosa de determinadas corrientes de la «teología de la liberación».

Es realmente asombroso constatar cómo la mera expresión de «opción preferencial por los pobres» en ciertos ambientes

[17] Ibidem, n. 341.

[18] Cf. R. Guerra López, *Hacia una «perspectiva de familia»*, Universidad Panamericana, México 2004.

aún genera suspicacias de manera casi automática como si fuera un principio exclusivo de grupos radicalizados o de coqueteos neopopulistas. Esto se explica sin demasiados problemas cuando constatamos que existen diversas modalidades de compromiso social cristiano que con cierto grado de inconciencia se han tornado en factores de legitimación del neoliberalismo o al menos de los valores consagrados por el estándar de vida pequeño-burgués (la pura vitalidad, el éxito y el poder, entre otros). Que los cristianos nos ocupemos de los marginados calmando su resentimiento por la exclusión que sufren, pareciera ser útil y positivo para la mentalidad neoliberal. Pero que se ponga en cuestión el sistema de producción de los valores sancionados por el mercado pretendiendo reformarlos desde el punto de vista del conjunto de evidencias y exigencias constitutivas de la naturaleza del hombre, esto en cambio, no se admite[19].

Para Juan Pablo II la «opción preferencial por los pobres» no es sólo un ideal de vida para los consagrados o un principio de la Iglesia latinoamericana que habría que tolerar con cierto cuidado. La «opción preferencial por los pobres» es una dimensión constitutiva de la fe cristiana. La fe que no pasa por la constatación de la "presencia real" de Jesucristo en los más pobres[20] se encuentra como deformada y se traduce en consecuencias sumamente graves tanto a nivel del estilo de vida personal como de la comprensión del orden social[21]. El humanismo político propio de los partidos demócrata cristianos tiene en este elemento un factor esencial de fidelidad a su identidad profunda, de legitimación auténtica desde una perspectiva moral y de elemento esencial para construir en términos prácticos una propuesta política auténticamente creíble.

[19] Para un desarrollo filosófico de esta cuestión véase: A. del Noce, *Il problema politico dei cattolici,* UIPC, Roma 1987; R. Buttiglione, *Qualche riflessione sulla situazione attuale della morale cristiana,* en *Communio (ed. It.),* n. 34, 1977.
[20] Cf. Juan Pablo II, *Ecclesia in America,* n. 12.

La opción preferencial por los pobres es simultáneamente un principio permanente, un criterio de juicio y una directriz de acción. Evidentemente concebir así esta cuestión implica tratar y valorar a las personas por lo que son, especialmente a quienes son los últimos en la historia y evitar todo gesto que privilegie la valoración de las personas en función de un criterio de poder.

Cuando en un partido demócrata cristiano permitimos con complacencia el predominio de la apariencia, de las poses de poder y de la petulancia de las «grandes figuras» colocamos las bases para que nuestro discurso humanista sea imposible de creer en la práctica. En este sentido los partidos demócrata cristianos están llamados a ser una casa común en la que todos, especialmente los más sencillos, pobres y marginados, puedan encontrar acogida en sus reclamos, en sus necesidades, y sobre todo, en sus personas.

La subjetividad social

Una de las categorías más importantes que Juan Pablo II ha incorporado a la DSI es la referente a la «subjetividad social»[22]. Esta noción quiere afirmar esencialmente que la persona par-

[21] Tal vez el lugar en el que de manera más incisiva Juan Pablo II ha señalado la centralidad que para todos los cristianos debe ocupar este tema, se encuentra en los números 49 y 50 del documento que es como su testamento espiritual: *Novo millennio ineunte*. En este texto el Papa afirma que los textos de la Sagrada Escritura que nos recuerdan la preferencia de Jesucristo por los más pobres, y el modo como El está presente en ellos de un modo misterioso pero real, constituyen una página de Cristología y no un mero exhorto a la caridad (n. 49.) De este modo, podemos afirmar con seguridad que la opción por los pobres es una dimensión constitutiva de la fe en Jesucristo. Esto posee una importancia fundamental ya que precisamente: "Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia" (Ibidem).

[22] Véase, por ejemplo: Juan Pablo II, *Centesimus annus,* n. 13.

ticipa su subjetividad a la sociedad cuando es y actúa junto con otros. Los «sujetos sociales» no son, pues, una mera aglomeración de personas sino el espacio que se forma cuando las personas actuamos de manera solidaria en función del bien común.

No es posible reformar a la sociedad, al Estado o al mercado con la mera toma de las estructuras. El capítulo V de la Encíclica *Centesimus annus* justamente está dedicado a explicar que el trabajo debe ser permanentemente cultural y no sólo estructural, es decir, debe buscar incidencia en los estilos de vida, en los modos de acción, con vistas a que la ciudadanía asuma el protagonismo que le corresponde. Toda la idea de la democracia participativa es entonces dinamizada por un método de acción sociopolítica consistente en crear comunidades solidarias desde las cuales la cultura ambiente pueda afirmar un modo diverso de ser. Esta es la manera como la DSI urge a la formación de ciudadanía.

Los partidos políticos tienen una enorme responsabilidad en este proceso. Tanto a nivel de su operación cotidiana, que debe poseer una dimensión educativa permanente, como en el orden de las iniciativas conducentes a hacer que sea la sociedad real la que participe y sea tomada en cuenta al momento de las grandes decisiones. *Un régimen partidocrático no es democrático*. Los partidos y sus miembros en los diversos poderes que configuran al Estado deben poseer una dinámica natural que aliente la interacción con la sociedad y la conformación de organismos ciudadanos que brinden posibilidad real de participación. No basta la elección popular para hacer eficiente la representación popular. En este terreno tenemos que ser sumamente creativos y ambiciosos. La situación en muchos países de América Latina no nos permite prescindir de una más profunda y permanente interacción entre la pluriforme subjetividad social y los esfuerzos por reformar al Estado.

Soberanía cultural de la nación

La soberanía cultural de la nación tiene primacía sobre la soberanía política del Estado. Esta tesis es esencial para comprender por qué Juan Pablo II defiende con tanta insistencia los derechos de los pueblos y de sus culturas[23]. El Estado no es la Nación. La Nación es una realidad cultural que une al pueblo a través de su historia, valores, tradiciones y creencias. El Estado debe estar al servicio de la Nación. De hecho casi cualquier definición de «bien común» al contrastarse con la cultura adquiere contenido concreto. Por ello, un Estado que opta por construir un «proyecto de Nación» corre el riesgo de inventar al pueblo al que pretende servir. El Estado tiene que definir un «proyecto al servicio de la Nación», es decir, el factor clave de legitimación en el ejercicio del gobierno es el servir al pueblo real que se encuentra inscrito en un entramado cultural particular. Si no se «lee» al pueblo desde una óptica cultural, los planes y proyectos del Estado resultan impostaciones artificiosas que rápidamente se desgastan. La diversidad cultural al interior de una Nación no es una anomalía, al contrario, es el signo de que lo humano puede realizarse a través de gestos expresivos diversos. Toda esta diversidad puede constituir una única Nación en la medida en que los factores de identidad común se preservan a través de las diferencias.

Cuando un Estado en nombre de su proyecto de Nación ignora programáticamente la identidad profunda del pueblo lastima el entramado cualitativo que le da consistencia a la subjetividad social. En vez de ciudadanos genera súbditos retrasándose así cualquier proceso de reforma profunda.

Las reformas profundas, bajo esta perspectiva, no son en-

[23] Juan Pablo II, *Los derechos de las naciones. Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), en Paulo VI-Juan Pablo II, *Mensaje a las naciones. Discursos ante la Asamblea de las Naciones Unidas,* Ediciones Paulinas, México 1996, p.p. 45-58.

tonces puramente estructurales – con todo y la importancia obvia que ellas revisten – sino son también culturales. Para activarlas es preciso crear instituciones públicas y privadas que alienten una visión humanista y nacional más integral y menos instrumentalizada por las ideologías que identifican al Estado con la Nación. Para ponerlas en práctica es necesario atender con cuidado aspectos que desde otras ópticas son dejados de lado como elementos secundarios. Un ejemplo siempre elocuente a este respecto es el amplio tema de las relaciones de las iglesias con el Estado y la vigencia auténtica del derecho a la libertad religiosa. El fenómeno religioso ordinariamente se encuentra a la base de las culturas. Cuando no se atiende con el debido esmero tarde o temprano se deteriora el núcleo cultural que da viabilidad política a otras iniciativas[24] .

En una palabra: no es posible avanzar hacia un Estado social de Derecho cuando existe una deficiencia en la capacidad de lectura de los elementos que constituyen el *ethos* real de las naciones y de los pueblos.

El problema del método

Luego de hacer un paseo por cinco elementos esenciales de la nueva síntesis que nos ofrece hoy la DSI no es difícil que aparezca la pregunta por *el método*, es decir, por los recursos que es necesario aplicar para que los contenidos se vuelvan auténticamente operativos y no sólo se presenten como una bella teoría deontológica.

Desde Juan XXIII una manera de expresar el método de la DSI ha sido sostener que éste consiste en «ver, juzgar y ac-

[24] Cf. R. Guerra López, *Censurar a los obispos,* en *Bien común. Publicación mensual de la Fundación Rafael Preciado Hernández A.C.,* Año 9, n. 107, noviembre 2003; Idem, *Hacia un Estado de libertad religiosa,* en *Cuestión social,* Año 10, n. 1, enero-marzo 2002; Idem, *Identidad nacional y laicidad estatal,* en *NEXOS,* n. 284, agosto de 2001.

tuar». El texto original en el que aparece esta expresión nos muestra que esta triada no es una mera receta mecánica sino un gesto de realismo cristiano y político:

Para traducir en realizaciones concretas los principios y las directivas sociales se procede comúnmente a través de las tres fases: advertencia de las circunstancias; valoración de las mismas a la luz de estos principios y de estas directivas; búsqueda y determinación de lo que se puede y debe hacer para llevar a la práctica los principios y las directivas en las circunstancias según el modo y medida que las mismas circunstancias permiten o reclaman.

