

Nuevos debates e ideas

para pensar el futuro



Argentina unida



editorial

Facundo Sassone
Coordinador general

María Andrea Cuéllar Camarena
Coordinadora académica

Hernán Brienza
Autor de contenido

María Agustina Díaz
Coordinadora de edición

Daniela Drucaroff
Josefina Rousseaux
Tomás Litta
Editores y correctores de contenido

Lía Ursini
Diseño, diagramación, ilustración

Leandro N. Alem N° 168, 5to Piso CABA [CP C1003AAP]
Tel.: 011 - 4346-1545 | incap.institucional@mininterior.gob.ar

autoridades

Alberto Fernández
Presidente de la Nación

**Cristina Fernández
de Kirchner**
Vicepresidenta de la Nación

Wado de Pedro
Ministro del Interior

Hernán Brienza
Titular del INCaP

Seguinos para
estar al tanto sobre
cursos y capacitaciones



INCaPminterior

índice

Prólogo Institucional	4
Capítulo 1: Últimos debates sobre la Nación	5
1.1. ¿Qué es una nación?	
Capítulo 2: Populismo: mitos, equívocos, aciertos y contradicciones	19
2.1. Diferentes experiencias históricas	
2.2. Los usos del populismo	
2.3. La resignificación de Laclau	
2.4. La crítica desde el neomarxismo	
2.5. Una teoría de la militancia	
Capítulo 3: El pensamiento crítico: del post marxismo al ¿conservadurismo? antiliberal	29
3.1. Byung-Chul Han y la psicopolítica	
3.2. Mark Fisher, el realismo capitalista y la depresión como síntoma político	
3.3. Un gramsciano contra el internacionalismo	
3.4. Dugin, o el hombre que vino del frío	
Capítulo 4: En busca de la amistad social: una mirada del Papa Francisco	40
4.1. Fratelli Tutti	

Prólogo Institucional

El desafío de cualquier agencia del Estado dedicada a las tareas de formación o capacitación, contiene siempre el problema de la delimitación de los contenidos, los emisores y los destinatarios. En el caso propio del Instituto Nacional de Capacitación Política (INCaP) el reto es aún mayor, porque a las cuestiones mencionadas hay que sumarle algunas especificidades: los límites de “lo político”, la amplitud de lo ideológico, la universalidad del saber, es decir, el hecho de que la ciudadanía está compuesta por individuos sujetos de conocimiento, práctico o teórico, en mayor o en menor medida.

Pensar la capacitación o formación política desde el Estado, entonces, consiste en responder primero ¿por qué y para qué hacerlo?, ¿con qué objetivos, con qué limitaciones y legitimidades? Y también ¿por qué el Estado debe formar o capacitar a los ciudadanos y no es ésta una esfera del mundo de lo privado?

En el INCaP creemos que un Estado tiene el derecho y la obligación de capacitar, de formar, o mejor dicho de *intercapacitar*, de *interformar*, lo que significa, teniendo en cuenta la subjetividad de quienes participan de estas experiencias, un intercambio de saberes y conocimientos, desde una posición simétrica. Pero también creemos que esa formación debe ser honesta y transparente, plural, democrática, pero no aséptica, ni irreflexiva sino propositiva. Porque “lo político”, entendido como distribución de poderes en una sociedad, nunca es desideologizado. La formación política que promete neutralidad no es otra cosa que la imposición de una sola ideología. En el INCaP estamos convencidos de que la democracia consiste en ofrecer una pluralidad de alternativas y, al mismo tiempo, ofrecer líneas propias de pensamiento.

¿Cuáles son esas líneas? Sencillas: En el INCaP trabajamos para aportar a la continuidad de una Argentina productiva, con un modelo económico de agregación de trabajo, que sea democrática, plural, moderna en sus valores y sus métodos, que se ajuste al respeto de los derechos humanos, que corrija las desigualdades individuales, de género, colectivas, que fomente el federalismo y que sobre todo, apueste al desarrollo con inclusión social permanente.