Son tres momentos que suelen expresarse en tres términos: ver, juzgar, obrar.

Es muy oportuno que se invite a los jóvenes frecuentemente a reflexionar sobre estas tres fases y llevarlas a la práctica, en cuanto sea posible. Así los conocimientos aprendidos y asimilados no quedan en ellos como ideas abstractas, sino que los capacitan prácticamente para llevar a la realidad concreta los principios y directivas sociales.

En las aplicaciones pueden surgir divergencias aún entre los católicos rectos y sinceros. Cuando esto suceda, que no falten las mutuas consideraciones, el respeto recíproco y la buena disposición para individualizar los puntos en que coinciden en orden a una oportuna y eficaz acción. No se desgasten en discusiones interminables; y, bajo el pretexto de lo mejor y lo óptimo, no se descuiden de cumplir el bien que es posible, y por lo tanto obligatorio[25] .

El método «ver, juzgar, actuar» durante la década de los setenta fue interpretado como el momento de constatar la realidad a través de alguna de las modas ideológicas en turno. Por la «izquierda» el socioanálisis marxista ingresó a aquel escenario vía algunas modalidades de teología de la liberación. Por la «derecha» curiosamente sucedió algo simétrico: aparecie-

[25] Juan XXIII, *Mater et Magistra,* n. 63.

ron diversas teorías que mostraban un proceso indefectible de derrumbe de la «civilización occidental cristiana» auspiciado por algún tipo de conspiración mundial (por ejemplo, judeo-masónico-comunista). De este modo, los católicos fluctuábamos entre una aceptación acrítica de la modernidad ilustrada y el rechazo igualmente radical de toda verdad proveniente de la mencionada modernidad. Católicos modernistas y católicos antimodernos se descalificaban mutuamente y sin embargo ambos compartían elementos comunes que no deja de ser interesante recordar: en ambos el tema del Reino resultaba temporalizado, en ambos una interpretación semipelagiana de la relación entre acción y vida cristiana habitaba por igual, en ambos la especificidad cristiana se disolvía volviéndose al final una propuesta de «valores», y finalmente, en ambos la DSI era inoperante (ya sea por descalificación – en la izquierda –, ya sea por presentarla como una teoría abstracta – en la derecha –).

La guerra fría tuvo, pues, una consecuencia al interior de los grupos y movimientos cristianos dispuestos a actuar en el espacio público: deterioró la convicción respecto al *alcance metodológico* de la DSI. ¿Qué significa esto? Significa que el tema relativo a *cómo hacer las cosas,* se dejó fuera de su ámbito, de su territorio. Esquematizando un poco podríamos decir: «la DSI ofrece los contenidos y cada quién escoge los medios por los cuales estos se han de aplicar».

Al mirar este fenómeno es imposible reconocer que posee en su interior una verdad importante: los laicos poseemos real autonomía al momento de actuar en la vida social y sobre todo en la esfera política. "Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes" decía Paulo VI en *Octogesima adveniens*[26]. Desde este punto de vista es claro que los católicos que participamos en actividades políticas no podemos derivar un solo tipo de acción de manera unívoca desde nuestra

[26] N. 50.

aproximación a la fe sino que nuestra creatividad, nuestra prudencia y nuestro sentido estratégico serán los responsables de escoger los medios, los lugares, los momentos. Sin embargo, también existe una deficiencia: pensar que es indiferente *el modo cómo actuamos,* el *estilo que aplicamos,* las *opciones que hacemos* al momento de implementar «cómos», es decir, al intentar proyectar una cierta comprensión de la dimensión social del evangelio en la acción social y política.

En el momento presente la guerra fría ha terminado y por ende las categorías «derecha» e «izquierda» tienden a desaparecer o a resignificarse de manera radical. El nuevo momento epocal ofrece una interesante oportunidad para recuperar entonces de manera más definitiva y clara la necesidad de una metodología creyente para la acción política.

Un método para leer al mundo moderno

El Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et spes* presenta una lectura del mundo moderno que difiere radicalmente tanto de la actitud modernista como de la antimoderna. Si hubiera que llamarla de algún modo tal vez podría denominarse «cristianismo-en-la-modernidad» ya que reconoce una presencia cristiana en el seno de movimientos, corrientes y autores sin identificarse unívocamente con ellos. La esencia de esta interpretación de la historia consiste en reconocer que *el bien y el mal se encuentran mezclados* de una manera misteriosa en el corazón humano y desde ahí en la cultura y en las estructuras de nuestro mundo. Esta mezcla en ocasiones hace difícil el discernimiento de la verdad y del bien. Sin embargo, esta «mezcla» si la miramos con atención nos permite descubrir que todos somos limitados, falibles y frágiles ya que se encuentra primariamente en nosotros mismos. Dicho de otro modo, la presencia del mal y del error en el mundo es un misterio que al habitar en cada uno de nosotros nos debe de mo-

tivar a que sin perder de referencia la verdad y el bien no hagamos juicios demasiado severos al momento de tener que evaluar escenarios confusos. Más aún, aunque en ocasiones los escenarios sean nítidos y existan acciones claramente reprobables en personas, instituciones y partidos el católico que participa en política sabe que:

La parábola evangélica de la buena semilla y la cizaña (cf. Mt 13, 24-30; 36-43) nos enseña que corresponde solamente a Dios separar a los seguidores del Reino y a los seguidores del Maligno, y que este juicio tendrá lugar al final de los tiempos. Pretendiendo anticipar el juicio ya desde ahora, el hombre trata de suplantar a Dios y se opone a su paciencia[27] .

Esto puede sonar chocante sobre todo al momento en que enfrentamos una lucha política enconada y estamos convencidos que «el otro» se encuentra equivocado o es formalmente una persona o un grupo contrarios a lo que consideramos verdadero, bueno o conveniente. Sin embargo, precisamente la *identidad cristiana* de los partidos *demócrata cristianos* nos permite hacer algo que desde otras premisas y convicciones es imposible hacer: relativizar nuestros juicios dejando a Dios *el juicio definitivo sobre las personas*.

Esta misma actitud es la que permite eventualmente leer al mundo moderno con una simpatía elemental que nos permita reconocer la verdad aún en el pensamiento o en la acción de quien consideramos «enemigo». Esto no significa realizar una síntesis sincrética sin referente alguno. Lo que significa es recuperar la confianza de que la verdad puede hallarse en cualquiera porque *la verdad, dígala quien la diga, procede del Espíritu Santo*[28] . Juan Pablo II ha dado testimonio de ello a través de su formación filosófica reconociendo la parte de verdad que existe en filósofos y pensadores de corrientes nacidas fuera

[27] Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 25.

[28] "Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est" (Tomás de Aquino, *Sum. Theol.,* I-II, q. 109, a. 1 ad 1. Citado en Juan Pablo II, *Fides et ratio,* n. 44.).

del contexto del pensamiento cristiano clásico[29] , citando en el Magisterio de la Iglesia intuiciones verdaderas originalmente logradas por autores como Carl Gustav Jung, Rudolf Otto, Paul Ricoeur, C. S. Lewis o Max Scheler[30] , y afirmando por ejemplo que:

Inclusive en el programa socialista existen «algunas semillas de verdad». Es obvio que esas semillas no deben ser destruidas, no deben ser dispersadas en el viento...[31]

Desde mi punto de vista, con una lectura así del mundo moderno es posible emitir un juicio crítico sobre la historia y simultáneamente no perder la esperanza para continuar caminando hacia delante.

La reconciliación como método ante el riesgo del poder autoreferencial

En la acción política en general y en particular en la acción política al interior de un partido los conflictos abundan. El conflicto es una categoría que si bien permite interpretar tensiones y discrepancias de poder resulta insuficiente para interpretar todo lo que el poder requiere para operar y para ponerse al servicio del bien común.

En efecto, el poder si bien en muchas ocasiones se ejerce acompañado del conflicto y de su lógica, es necesario entender que puede entramparse si no se diseñan «salidas» que permitan la reconciliación y la vuelta a la unidad. Las «salidas» encuentran su justificación tanto en el sentido práctico que es

[29] Por ejemplo al estudiar a la escuela fenomenológica: Cf. R. Guerra López, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla.*

[30] Todos ellos son mencionados en las catequesis sobre el amor humano: Cf. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull´amore umano,* Città Nuova Editrice-Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

[31] Entrevista concedida por Juan Pablo II a Jas Gawronsky y publicada en *La Stampa,* Torino 2 de noviembre de 1993.

necesario tener al participar en política como en el carácter personalista que justifica éticamente nuestra actividad y le da un sello distintivo.

Es muy penoso observar cómo una insuficiente asimilación existencial de los principios básicos que caracterizan a los demócrata-cristianos hace que con cierta frecuencia encontremos rupturas fatales y violencias innecesarias no sólo con otras propuestas políticas sino aún entre los miembros de nuestros propios partidos. Es por ello necesario entender que un sano realismo político y una congruencia básica con la primacía de la persona humana nos deben de impulsar a siempre crear oportunidades para que el «otro» conflictuado pueda reencontrarse con nosotros.

No sería adecuado interpretar esto en clave de «chantaje», es decir, asumiendo una actitud mezquina que condicionara la reconciliación a nuestros propios caprichos y deseos en orden a lograr en nuestra contraparte una cierta humillación. Si procedemos de este modo, la lógica del poder autoreferencial se introduce en lugar de la lógica de la reconciliación produciendo una caricatura grotesca que traiciona no sólo a un cierto ideal sino aún a quien aparentemente triunfa.

La reconciliación presupone no que el otro me pida perdón sino que las partes en conflicto reconozcan cada una sus propios errores (incondicionalmente). Aún la parte ofendida en una determinada situación es preciso que realice esto ya que la experiencia personal e institucional nos enseña con facilidad que en muchas ocasiones quien «tiene la razón» termina obrando también bajo la pura lógica del poder autoreferencial con tal de que quede claro precisamente que su postura es «la correcta».

La reconciliación es parte del método que la DSI ofrece a la política para que esta sea cristiana y *viable*: no es posible trabajar a favor de la creación de estructuras solidarias y subsidiarias en un clima regulado por la sola justicia, o lo que es peor, por los puros juegos de poder y vanidad.

Además el cultivo habitual de este tipo de gestos hace posible el «ethos» necesario para la paz de las naciones. No podemos ser ingenuos y creer que la paz brota por «generación espontánea». La paz verdadera es una ardua tarea que sólo se construye cuando se edifica desde cada persona, desde la vida privada, desde las solidaridades elementales, desde la microhistoria en la que vivimos al interior de nuestros partidos. Juan Pablo II nos dice a este respecto:

Entrad en el esfuerzo de reflexión y acción que os propongo (…) interrogándoos acerca de vuestra disponibilidad al perdón y a la reconciliación y haciendo, en el campo de vuestra responsabilidad familiar, social y política, gestos de perdón y de reconciliación. Haréis la verdad y la verdad os hará libres. La verdad producirá luces y energías insospechadas para dar una nueva oportunidad a la paz en el mundo[32].

La libertad también es método

La política en su sentido más clásico es un arte que versa sobre lo contingente, es decir, sobre lo no-necesario. Por ello de la fe cristiana no se deriva directamente ningún tipo de acción política particular. El conjunto de condiciones en las que es preciso actuar exigen que cada persona tenga que tomar sus propias decisiones con entera responsabilidad.

Precisamente esta situación obliga muy especialmente a los políticos a entender la estructura de la libertad y su esencial referencia a la verdad. La libertad no es pura voluntad que se autoproyecta, la libertad para realizarse de acuerdo a su naturaleza requiere de la verdad. Si esta referencia se ignora o se suprime la voluntad se torna «voluntad de poder», es decir, poder que se regula a sí mismo, poder dispuesto a aplastar la

[32] Juan Pablo II, *La verdad, fuerza de la paz,* Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre 1979.

verdad. Luchar para que esto no suceda *es la justificación más elemental de la existencia de los partidos demócrata cristianos*. Por eso podemos decir que un tercer elemento del método que la DSI ofrece a los partidos que se inspiran en el «ethos» social cristiano es precisamente *la libertad*. La libertad que afirma la DSI no es la libertad neoliberal, no es la libertad que surge del mercado, es la libertad que brota de una antropología elemental que sostiene que todo ser humano es persona y merece respeto. Por eso Juan Pablo II nos comparte que:

Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad. La libertad, no obstante, es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos.[33]

Conclusión: Humanismo político y Doctrina social de la Iglesia

Este rápido recuento de algunos elementos de la DSI contemporánea nos permite advertir que esta no es un código deontológico que se imponga de manera extrínseca a la acción política concreta. Al contrario, la DSI surge metodológicamente de la reflexión sobre las luchas de los cristianos a favor de la justicia en todo el mundo. La DSI es un elemento que colabora a no ceder ante el ya mencionado escepticismo pragmático, ante la anomia ideológica que sofoca y desencanta. En una

[33] Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 46.

palabra, la DSI es *la conciencia teórica de un movimiento práctico*:

Actuando individualmente o bien coordinados en grupos, asociaciones y organizaciones, ellos han constituido *como un gran movimiento* para la defensa de la persona humana y para la tutela de su dignidad, lo cual, en las alternantes vicisitudes de la historia, ha contribuido a construir una sociedad más justa o, al menos, a poner barreras y límites a la injusticia[34] .

El respeto a la persona, la búsqueda de una economía social de mercado, la opción preferencial por los pobres, la necesidad de crear subjetividad social, la urgencia de que el Estado se diseñe en función de la soberanía cultural de la Nación, una renovada lectura de la modernidad, la importancia de la reconciliación como factor-clave de viabilidad para la política cristiana, y la pasión por reproponer el valor de la libertad son temas y problemas que han nacido de la lucha de un «gran movimiento» que con errores y aciertos muestra la vitalidad de un humanismo que es tal precisamente por afirmar que el hombre no basta para el hombre, que existe siempre un horizonte mayor que la acción política aún para la acción política.

El humanismo político de los partidos de inspiración demócrata cristiana no puede bajo estas premisas ser considerado un recurso meramente ornamental o una motivación genérica y abstracta en torno a ciertas «ideas». El humanismo político renovado por la DSI es un saber práctico que muestra el aprecio que tenemos por la condición humana, siempre frágil, pero siempre anhelante de una vida más digna, más justa, más fraterna y constitutivamente abierta a una trascendencia más allá de la historia que le de sentido a todos nuestros esfuerzos.

[34] Juan Pablo II, *Centesimus annus,* n. 3.

Palabras de Enrique Aguilar, en el acto de apertura del «Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales»

Sr. Rector de la Universidad, Sr. Vicerrector, Sr. Arzobispo Emérito de Paraná, Autoridades presentes, profesores, graduados, alumnos, invitados especiales, señoras y señores:

Me complace vivamente compartir con ustedes estas palabras no sólo por la ocasión que me ofrecen de manifestar ante un amplio y calificado auditorio mis agradecimientos, sino por el hecho mismo que las provoca: la inauguración del Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Católica Argentina. Se trata, por cierto, de un anhelo largamente acariciado cuya concreción, al tiempo que personalmente nos alegra y enorgullece, nos crea grandes responsabilidades que esperamos poder asumir con decoro.

Hace dos años iniciamos un proceso de reforma inspirado, lo señalé en su momento, por una afirmación de Raymond Aron referida a la virtud, hecha a la par de constancia y flexibilidad, que consiste en salvar la tradición, renovándola.

A decir verdad, este proceso comenzó a germinar en 1999 cuando la Escuela se constituyó en sede del IV Congreso Nacional de Ciencia Política, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político, hoy presidida por el Dr. Arturo Fernández. A mi entender, que otros aquí comparten, el hecho marcó una frontera: nos abríamos, por decirlo así, a un diálogo fecundo con otras universidades, de gestión pública o

privada, dispuestas por su parte a tejer lazos y a superar viejos recelos en pos del progreso del conocimiento y del crédito mutuo -cimiento de toda sana convivencia- que supone siempre el intercambio de las ideas.

De entonces acá, creemos haber alcanzado -parcialmente, sin duda, pero sobre la base del esmero y la buena voluntad- algunos objetivos, el más reciente de los cuales, permítanme señalarlo, es la acreditación de nuestro Doctorado en Ciencias Políticas.

Un ingreso cercano a los doscientos inscriptos, planes de estudio renovados, incorporación de algunas materias que consideramos redundarán favorablemente en la formación de nuestros alumnos (entre éstas, Política Comparada, Debates políticos contemporáneos o los Seminarios de Investigación privativos a cada carrera), incorporación, por otro lado, de algunos profesores de ganado renombre que no vacilaron en sumarse y dar apoyo a nuestro proyecto académico (hago aquí un paréntesis para agradecer muy especialmente a Eugenio Kvaternik y para celebrar, asimismo, el regreso a nuestro claustro de dos queridos amigos: Ricardo Lagorio y Vicente Espeche Gil)… En fin, podría agregar otros tantos datos alentadores si no fuera porque paralelamente arrastramos falencias no siempre fáciles de subsanar y el pesado lastre que significa no haber podido dar cima, salvo excepciones, a una importante producción académica.

Entusiasta lector de Ortega, no puedo menos que suscribir la tesis según la cual "la Universidad es distinta, pero inseparable de la ciencia". En otros términos, si convenimos en que la misión de la Universidad es primariamente la transmisión de la cultura y la enseñanza de las profesiones, nuestro acuerdo debería incluir, por añadidura, a la investigación científica que sólo puede echar raíces y madurar dentro de una atmósfera propicia, con un número de profesores ya doctorados o en vías de estarlo que consagren sus horas de oficina a volcar en libros o artículos los resultados de su labor creativa.

Cualquier mente bienintencionada conoce la distancia que media entre el reconocimiento de este descuido en el que incurrimos y la defensa de una productividad medida en términos cuantitativos u otros requerimientos dominantes que, a fuerza de privilegiar el rango que como investigador posee el profesor, subestiman la importancia de sus dotes pedagógicas y de la capacidad de sistematización indispensable para la enseñanza, ya no de un tema específico, sino de una asignatura completa. Requerimientos, por lo demás, que terminan siendo "refractarios" -como se ha expresado bien- a la verdadera vocación intelectual y a la integración de los distintos saberes, a menudo delimitados por fronteras artificiales.

Renuevo, por consiguiente, la invitación que cursé en septiembre de 2001 para que continuemos juntos labrando este cauce con voluntad de mejoramiento –personal y colectivo, en tanto miembros de una misma comunidad universitaria- y, sobre todo, con espíritu pluralista y sentido del compromiso crítico, remedios ambos, sobradamente probados, contra las ortodoxias ideológicas y lo que Octavio Paz llamaba "la petrificación del pensamiento".