Por último, sabemos que la formación y el conocimiento no son imprescindibles para hacer política. También, que un ciudadano formado no necesariamente es mejor político que alguien que no lo es. La intuición, la sensibilidad, el carácter, el carisma y el don de administración de poder no se enseñan en los libros. Pero estamos convencidos de que la formación individual y colectiva mejora la cultura política de un país. En eso sí creemos: en la posibilidad de que la capacitación mejore las formas de la acción, del diálogo, en un país que está más acostumbrado al insulto que a la palabra, a la denuncia falsa que a la argumentación. Creer en la formación es creer en la política.



Lic. Hernán Brienza
Titular del INCaP

Nuevos debates e ideas

para pensar el futuro

1.

Últimos debates sobre la Nación

Hernán Brienza

Durante el siglo XX el fantasma del nacionalismo perdió la batalla cultural. Pero ese “plebiscito diario”, como diría Ernest Renan, emerge y se sumerge cotidianamente entre el olvido y la imposición. Su final, tantas veces anunciado, todavía no se produjo, pero es cierto que su potencialidad se ha morigerado. Incluso los discursos sobre esa “comunidad imaginada” han mermado en su influencia en la esfera pública. Sin embargo, la apelación colectiva a “lo nacional” sigue vigente frente a la individualidad imaginada -hegemónica- y a la ya difusa convocatoria a la “clase” u otras identidades colectivas.

Una de las críticas más inteligentes a las teorías de la nacionalidad es la que, desde Benedict Anderson a la fecha, realizan con alto grado de acierto, aquellos que sostienen que las naciones son comunidades inventadas, imaginadas o construidas. Este autor define a la nación como **“una comunidad política imaginada como inherentemente ilimitada y soberana. Imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña jamás conocerán a la mayoría de sus compatriotas (...) pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”**. Anderson, aunque lo cuestiona, no deja de compartir el juicio de Ernest Gellner, quien sostiene que **“el nacionalismo no es el despertar de las naciones a la autoconciencia: inventa naciones donde no existen”**. Ocurre que la inteligente advertencia de artificialidad del concepto de “nación” es aplicable a cualquier otro tipo de construcción cultural. Anderson le achaca a los nacionalismos “pobreza e incoherencia filosófica”, pero olvida que tanto las otras nociones de apelaciones colectivas -clase, sector, mayoría, religión, club de fútbol- como la noción de individuo son construcciones improbables y artificiales. Lo mismo ocurre con el fantasma del individualismo, por ejemplo. Es imposible la individualidad sin la sociabilidad; ninguno de nosotros vive solo. Por lo tanto allí hay un fantasma tan potente como el de la individualidad. Creer en el individuo como bien supremo y como única apelación política a través de la “ciudadanía” es tan falaz como creer en esencialismos colectivos.



Av. 9 de Julio. Buenos Aires, 1937.
Fuente: Archivo General de la Nación.

Lo colectivo constituye no sólo la individualidad (como concepto dialéctico) sino, incluso, es una verdad conocida: el concepto mismo de individuo está atravesado por lo social y lo político. Es decir, que una persona puede permitirse el lujo de considerarse un sujeto de derechos personalísimos si y solo si no es meramente un individuo y actúa en una comunidad atravesada de sentidos y de narraciones contradictorias y complementarias al mismo tiempo. Por lo tanto, a las “comunidades imaginadas” sólo se les pueden oponer las “individualidades imaginadas”, fantasías de soberanías y autonomías que no responden a la realidad sino, quizás, a los deseos de *outsiders*, de aquellos individuos más aventajados de una sociedad determinada.

De esta manera, pugnarán por una comunidad de sumas de individualidades aquellos sujetos más aventajados económica, intelectual y culturalmente y con mayores recursos para desarrollarse libremente en un mismo espacio. Y apelarán a las construcciones colectivas aquellos que no han sido beneficiados en el reparto de lugares hacia el interior de un grupo. Lo individual tracciona hacia la libertad y lo colectivo hacia la solidaridad. Los discursos de la Nación, en tanto apelación supra-individual, siempre requieren del compromiso y del Pacto Social. La Patria “supone” -diría Juan Bautista Alberdi- un compromiso solidario. Mientras el liberalismo defiende la potencialidad de los más aventajados, el nacionalismo, aunque a veces avasalle la individualidad, propone el pacto entre individuos, sectores, clases (y otras apelaciones imaginadas) que supere el mero egoísmo de esos aventajados.



Retrato de familia obrera, octubre de 1941.

Fuente: Archivo General de la Nación.

En la discusión de fondo no se trata de otra cosa que del enfrentamiento de dos imaginarios, igualmente contruidos con sus narraciones y sus fantasmagorías tan falsas y tan verdaderas una como la otra y por lo tanto sin “superioridades” conceptuales. Sumamos, así, el concepto de efectividad hacia el interior de la sociedad más que “verdades” en este debate de apelaciones que sirven para acumular poder y aunar voluntades. La gran cuestión es cómo generar comunidad después del proceso de “hiper-individualismo” –planteado por Byung-Chul Han en Psicopolítica– y reconstruir los valores de la comunidad nacional.

La nación en términos esencialistas no existe. En este sentido -desde la perspectiva constructivista-, la “argentinidad” no existe y mucho menos existía en 1810. Pero hay algo más. A pesar de no existir, la “argentinidad” es previa a la alemanidad, por ejemplo; y es previa o contemporánea a la españolidad o a la italianidad. Estamos acostumbrados a creer que la nación italiana, alemana o española estaban antes que la argentina. Sin embargo, la nacionalidad argentina es previa. Ahora bien, no surge en 1806, ni en 1810 ni en 1816. En realidad, se trata de un proceso cultural e histórico que se fue construyendo y acomodando con el paso de los años y las narraciones posteriores.

El historiador y pensador marxista Eric Hobsbawm, en su libro *Naciones y nacionalismos desde 1780*, demuestra cómo las naciones son productos de la modernidad, es decir, no son entidades eternas, sino construcciones históricas o creaciones del siglo XIX. Para estos autores, no hay nacionalidad previa a ese siglo. Existen los sentimientos de patria, de amor a la tierra, de cariño al lugar donde enterramos a nuestros padres, de distintos tipos de comunidad como el reino, la religión, la tribu; pero, no hay sentimiento de nación, ya que es una construcción moderna, posterior a la Ilustración y al Iluminismo. La idea de nación, según el historiador británico, está ligada a la construcción que hace el Estado Nacional en el siglo XIX para que -y acá se encuentra la trampa- la clase que edifica ese tipo particular de Estado pueda justificar su predominio -podríamos decir con mayor precisión hegemonía- sobre las otras. La idea de Hobsbawm es sumamente interesante además, porque permite constituir a la “nación” como un concepto maleable y en disputa política. Se podría pensar, entonces, que las diferentes interpretaciones -incluso antagónicas- de “nación” responden, en realidad, a las clases, los sectores, los intereses que representan y que logran o no construir su hegemonía en un Estado. Así, por ejemplo, no hay una sola nación argentina sino que conviven y antagonizan la Argentina de la Organización Nacional con la del Peronismo, la de los industriales con la de la izquierda, la Argentina del campo y la de los trabajadores, la de las familias tradicionales con la de la clase media. La cuestión está en identificar esos discursos sobre la nación a lo largo de la historia y, al mismo tiempo, reconocer la pluralidad de imaginarios vertidos sobre el mismo concepto. Este texto, por ejemplo, aborda algunas de esas “fantasmagorías” plasmadas sobre diferentes intereses de clase o de sectores sociales, o de “pueblos”, en el sentido que Ernesto Laclau da al término en *La Razón Populista*, porque hay algo cierto: cada “nación” remite a un “pueblo” diferente. No significa la palabra “pueblo” lo mismo en la boca de Bartolomé Mitre que en la de Eva Perón; remiten a dos concepciones de “nación” competidoras. Preguntarse “¿quiénes construyen esas naciones?” nos sirve para saber qué intereses prevalecieron en cada uno de esos edificios terminados.



Mobilización peronista.