Cuando miramos a nuestra alrededor, en este "desierto lleno de palabras" que era para Eduardo Mallea la Argentina, una de las cosas que asombran es el pequeño espacio que reservamos hoy en día al saludable ejercicio de la crítica. Ocasionalmente se alzan algunas voces decisivas que nos obligan a hacer un alto y a repensar un poco las cosas. Pero, por lo general, preferimos desviar la atención, cerrar los ojos inclusive y cobijarnos en el silencio.

Pues bien, este Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales quiere ser un espacio de discusión pública. Decíamos antes que la Universidad es *también* investigación científica. Pero Ortega añadía algo más. En efecto, la Universidad –escribía- no sólo "necesita contacto permanente con la ciencia, so pena de anquilosarse. Necesita también contacto con la existencia pública, con la realidad histórica, con el pre-

sente". De este modo, concluía el filósofo, "metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones", la Universidad podrá representar "la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez".

Creo que cumpliríamos a medias nuestra misión como parte de la Universidad Católica Argentina si sólo orientáramos nuestro empeño en la consecución, puertas adentro, de metas estricta y exclusivamente académicas. También queremos atender a nuestra circunstancia nacional aportando reflexiones, sugiriendo vías de acción y, por qué no, poniendo alas a nuestros sueños que son los mismos que ustedes abrigan: sueños sobre un país próspero, instalado en el mundo, donde se entienda que no es el orden sino la opresión lo contrario de la libertad; un país respetuoso de las reglas, capaz de zanjar sus diferencias más radicales y de restañar sus heridas, permeable a la diversidad de voces y corrientes, tolerante pero no indiferente y cuya identidad, como ha dicho la Conferencia Episcopal, "sea la pasión por la verdad y el compromiso con el bien común". A este propósito, también nosotros pedimos a Dios que nos conceda "la sabiduría del diálogo y la alegría de la esperanza que no defrauda".

Reservo, por último, un mensaje para nuestros alumnos. Se habla recurrentemente –en los medios, la escuela, la educación superior y hasta en la conversación familiar- de recrear la cultura del esfuerzo. Apenas si resulta necesario insistir en que esta tarea ímproba, pero de inexorable realización, es impensable sin el concurso al menos de tres voluntades: la de los padres, la de los docentes y la de los alumnos. Me parecería torpe desdeñar una en favor de las otras porque las tres concurren, en proporción pareja, a un mismo objetivo. No obstante, es a los estudiantes a quienes quiero fundamentalmente exhortar, invitándolos a sembrar, cada cual dentro de sí, el severo cultivo del esfuerzo con vistas a cosechar, a la vuelta de unos años, sus benéficos frutos.

Discurso de Julio María Ojea Quintana en la colación de grados de los egresados de la escuela de Ciencias Políticas, Octubre 2004

Queridos egresados:

Quiero agradecer ante todo a las autoridades del Instituto la invitación que me han hecho para decir estas palabras, pues ello constituye para mí un premio y una enorme satisfacción. Es que ha llegado el momento de la cosecha. Para ustedes, por cierto; pero también para quienes fuimos sus profesores, y juntos sembramos durante los años que demandó la carrera que han concluido.

Por la importancia de los frutos esperados, las culturas rurales siempre encontraron motivos de alegría en las cosechas y e hicieron de ellas verdaderas fiestas, como los judíos en los tiempos bíblicos con la fiesta de las tiendas. Por ello, también nosotros tenemos hoy esta fiesta, que es una auténtica celebración. Se celebran acontecimientos trascendentes, cargados de realidad y de sentido, y lo que hoy celebramos posee esa trascendencia. Celebramos, ni más ni menos, lo mucho que ustedes han hecho y lo mucho -mucho más- que están llamados a hacer como licenciados en ciencia política, sea con orientación en procesos políticos, sea con especialización en relaciones internacinales.

Al volver la vista atrás podemos ver el fecundo camino recorrido, con sus dificultades y penas pero también con los logros y alegrías que valieron esas penas, durante los cuales recibieron apoyo de sus padres, familiares y amigos y específicamente de esta Escuela, y también han dado lo mejor de ustedes mismos. Verónica Souto acaba de evocar estos años

en forma viva, lúcida y cordial. Es mucho, pues, lo que han hecho. Sin embargo, es más -mucho más- lo que les queda por hacer.

En parte ello dependerá de los caminos que elijan y que se les irán abriendo en el campo profesional, cada uno con sus requerimientos específicos. Pero cualesquiera sean esos caminos, en todos encontrarán una misma exigencia. Deberán seguir estudiando. Los conocimientos adquiridos son vastos y sólidos, pero no son sino una buena base que les permitirá su ampliación constante, ahondando los ya poseídos e incorporando otros nuevos. Ustedes lo saben bien: el mundo de la política es complejo y si se mantiene en su esencia, cambia en sus determinaciones históricas, a veces aceleradamente, como sucede en nuestro tiempo. La actualización permanente del saber es así imperativa. Es más, hoy, los estudios de grado resultan insuficientes. El nuevo plan de estudios de la Escuela así lo admite, diseñando las carreras en función de futuros estudios de post grado, que, por otra parte, constituyen antecedentes imprescindibles en la comunidad académica y en muchos ámbitos profesionales. Quedan así convocados a esta nueva tarea. Por supuesto, cuentan con lo que todavía podamos brindarles quienes fuimos sus profesores, así como con el doctorado existente y las maestrías y cursos que seguramente se dictarán en la Escuela.

Deberán seguir estudiando. Y al mismo tiempo, deberán actuar. Según las condiciones, elecciones y oportunidades de cada uno, lo harán desde la militancia política, el ejercicio de la función pública en sus diversos ámbitos y niveles, el periodismo, el asesoramiento, la empresa y el tercer sector, la investigación y la cátedra. En fin, en esa pluralidad de campos desde los cuales es posible participar en la vida política, objeto de sus intereses más caros y para lo cual se han preparado estos años.

Lo acabo de decir. La política permanece en su esencia pero muta en sus formas históricas y hoy, a poco de iniciado el tercer milenio, esas mutaciones se muestran particularmente acen-

tuadas. No puedo detenerme en esto, pero la magnitud del fenómeno se advierte a poco que evoquemos la crisis cosmovisional propia de estos tiempos post-modernos, en los que coexisten dispares culturas y sub-culturas, opiniones y preferencias en torno a temas fundamentales de la vida, sin referentes comunes que las aúnen, así como la crisis de los estados nacionales soberanos paralela a la formación de nuevos escenarios con problemas, actores, hegemonías, conflictos y respuestas globalizadas.

En este nuestro mundo de hoy, cambiante, vertiginoso, sorpresivo, es preciso pues repensar, definir e instrumentar un proyecto sugestivo de vida en común, para emplear la feliz formulación de Ortega. Un proyecto que responda a las exigencias básicas de una buena vida humana, pero adecuado a los tiempos que corren. Y esta tarea, esta compleja y apasionante tarea, es tarea política, política arquitectónica, a la que ustedes están llamados a contribuir.

Y como este acto tiene algo de despedida, permítanme dos palabras sobre algunos temas vistos muchas veces, bien conocidos por ustedes pero que me parece oportuno recordar en esta ocasión.

En primer lugar, quiero insistirles sobre la importancia de la historia, esa historia que recorrimos juntos con muchos de ustedes allá lejos y hace tiempo, cuando recién comenzaban sus estudios. Mil veces me habrán escuchado. La comprensión acabada del presente político -conductas, instituciones, ideas- no es posible sin el conocimiento de la historia. *Magistra vitae*, como enseñaba Cicerón, la historia amplía además el campo de la experiencia y enriquece así la memoria y la inteligencia como partes integrales de la prudencia que es, a su vez, condición indispensable del buen obrar político.

Sin embargo, no es por esto la insistencia, ya que lo descuento bien sabido. Inquieta, en cambio, la creciente desvalorización de las raíces cristianas de nuestra cultura, manifestada en distintas formas y tendencias, por ejemplo, en la licua-

ción de los estudios de los períodos históricos en que se desarrollaron, y recientemente, en otro plano, en la decisión sobre la próxima constitución de la Unión Europea, eliminando toda referencia a esas raíces, con falsificación del pasado y prejuiciosa prevención hacia los valores cristianos. El Papa Juan Pablo II ha llamado la atención sobre ello. Y la cuestión no es menor para nosotros, por cierto, pues sin perjuicio de la justa autonomía del orden temporal, la consecuente laicidad del Estado y las legítimas exigencias de la sociedad pluralista en que vivimos, difícilmente podrá elaborarse en occidente un proyecto político verdaderamente humano sobre la base del olvido o el rechazo de toda inspiración cristiana. En suma, los invito a mantener viva la memoria histórica, particularmente en este punto, preservando de tal modo esa valiosísima herencia, que es nuestra herencia. Sin duda, así enriquecerán las contribuciones que realicen.

En segundo lugar, quiero insistirles en un tópico central en la formación que han recibido: la importancia del bien común, causa final de la vida política.

Más allá de explicables rechazos que puedan haber sentido ante la reiteración machacona del tema o ante presentaciones ideologizadas del mismo, que no faltan, no olviden nunca que en última instancia ese bien común es la meta que explica y da razón de ser a la política, tornándola humana. Porque solo a través del bien común es posible la realización de la persona. Me refiero al "conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección", como suele caracterizarlo el magisterio de la Iglesia (C.I.C., n° 1906).