El concepto de “nación” es tan poderoso, obliga tanto ir hacia el interior de las comunidades y las colectividades, que esas naciones van a ser escritas y narradas una y otra vez, por distintos pensadores, intelectuales, dirigentes políticos y sectores económicos y sociales. Por eso, la Nación escrita por Mitre no es la misma que la escrita por los revisionistas en el siglo XX; y que, a su vez, no es la misma que imaginamos hoy. ¿Todo esto significa que la “argentinidad” no existe realmente? No. Significa que es una construcción histórica, cultural, que no fue perenne ni necesaria ni obligatoria. Es más, significa que la Argentina podría haber sido de varias formas diferentes. Sin embargo, todos nos reconocemos argentinos a lo largo y a lo ancho del país. Sólo en tanto nos “obliga” la argentinidad, sólo en tanto somos conscientes de nuestra identidad, es que podemos imaginar esa comunidad y construirla. Pero hay otra mala noticia: las naciones se terminan, pueden desaparecer. Como construcciones históricas, no son eternas. Por lo tanto, no sabemos cuánto va a durar la “argentinidad”; así como ahora sabemos cuánto duró Yugoslavia o la Unión Soviética.

La construcción de un Estado Nacional genera identidad. Y es a partir de allí que es necesario pensar las diferentes narraciones que constituyeron la nación y cuáles de ellas desde 1810 hasta hoy alimentaron la tradición del pensamiento nacional, que es apenas una categoría del pensamiento argentino. **¿Cuáles fueron aquellos hitos, en términos ideológicos, que conformaron un pensamiento de argentinidad que, ya en el siglo XX, emergieron en un pensamiento nacional?**



Familia en un conventillo en Buenos Aires, 1908.

Fuente: Archivo General de la Nación.

Por lo tanto, lo primero que debemos abandonar es la inocencia en la mirada sobre lo nacional. No se trata de una unidad “sui generis” sino de un territorio de disputa política, de poder. No se trata de esencialismos sentimentales pero tampoco de meros disfraces e intereses de clases sino de discursos, concepciones, proyectos, identidades colectivas. La lógica del disfraz incluye la manipulación de un ropaje para producir un engaño y, en mi opinión, los actores políticos consumen el propio disfraz, no son absolutamente conscientes del engaño que producen.

El problema del concepto “nación” es que es un tanto inaprehensible. **Porque una nación no se define exclusivamente por la etnia, la raza, la cultura, la religión o la lengua, sino también por la voluntad política individual y colectiva de pertenecer a una nación.** Algunas naciones pueden ser definidas por una etnia pero no es condición sine qua non, y lo mismo va a ocurrir con todos los términos que utilizemos. En la cuenca del Plata ese planteo es más complejo aún: Uruguay, Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay y un estado plurinacional comparten una misma religión, una misma lengua, una misma historia y a pesar de ello existen cuatro Estados nacionales. Y en España se da el caso contrario: bajo un Estado nación encontramos una multiplicidad de lenguas y al menos tres regiones que reclaman su propia nacionalidad.

1.1. ¿Qué es una nación?

Dos teorías responden la pregunta respecto de qué es una nación: el Esencialismo y el Constructivismo. La idea del Esencialismo se encuentra hoy muy depreciada; sin embargo, fue muy utilizada en el proceso de construcción de naciones y sobre todo para el nacionalismo como respuesta al liberalismo en las primeras décadas del siglo XX. ¿Qué lógica defiende al esencialismo o primordialismo? A grandes trazos, **“la nación existió siempre, más allá de su forma y su necesidad histórica, es una esencia, con la que hay conectarse en términos, políticos, culturales, económicos, místicos”**. Para el primordialismo, las características -y la existencia implícita o explícita- de una nación son perennes e inamovibles. Supone algo “natural” en la construcción de las naciones, como si se tratara de un destino manifiesto, una consecuencia obligatoria e inevitable del proceso de civilización occidental. La segunda forma de pensar la emergencia de las naciones es a través de la teoría constructivista, que afirma que las naciones son construcciones hijas de la modernidad y de la Revolución Francesa, del liberalismo y de la primera revolución industrial.