La política no es entonces solo lucha por la conquista y el mantenimiento del poder y empeño por dar un determinado orden a la vida social en su conjunto. Es técnica y arte, pero al mismo tiempo es ética, búsqueda del bien humano en el marco del bien común.

Y como es propio de la vida moral, pero especialmente en

la política, esa búsqueda está poblada de obstáculos. El bien es arduo, decían los griegos, y ello es manifiesto tratándose del bien común político.

Es arduo el discernimiento sobre el bien común posible en cada lugar y cada momento, así como la concepción de un proyecto político que lo concrete definiendo prioridades, políticas, instrumentos y recursos y cuente además con apoyos necesarios. Cada época presenta en esto sus propias dificultades; y en mi opinión, una no menor que ofrece la nuestra reside en cómo preservar en ese proyecto el núcleo esencial del bien común, enraizado en la propia naturaleza humana, en medio de la sociedad marcadamente relativista e individualista en la que vivimos.

Es más, aun encontrado el camino hacia el bien común, es arduo también el recorrido. Pues la corrupción es constante en la política. Platón puntualizó con rasgos notables la facilidad con que los hombres y los sistemas se degradan en su progresivo alejamiento la justicia que debe gobernar la ciudad. Y Aristóteles centró el problema cuando, al clasificar las formas de gobierno en puras e impuras según primara en ellas el bien común o el bien particular, advirtió que el nudo de la corrupción política consiste precisamente en la sustitución del bien común por el bien particular. Contra esto, entonces, tendrán que luchar en forma permanente, a fin de que el contenido de los proyectos que se propongan no desvirtúe la esencia del bien común, y para que los medios que se utilicen preserven su intrínseca moralidad y no lo comprometan.

Es preciso reconocer que la convivencia entre la ética y la política no es sencilla. Pero no es posible renunciar a ninguna. Por el contrario, es preciso hacerse cargo de las exigencias que ambas plantean, y si no cabe banalizar la relación, ella tampoco está signada por la tragedia. Como lo sostuvo José Luís Aranguren, es una relación dramática, que entraña conflicto y lucha permanente y en la cual, si bien el triunfo nunca está asegurado, es factible. Es factible y debe buscarse diariamente

pues de ello depende la realización del bien común.

En esta ordenación al bien común reside la dignidad de la política, mediación difícil pero necesaria para lograrlo en los espacios que se ofrezcan históricamente, hoy nacionales, regionales y mundiales.

Y llegado a este punto, no resisto la tentación de recordar un célebre texto de Cicerón que ustedes leyeron en su momento. Me refiero al sueño de Escipión relatado en el último libro de La República: **"No obstante, Afrincano, para que puedas ser más diligente en la defensa de la república, ten por bien sabido esto: todos los que han preservado, ayudado o agrandado su patria tienen preparado un lugar especial para ellos en los cielos, donde pueden gozar de una eterna vida de felicidad. Pues de todo lo que se hace sobre la tierra, nada más agradable a ese Dios supremo que rige todo el universo que las asambleas y reuniones de los hombres asociados en la justicia, llamadas ciudades o estados"** (Cap. 13). Magnífica intuición sobre la grandeza de la política, reiterada en clave cristiana por Santo Tomás de Aquino en el opúsculo Sobre el gobierno de los príncipes: **"quienes han desempeñado laudamente su oficio real con dignidad, obtendrán un grado eminente en la felicidad del cielo"** (L° I, cap. IX).

Por su propia índole, los valores rompen nuestra indiferencia, atraen, comprometen. Si es genuina, la vivencia de esos valores transforma a quienes la experimentan. Y la experiencia política no es ajena a ese fenómeno, porque la intrínseca nobleza que ella encierra en virtud de su cometido, el bien común, es capaz de transformar el poder en servicio.

Para quienes comprenden esto desde la fe, saben que ese servicio al bien común es un modo privilegiado a través del cual el laico puede cumplir su misión en el mundo, como es propio de la índole secular de su vocación, contribuyendo así al desarrollo y restauración del orden natural puesto por Dios en la vida del hombre, incluyendo la vida política, y a su elevación mediante la inspiración cristiana que pueda insuflarle.

Compromiso que, reconocido este fundamento, deviene irrenunciable.

Cualesquiera que sean los campos en los cuales ustedes actúen, los aliento pues a mantener alta la mirada, a no conformarse con una visión mezquina de la política, ciega a lo que es su razón de ser más profunda y causa de su dignidad, el bien común, y a no bajar la guardia en este empeño, manteniendo viva la vocación nacida en ustedes cuando eligieron la carrera que acaban de concluir.

Cito a Antonio Machado:

En el corazón tenía
la espina de una pasión,
logré agrancarmela un día,
ya no siento el corazón...

Y termina el poeta:

aguda espina dorada,
quién te pudiera tener
en el corazón clavada.

Ojalá...ojalá que las espinas que encuentren en la vida política no los lleven a dejar morir en ustedes la pasión por el bien común. Si la alimentan, les seguirá palpitando el corazón...

Eso esperamos. Ni más ni menos. Para ello cuentan con el empuje de la juventud, con sus talentos y con la formación que han recibido. Y si lo piden, también tendrán la ayuda del Señor.

Felicitaciones, y les deseamos lo mejor.

Discurso de Verónica Souto en la colación de grados de los egresados de la Escuela de Ciencias Políticas, Octubre 2004.

Sr. Director del Instituto de Cs. Pol. Y RRII, Miembros del Consejo Directivo, Profesores, Egresados, Damas y Caballeros:

Es un honor estar aquí frente a Ustedes para compartir algunos pensamientos que surgen al reflexionar sobre este ciclo que hoy llega a su fin. Pensamientos aparentemente simples pero de una profundidad inconmensurable.

La UCA plantea como misión primordial una formación cristiana integral, ese es su estandarte distintivo, Norte que debe iluminar cada aula. No obstante, muchas veces la realidad cotidiana, la velocidad de ciertos cambios nos distraen de ese objetivo, y es allí cuando necesitamos focalizar nuevamente en la razón de ser primera de esta comunidad académica. El valor agregado más importante que esta comunidad universitaria puede brindar a educadores y alumnos no radica exclusivamente en un conocimiento enciclopédico y demás datos -que son muy importantes- sino fundamentalmente en los valores que inculca en sus claustros y, sobre todo, que demuestra con sus actos.

La clave para las futuras generaciones de alumnos de la UCA es que ésta reencuentre su misión básica, su esencia, para desde allí continuar su labor de formar hombres y mujeres de bien, capaces de afrontar los desafíos actuales. Vivimos un tiempo de confusión de valores, de relativismo y oscuridad y, frente a esta realidad, la mejor respuesta es encontrar las energías para animarse a decir la verdad en un ámbito de libertad y de amor. El reto es difícil pero ineludible, los cambios son necesarios y no pueden dilatarse, debemos aprovechar un

ámbito de debate serio para buscar respuestas a los grandes interrogantes que se plantean hoy tanto en nuestro país como en el mundo entero. Interrogantes que incluyen cuestiones que superan lo político y llegan hasta la esencia misma del hombre.

Deseo agradecer en lo personal al Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales por su predisposición a escuchar demandas académicas y personales, siempre que tuve una necesidad la pude expresar con toda libertad y responsabilidad. Entiendo las dificultades que muchas veces existen para resolver algunos problemas, pero asimismo apoyo incondicionalmente el derecho y deber de los alumnos de exigir cambios necesarios y de mantenerse atentos al cumplimiento de las promesas. Estamos tomando un nuevo rumbo, cruzamos actualmente un período de transición, lo que implica reajustes tanto de autoridades, profesores, personal administrativo y alumnos. Estas circunstancias exigen empeño, tesón, perseverancia, responsabilidad y prudencia por parte de todos nosotros. El Instituto debe ser ejemplo para toda la UCA de unidad en la diversidad, de democracia, de tolerancia, de lo contrario estaríamos abdicando nuestra misión, nuestra vocación.

Luego de cinco años compartidos deseo dar un reconocimiento expreso a aquellas personas que cooperan a la realización práctica de un objetivo abstracto: desde el director hasta algunas personas que colaboran desde la administración, y todos aquellos profesores cuya vida ejemplar es su mejor enseñanza, cuyas cualidades extraordinarias (humildad, sabiduría, criterio, honestidad académica, amor a la verdad y a la libertad) han dejado huellas en nosotros mucho más profundas que cualquier clásico, y nos han enseñado más que toda una vida de lectura. Esas son las personas que enaltecen esta institución, mucho más que estructuras edilicias y cómodos salones. Gracias a ellos pudimos descubrir la importancia

- de conocer la riqueza de los diversos significados de una misma palabra,

- de comprender la complejidad de la acción política,
- de descubrir la contemporaneidad de los clásicos de la Antigüedad y la Modernidad, así como la complejidad de la filosofía contemporánea
- de entender la necesidad de reglas de juego claras más allá del tablero nacional en el ámbito privado
- de tomar conciencia de la importancia de las normas del Derecho Internacional Público en la convivencia entre las naciones
- de ver desde una perspectiva integral, histórica y teórica la realidad Latinoamericana tan cara a nuestros objetivos nacionales
- de amar a nuestro país a partir del conocimiento de sus montañas, ríos y llanuras
- de desear cambiar nuestro país para no repetir experiencias pasadas ni ciertas vivencias presentes en lo relativo a la política económica, a la política comercial y a la administración pública.

A ellos, todo agradecimiento es pequeño, marcaron nuestra vida para siempre. A mis compañeros, agradezco el haber compartido horas de debate y conciliación, ellos hicieron posible el logro de la excelencia académica en esta promoción, especialmente deseo mencionar a los alumnos María Florencia Cámara, Sabrina Pose, Julián Ballarino y Mariano Steininger, mis amigos, mi constante apoyo en todas las circunstancias. Asimismo nada de esto sería posible sin el apoyo de mis amigos y mi familia la cual me dio corazón para amar, garras para pelear y alas para volar.

Muchas veces la realidad actual se nos presenta como algo complejo, difícil de desentrañar y el primer sentimiento que embarga nuestro corazón es la impotencia, la desilusión, a punto tal que dudamos de nuestra vocación. Pero luego nos damos cuenta de que no estamos solos, que muchas personas trabajan cada día por un mundo mejor más allá de las fronteras naturales y otras convencionales impuestas al orden natu-

ral por la estrecha mentalidad humana. En un tiempo donde la masa disuelve la identidad, la cual intenta, de formas equivocadas, buscar cauces para sobrevivir dando lugar así a un fundamentalismo y un nacionalismo superficial aún más destructivos, tengamos memoria salir adelante sin repetir injusticias y mezquindades pasadas tanto propias como ajenas.

Un autor dice que el gobierno es, antes todo, ejercicio de las virtudes, virtudes puestas al servicio del bien común, causa final de la comunidad política e ideal a lograr. Bien Común que no puede ser jamás reducido a la suma de bienes particulares sino que es la realización de un bien más elevado y perfecto y que es de todos, eso es algo que nunca debemos olvidar al momento de comprometernos como profesionales, pero sobre todo como personas.

Argentina hoy plantea un desafío, que ya Mariano Moreno planteaba en los primeros años de la patria "si los pueblos no se ilustran, si no se vulgarizan sus derechos, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe, nuevas ilusiones sucederán a las antiguas, y después de vacilar algún tiempo entre mil incertidumbres, será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos, sin destruir la tiranía". Esta necesidad de formar una comunidad política inteligente e íntegra es la llave para cambiar el rumbo actual de nuestro país.

A todos los egresados aquí presentes sólo puedo decirles lo que pienso y espero para mí cada día porque eso es lo más preciado que puedo compartir con Ustedes, mis sueños y esperanzas. Se necesitan profesionales con probidad y prudencia, con entrega que puedan respaldar sus carreras con sus acciones privadas, que no divorcien sus conocimientos de sus acciones, que no engañen a los demás, pero que sobre todas las cosas no se engañen a sí mismos. Es imprescindible que la fe y las obras corran por el mismo camino, de lo contrario toda nuestra biblioteca queda reducida a un simple panfleto, y nuestra vida a una anodina tragicomedia sin trascendencia alguna.

Santo Tomás Moro es ejemplo de coherencia moral, mode-

lo que muestra como la verdad es superior a los caprichos del poder terrenal. El mismo Moro rezaba "dame, buen Señor, una mente humilde, modesta, calma, pacífica, paciente, caritativa, amable, tierna y compasiva en todas mis obras, en todas mis palabras y en todos mis pensamientos". Sigamos su legado abogando por los valores trascendentes, por la dignidad del hombre, la justicia, la fortaleza, la fe, la esperanza y la caridad. No busquemos perdurar en el mármol sino en los corazones, no obremos con el fin de ser reconocidos, de recibir pleitesía. El éxito pasa, y la vanagloria y la soberbia muy fácilmente encuentran morada en el corazón del desprevenido.

La pasión por la verdad va de la mano de la pasión por la libertad, es en esta línea donde debemos poner el énfasis para el cambio. Estos dos valores cardinales son la llave para poder hacer frente al dilema de la vida, San Agustín decía "La verdad no es mía ni tuya, para que pueda ser tuya y mía", hagámonos eco de sus palabras en la más diáfana libertad, eligiendo buscar la verdad y adherir a ella más allá de todo compromiso temporal. Víctor Frankl decía que "A un hombre se le puede quitar todo excepto una cosa, la última de sus libertades: elegir su actitud frente a cualquier circunstancia, elegir su camino". Libertad y Verdad son inseparables, una no se entiende plenamente sin la otra, y ambas son la raíz de la coherencia moral, sin la cual el hombre creyendo librarse de todo imperativo queda encadenado a la esclavitud más terrible, la de la mentira, la de la no trascendencia. Ese yugo es el más difícil de sacudir, e incluso muchos pasan toda su vida sin siquiera intentarlo. Moro muere en honor a una verdad que lo superaba y que era la razón de toda su existencia, eso nadie se lo pudo quitar y lo trascendió hasta ser hoy modelo de los políticos y gobernantes.

Egresados, el futuro se abre frente a nosotros como un horizonte de posibilidades que nos exhorta a trabajar por un cambio radical, a crecer como personas buscando el verdadero sentido de nuestra vida, honrando nuestra vocación y nuestro

corazón, siendo fieles a nuestros valores y a nuestra Fe; que nos llama a no claudicar cuando intereses mezquinos quieran cooptar nuestra independencia de criterio y callar nuestra dignidad de conciencia. Hemos crecido y madurado juntos, hoy Dios nos da la oportunidad de compartir con los demás las gracias que Él nos ha dado y ha pensado para nosotros desde la eternidad.

Maldita Guerra. Nueva Historia de la Guerra del Paraguay
por Francisco Doratioto, Emecé, 2004. (640 páginas)

El libro de Francisco Doratioto es un vigoroso relato de los acontecimientos que antecedieron y constituyeron la Guerra del Paraguay. Una monumental investigación histórica realizada en la Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, Portugal, España, Inglaterra, e Italia –durante 15 años- adquiere vuelo mientras derriba mitos antiguos y recientes. Las motivaciones y el desempeño de dirigentes políticos y militares, son analizados a través de nuevas fuentes. El desarrollo del drama reaparece con la vivacidad de una narrativa casi cinematográfica, con personajes fuertes, complejas tramas, lances dramáticos y sorprendentes. Aunque el tema central que emerge de "Maldita Guerra" es el proceso de formación y consolidación de los estados nacionales en el sur de América.

¿Puede un libro de investigación histórica convertirse en un "best-seller"? En el Brasil, desde su publicación "Maldita Guerra" arrasó en el ranking de los "top-ten" de la revista Veja. "Maldita guerra, nos atrasará medio siglo", fue la lacónica expresión del barón de Cotegipe, líder conservador brasileño, consternado por el alto costo y duración de la contienda, y ante la posibilidad del colapso económico de un Brasil ansioso de destinar recursos para el progreso.

La Guerra de la Triple Alianza fue el conflicto de mayor repercusión en la historia sudamericana, por sus grandes movilizaciones de recursos sociales, cuantiosas pérdidas humanas, y complejas aristas. Marca un antes y un después en la historia regional. En los países involucrados, surgieron las simplificaciones de las "historias oficiales" y revisionistas, imbuidas de visiones maniqueas, olvidos, y manipulaciones.

Doratioto describe la trama en su exuberante y trágica dimensión, y reinterpreta los hechos mediante un sólido andamiaje intelectual. A través de una visión serena y equilibrada rastrea por las sendas de la contienda, dejando traslucir con nitidez la preocupación de una nueva generación de historiadores, interesados en superar prejuicios y respetar las memorias nacionales.

Los acontecimientos están explicados a través del proceso histórico regional, dejando de lado interpretaciones conspirativas. El enfrentamiento surgirá como consecuencia de las tensiones de poder que ejercitaban los nuevos estados en el Cono Sur. El autor descarta la teoría de interferencias británicas, y explica que al tiempo del estallido de las hostilidades, en las relaciones anglo-brasileñas existía una ruptura de relaciones diplomáticas. Eso no impedirá un intento británico de mediación entre los contendientes, con miras a evitar perjuicios a su comercio. Desde sus inicios, la contienda se encuentra signada por dos concepciones de gobierno reñidas entre sí. Gran parte de la dirigencia argentina y brasileña percibía a López como un exponente del despotismo latinoamericano clásico, reacio a realizar transformaciones sociales e institucionales. La monarquía parlamentaria brasileña permitía brisas de reformas liberales. Para la intelectualidad republicana argentina, Solano López era sinónimo del "Facundo". En tanto, en el Paraguay, tres generaciones de dictadores desconfiarán de las ideas provenientes de sus vecinos y vivirán recelosos del mundo exterior.

Los mapas reales del Brasil y la Argentina de ese tiempo, eran bastante más reducidos que los actuales. Brasil necesitaba la libre navegación de los ríos para comunicarse con su provincia del Mato Grosso. Paraguay tenía una economía agrícola rudimentaria, pero destinaba importantes recursos a su militarización, impulsada por centenares de técnicos y oficiales británicos. López temía una expansión brasileña o argentina, mientras porteños y cariocas se recelaban mutuamente. El

dictador paraguayo deseaba asegurar la expansión de su influencia y comercio hacia el Plata, e insertarse en la economía internacional a través del puerto de Montevideo. La sorpresiva "guerra-relámpago" paraguaya se abate sobre Rio Grande do Sul, Mato Grosso, y Corrientes. Los desprevenidos gobernantes argentinos y brasileños temen nuevos intentos de fragmentación territorial. La acción amenazaba con retrotraer al pasado los esfuerzos de unificación nacional, y desafiaba las recientes esferas de influencia regional. Solano López, al igual que un personaje digno de una tragedia de Shakespeare, desencadena tempestades que escaparán de su control, y golpearán con inusual furia a todos los países de la región. El agresor saldrá derrotado tras una extenuante lucha que se prolongará desde 1864 hasta 1870.

El escenario sudamericano se transformó en la segunda "guerra total" de la época contemporánea, inmediata a la Guerra de Secesión de los Estados Unidos (1861-1865).

Los principales teatros bélicos son interpretados a la luz de la estrategia y de las historias personales de los combatientes. La compleja trama política regional, el desarrollo de complejas negociaciones financieras, las actividades de comerciantes argentinos y europeos, y una creciente opinión pública, están presentes a lo largo del libro. El desconocimiento del terreno, la guerra de posiciones, la morosidad de su desarrollo, y la asimilación de nuevas tecnologías, ocasionarían serias dificultades para los jefes aliados. Los iniciales éxitos de López, parecen ser seguidos por una serie de evaluaciones erróneas. Fomenta rebeliones en Argentina y Brasil; se ilusiona con la promesa del dictador boliviano Melgarejo -nunca cumplida- de enviarle "cien mil hombres" para defender Asunción; y sueña con una intervención militar estadounidense a su favor. El autor estima que esas esperanzas fugaces pudieron retroalimentar en Solano López el deseo de prolongar la contienda. Sus errores militares eran disfrazados por las demoras aliadas en la campaña.

Los recelos existentes entre los aliados contribuirían a dificultar aún más el desarrollo de las operaciones. Doratioto menciona que la historia oficial brasileña redujo la importancia del aliado argentino en la victoria. De ese modo, fue minimizada la existencia de importantes críticas de sus contemporáneos a la conducción de los principales jefes militares brasileños. Las desinteligencias entre Bartolomé Mitre y el almirante Tamandaré, se originan en el deseo del marino brasileño por preservar sus fuerzas navales, pensando que se cierne un futuro conflicto con la Argentina. Su investigación revaloriza la estrategia de Mitre, y destaca la lealtad demostrada por los altos rangos argentinos, quienes honrarían sus compromisos con el mando brasileño.

Las enfermedades tropicales, las precarias condiciones de los hospitales de campaña, y la propagación de epidemias ocasionarían estragos a los aliados. Henrique d'Avilla, combatiente y futuro senador brasileño, dirá: "dos tercios de nuestros soldados morían en hospitales o durante las marchas hacia el teatro de la guerra, sin haber disparado un solo tiro, sin haber visto al enemigo". Un azote mayor en ciernes arrojaría millares de víctimas. Desde los campos de batalla, la fiebre amarilla bajaría hasta adueñarse trágicamente de la ciudad de Buenos Aires.

El contexto internacional de la guerra es abordado a través de una reveladora documentación diplomática, de comerciantes, y viajeros. Surgen las simpatías de amplios sectores latinoamericanos por el lado paraguayo, la neutralidad de las potencias europeas, y la postura favorable al Paraguay de los Estados Unidos. López explotará con habilidad en Washington y en varias capitales sudamericanas la imagen de una pequeña república víctima de la monarquía brasileña.

En los países aliados, al prolongarse el enfrentamiento, florecían posiciones críticas, la creciente impopularidad de la guerra, y las dificultades para el reclutamiento de tropas. En Paraguay, una extenuada población consideraba "un castigo divi-

no" al liderazgo de López, mientras el régimen recurría con mayor frecuencia a penas de muerte por traición. Para Doratioto no existen temas vedados. La narración de los episodios finales de la guerra adquiere ribetes dantescos. Los aspectos más sensibles son planteados sin perder elegancia ni caer en recursos sensacionalistas. Se suceden acciones sublimes y ruines, de heroísmo y patriotismo, cobardía y envilecimiento. Es una narración de seres humanos en pugna. El autor no los juzga, simplemente deja transparentar el resultado de sus investigaciones.

Francisco Doratioto escribe arrojando luz a los principales acontecimientos, analiza batallas y complejas negociaciones, y brinda un atractivo análisis de la situación regional e internacional. Las principales figuras históricas adquieren inusual animación a través de ágiles fragmentos epistolares y de memorias de la época. Pedro II, Elisa Lynch, el duque de Caxias, Mitre, Urquiza, Tamandaré, Sarmiento, Gelly y Obes, el duque d'Eu, el vizconde de Taunay, Emilio Mitre, Osorio, Flores, el barón de Mauá, los Paranhos, Elizalde, emergen envueltos en una asombrosa dimensión donde afloran emociones, dudas, y tensiones. Con igual maestría, recrea un inusual calidoscopio compuesto con un millar de historias que reflejan el inmenso drama cotidiano de los pueblos que participaron de la contienda. "Maldita Guerra" es un libro polémico e inteligente, imprescindible en la historiografía de los países del Mercosur.

Existe algo de saga homérica en este conflicto de proporciones inusitadas que a su vez conducirá a la génesis de los estados modernos del Cono Sur. La luctuosa conflagración arrojó una complejidad de matices y paradojas. Paraguay lentamente resurgirá de sus cenizas. Cien años mas tarde, la dictadura de Stroessner rescatará la imagen de Solano López. La apología de la dictadura del pasado contribuía a justificar la dictadura del siglo XX. Los vencedores quedarán exhaustos ante una victoria demasiado costosa. El Brasil se abrirá paso a

progresivos aspectos de su historia. El inicio de la declinación de la monarquía y de la esclavitud, otorga el giro hacia la república. Sin proponérselo, la contienda galvanizará el sentido de unidad e identidad nacional en los países participantes. Es el inicio de una supremacía regional reñida y compartida entre argentinos y brasileños. Aunque el antagonismo abrirá paso a una tendencia de cooperación y entendimiento en cuestiones fundamentales. En los campos de batalla del Paraguay, surgirá una futura clase dirigente argentina y brasileña que será firme defensora del mantenimiento futuro de la paz regional. Julio Roca, Carlos Pellegrini, y Manoel Deodoro da Fonseca, alcanzarían la presidencia. En los gabinetes de Buenos Aires y Rio de Janeiro, se llega a la certeza de las soluciones negociadas y diplomáticas como solución a las diferencias. La trágica lección de la guerra aconsejará una incipiente construcción de diálogo y confianza regional.

Hernán Santiváñez Vieyra

El fin de la globalización por Harold James. Madrid, Turner- Océano, 2003, 310 p.

El historiador Harold James de la Universidad de Princeton, especializado en la temática de la gran depresión de entreguerras y en la cooperación monetaria internacional contemporánea, a la vez que presidente del Editorial Board of World Politics, ha escrito un importante estudio crítico sobre el proceso de la globalización.

James se justifica en el prefacio aclarando que el libro es el resultado de "una larga gestación", que supera las tres décadas de investigaciones y exposiciones discutidas en diversas instituciones de nivel internacional como Princeton, el Historisches

Kolleg de Munich, las Umiversidades de Mannheim, Frankfurt y Viena e inclusive los Bancos de Inglaterra y Alemania.

Desde su óptica y sus investigaciones previas sobre historia económica el destacado historiador niega la novedad del fenómeno globalizador, señalando que el fenómeno de integración económica mundial –coincidente con Martín Wolf en la obra reseñada anteriormente- se produjo desde finales del siglo XIX e hizo eclosión dramática en la década del veinte del siglo pasado (crack de 1929), experiencia histórica que le lleva a un detallado análisis de las vicisitudes vinculadas con dicha situación y le permite extraer las lecciones que aporta al futuro.

Más allá de estas apreciaciones –directamente vinculadas a la historia económica- parece atinado rescatar que, hace casi una década ya, hemos sostenido que la globalización o mundialización es un fenómeno histórico antiquísimo, que se puede remontar hasta la idea helena de ecúmene y vincularla con la concepción práctica imperial de Roma. A partir de allí hemos seguido sus rastros, a través de la historia, como fenómeno político que adquirió mayores matices económicos a medida que la economía "reemplazaba" a la política como disciplina "arquitectónica" a partir del siglo XVIII.

James asimismo parte del convencimiento -que trata de demostrar en esta obra- que no es cierto que "este proceso es irreversible, y que ofrece una vía de acceso directa al futuro" (p. 11). A demostrarlo dedica más de trescientas – amenas, pero eruditas- páginas.

El autor básicamente sugiere que "el globalismo fracasa porque los seres humanos, y las instituciones que ellos crean, no son capaces de manejar adecuadamente las consecuencias psicológicas e institucionales de un mundo interconectado. Las instituciones, especialmente aquellas creadas para abordar los problemas del globalismo, suelen verse afectadas, en los momentos de crisis, po tensiones tan graves que terminan por anular su efectividad operativa. Se convierten en los canales más eficaces para que la oposición a la globalización traba-

je por su destrucción" (p. 15).

En esta línea de pensamiento concluye que "en este momento asistimos al inicio de una coalición antiglobalista basada en la hostilidad frente a la inmigración (debida a los temores del mercado laboral), una adhesión a los controles de capital con la intención de prevenir shocks procedentes del sector financiero), y escepticismo respecto al comercio global. Hay mucho odio contra una gran diversidad de enemigos: la jungla acrónima de empresas multinacionales, instituciones financieras internacionales, capital global, los nuevos multimillonarios..., pero nadie ha demostrado de manera convincente si ese odio tiene sentido o cómo podría ser utilizado productivamente para formular estrategias alternativas. No hay un bagaje intelectual coherente que cohesione tanto resentimiento. Es incoherente y alusivo; en suma, posmoderno. Puede, no obstante, generar algunas iniciativas políticas" (p. 281). Pero este es otro tema, motivo de otro libro.

Coincidentes con la calificación que se trata de una obra del "mejor historiador de economía política del período de entregueras" -y algo más- concluyamos que parece lograr su objetivo intelectual, redactando una obra erudita y de consulta obligada para captar el posible futuro de la globalización.

Florencio Hubeñák

El Nuevo Orden Mundial: ¿camino sin retorno? por Francisco Bosch. Bs. As., Theoria, 2002, 295 p.

El autor es profesor fundador de Historia y Ciencia Política en las carreras de Ciencias Políticas y Derecho en nuestra Universidad, fue profesor y Decano Interventor de la Facultad de Derecho y Ciencias Jurídicas de la Universidad de Buenos Aires en el período más álgido de 1974/75, se desempeñó como Camarista en el Fuero Comercial y es autor de varios sugesti-

vos libros, vinculados con la economía y la política, como La moneda del César.

En esta oportunidad ha abordado el atrapante tema del "nuevo orden mundial" -de moda desde la quiebra del "viejo" orden de la Cristiandad en Westfalia-, revitalizado por el fenómeno de la mundialización o globalización, temática de muhas publicaciones editadas en los últimos años y algunas reseñadas en este número.

Señalemos en primer lugar que Bosch se acerca al tema desde una óptica totalmente diferente a la mayoría de los autores –incluso reseñados anteriormente-, ya que lo hace desde la política y las ideas, interrogándose –como algunos otros citados- sobre su pretendida fatalidad.

El autor hurga en las raíces iluministas de este "nuevo orden" buscando la "ideología subyacente" para analizar luego "la actualización del pensamiento". En este aspecto no duda que asistimos al triunfo cultural del "iluminismo" –criterio que compartimos, junto a corrientes intelectuales actuales tan diversas como la Escuela de Frankfurt o los postmodernos, aunque con diferente valoración-. En el segundo aspecto interesa subrayar su sugerente apreciación: "lo que verdaderamente importa es esta confluencia de las diversas corrientes que bajo la inspiración del iluminismo concurrieron a hacer posible el frente común y a su fortalecimiento, deteniendo primero el avance de la anarquía proveniente del derrumbe de la sociedad tradicional y de sus formas de poder y luego resistiendo el asedio de la izquierda, impaciente en poner por obra la igualdad sin cortapisas" (p. 50). Así "a fines del siglo XIX e inicios del XX, la insolencia de los<excluidos>, que avanzaban bajo los enunciados de la izquierda no sólo se hacía cada vez más apremiante sino que el <escándalo de las injusticias> sobre la despareja distribución de los bienes, suscitaba entre los hombres de la dirigencia económica y social de las naciones avanzadas de Occidente una <mala conciencia> a propósito del mismo sistema económico al que se adscribían, repitiendo la

actitud derrotista de la nobleza del ancien régime que, antes de ser desplazada de la conducción de la sociedad, había perdido su confianza en la misión a cumplir, en el papel social asignado y, por lo tanto, en el respeto por sí misma" (p. 55). Ello permitió –según el autor- el avance de la izquierda y su posterior agotamiento y reemplazo por el "igualitarismo revolucionario". Un párrafo aparte merece su lúcido análisis de politicólogo sobre el agotamiento del marxismo. El mismo Bosch concluye "he tratado de mostrar en la primera parte de este libro cómo izquierdas y derechas y finalmente el mismo marxismo engendraron sus propias contradicciones en el terreno político y fueron víctimas de ellas" (p. 102).

La segunda parte está dedicada a la actualización del pensamiento del Nuevo Orden, cuyas raíces iluministas de libertad e igualdad siguen subsistentes.y hacen "atractivas" estas ideas. El autor no duda que éste es "la superación de la antinomia entre la variante socialista y la capitalista del ideologismo liberal igualitario. En esta operación –agrega- se emplean los poderes sociales que el Nuevo Orden ha sabido reclutar para sí, afirmando simultáneamente la necesidad y el propósito de reducir al Estado nacional a su mínima expresión" (p. 100), a "vaciarlo". El Nuevo Orden implica –indefectiblemente- un "hombre nuevo", modelo intentado por todas las utopías, marxismo incluido, como bien lo estudiara Heller en su obra homónima. En este aspecto, por ejemplo, observa que "el espectáculo de <la prensa> ensañándose con los políticos venales cuando protagonizan escándalos notorios es uno de los movimientos más ingeniosos de la estrategia de desbaratamiento de los Estados Nacionales" (p. 101). O como nos decía recientemente el catedrático Dalmacio Negro Pavón es el triunfo del positivismo, "el gobierno de las cosas".

Para el autor "el Nuevo Orden Mundial no se postula sí mismo como la superación entre las diversas corrientes del pensamiento que han sido antagónicas, sino más bien se inclina por dejar a cada uno con su libreto bajo la única condición

de que recíprocamente admitan las bases de convivencia universal propiciadas por él, <tolerándose entre sí> en el marco cordial de un <pluralismo> recíprocamente indulgente" (p. 140). ¡Y la percepción realista de los hechos parece darle la razón!

Bosch proclama su desconfianza en las teorías conspirativas al señalar que "es probable que estas operaciones –de vaciamiento del estado nacional- no provengan de una planificación de gabiente, ni supongan necesariamente la existencia operativa de un Estado mayor unificado, pero evidencian de todos modos la presencia de varios <centros de instigación>. Estos son perfectamente reconocibles pero como no poseen unidad de mando, su eficiencia impone por el momento la asistencia de los <clubes> o ligas de los poderosos del mundo (por ejemplo Bilderberger, Trilateral Comission –analizada por Francisco Pastrana, en: Trilateralismo. Bs.As., Cuatro Espadas, 1981-, Council for Foreign Relations –detalladamente estudiada por Adrián Salbucci en: El cerebro del mundo. La cara oculta de la globalización. Córdoba, Edic. del Copista, 1999- , UNESCO, etc)" (p. 149)

En la tercera parte Bosch estudia el pasaje del viejo orden al nuevo orden mundial, pasando cuidadosa revista a los acontecimientos políticos internacionales (las grandes potencias) en el siglo XX, para dedicar la última a la "desnacionalización de los factores de poder". Desfilan por sus páginas la ideología de los derechos humanos, la religiosidad de la Nueva Era (New Age), una nueva moral universal, la globalización de las comunicaciones. Finalmente el vaciamiento de los partidos políticos y la internacionalización (planetaria) de las fuerzas armadas.

Como abogado no le es ajena la importancia del tema jurídico –y a diferencia de la mayoría de los autores que se han referido a esta temática- señala las nuevas "fuentes del derecho" que fundamentan una nueva legislación supranacional, base del Nuevo Orden. Sobre el particular escribe: "Los <dere-

chos humanos> en su formulación contemporánea harán aquí las veces de sustento intelectual de todo el nuevo edificio jurídico, bajo una selección y habilitación a la que concurrirán armónicamente –y en dulce montón- los voceros oficiales del Pensamiento Uno: las Naciones Unidas, fundamentalmente, a través de la UNESCO, la Jurisprudencia de los Tribunales Mundiales y los <dueños de las palabras> por medio de la gran prensa –la videología del colega Bandieri- y bajo los condicionamientos culturales de lo <políticamente correcto>" (p. 253). "Por invocación de esta misma construcción lógica –agrega-, la totalidad de los derechos personales quedan sometidos a la competencia de los Tribunales supranacionales y esto no es pura especulación sino realidad operante, tenida en cuenta por los abogados y los jueces en los litigios. De esta manera, se promueven a la categoría de derechos de la Humanidad y del resorte de una jurisdicción potencial o actual de carácter también mundial, temas tales como el aborto, el cambio de sexo con las consiguientes castraciones quirúrgicas, la eugenesia, el matrimonio homosexual, la igualdad en los derechos hereditarios de los hijos matrimoniales y extramatrimoniales, la igualdad jurídica de los cónyuges y el libre ejercicio de la eutanasia. A esta breve enunciación se suman delicadas materias del Derecho Penal o Procesal Penal, tales como el de la defensa en juicio, las garantías individuales, la porosidad internacional del <debido proceso>, el carácter y alcance de la sanciones, entre otras cuestiones que, sagazmente conjugadas, puedan acoplarse al <derecho humano> y en tal medida dejarlas expeditas para su resolución por Tribunales supranacionales que actuarían en instancia final" (p. 258). Es un paso más –y sumamente eficaz- hacia el nuevo orden mundial, convirtiéndose los "derechos humanos" –junto con la embrionaria Carta de la Tierra- en la ideología del siglo XXI.

Bosch concluye que "producida la defección soviética con la simultánea obsolencia del Orden Mundial basada en el equilibrio nuclear, va tomando cuerpo la posibilidad de un Go-

bierno Mundial liberado del morbo de los imperialismos nacionalistas y de la limitaciones del <equilibrio del terror>" (p. 268). ¡Bosch (Bush) dixit!

El libro incorpora un amplio apéndice donde esboza la constitución de la aldea global, "pasando revista" a aquellos organismos que –vía Naciones Unidas, según el autor- considera tenemos indicios que la están preparando: los futuros ministerios de Finanzas (FMI, BIRF, CFI), de la Producción (FAO, AIFPNUD, ONUDI), de Comercio Internacional y Comunicaciones (OACI, UPU, UIT, OCMI, GATT, UNCTAD), de Cultura y Hombre nuevo (UNESCO, UNITAR, UNICEF), del Trabajo (OIT), de Interior y Relaciones Humanas y la Organización Mundial de la Salud (OMS).

Como se observa en la contratapa "sin disimular sus convicciones personales que lo adscriben al movimiento nacionalista y a la defensa del principio nacional y de la concreta comunidad argentina, intenta una exposición objetiva de estas tendencias". Esperamos la segunda parte de esta obra que señale –como promete- cuáles son las posibles vías de contención de esta globalización.

Florencio Hubeñák