Ahora bien, aun teniendo en cuenta que las naciones son inventos, éstas poseen determinados elementos: un nombre, mitos compartidos por una comunidad, una narración histórica, una geografía, una cultura pública distintiva y distribuida hacia el interior de su territorio, leyes y costumbres. En su libro *¿Qué es una nación?*, Ernest Renan, intelectual francés de fines del siglo XIX, ofrece una definición fundamental sobre el concepto voluntarista o constructivista respecto del tema en cuestión:



Prise de la Bastille (1789),
de Jean-Pierre Houël

Una nación es un alma, un principio espiritual. Hay dos cosas que en definitiva constituyen esta alma, este principio espiritual, una está en el pasado, la otra en el presente; una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos, la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la herencia indivisa que se recibió en común. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es el resultado de un largo pasado de esfuerzos, sacrificios y abnegación. El culto de los ancestros es entre todos el más legítimo. Los ancestros nos hicieron lo que somos: un pasado heroico, grandes hombres, gloria. Entiéndase la auténtica. Este es el capital social en el que se funda una idea nacional. Poseer glorias comunes en el pasado y una voluntad común en el presente. Haber hecho grandes cosas juntos y todavía querer hacerlas, esas son las condiciones esenciales para ser un pueblo. Se ama en proporción a los sacrificios que se aceptó asumir y los males que se sufrieron. Se ama la casa que uno construyó y que se da en herencia. El canto espartano que dice 'somos lo que fueron, seremos lo que son', resume en su simplicidad el himno de toda patria. Una nación es así, una gran solidaridad constituida por la conciencia de los sacrificios que se han hecho y de los que todavía se están dispuestos a hacer. Supone un pasado, pero se define en el presente con un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. La existencia de una nación es, perdonen esta metáfora, un plebiscito cotidiano como la existencia del individuo, una formación incesante de vida.

Esta definición está presente en casi todos los imaginarios utilizados para construir naciones o reivindicar apelaciones nacionalistas. La gloria pasada, el sacrificio, el destino común están presentes en toda argumentación de este tipo. Incluso en la constitución de la argentinidad, llevada adelante por el liberalismo decimonónico, encontramos como principio homogeneizador la construcción de ese pasado heroico. El puntapié de esa gran operación cultural es la elaboración de las biografías de Manuel Belgrano y de José de San Martín, escritas por Bartolomé Mitre. La operación será tan profunda que ninguna otra interpretación nacionalista se animó luego a cuestionar a esas dos grandes figuras, lo más osado ha sido poder resignificarlas o deconstruirlas, incluso las versiones más radicalmente anti mitristas.

Retomemos a Hobsbawm. El historiador explica en su libro que las naciones, en las formas en que las conocemos, son construcciones del siglo XIX, pero, además, que el término mismo está pensado desde el siglo XVIII. Esto nos coloca en un cruce de conceptos: la palabra "nación" y su uso está en función de una palabra que también surgió políticamente en el siglo XVIII que es el término "civilización". En este sentido, el límite a la nación es la civilización, en tanto no lo salvaje, sino el oscurantismo monárquico, religioso, feudal. Según este marco, formamos parte de una nación aquellos que estamos inmersos en una "civilización" que está en contra del viejo régimen. Esta conceptualización será importante tenerla en cuenta cuando repasemos el Facundo, de Domingo Faustino Sarmiento.

Hobsbawm critica, como es esperable, la cita de Renan, y sostiene que no se puede definir una nación apelando a la mera voluntad de aquellos que pretenden formarla. Acusa a ese razonamiento de tautología. La operación de afirmar "yo soy el que quiero ser yo" no nos sirve para definir exactamente quién es esa persona y mucho menos una nación. Hobsbawm, entonces, prefiere preguntar menos por la nación que por el nacionalismo como concepto político y lo define como un principio que afirma la unidad política y la congruencia entre esa unidad política y la nación.



Segundo Ramirez, Don Segundo Sombra. San Antonio de Areco, 1930.

Fuente: Archivo General de la Nación.



Historia de Manuel Belgrano, por Bartolomé Mitre.



Historia de José de San Martín, por Bartolomé Mitre.

El segundo factor que analiza Hobsbawm es que no se trata de una unidad primaria como un clan o una familia sino, por el contrario, de una construcción compleja y variable. **“Es el nacionalismo el que crea las naciones”**, escribe. Primero emerge la idea de nación y luego la creación del Estado nación. Y agrega que solo surge en una etapa del desarrollo capitalista en cuanto una comunidad alcanza un determinado desarrollo económico capitalista. Pero, al mismo tiempo, nos alerta para que no seamos simplistas en nuestra mirada: son construcciones desde arriba pero significan desde abajo; esas significaciones son las que legitiman la construcción de esa nación. Lo que sugiere Hobsbawm es que **la nación es hija del mercado y el Estado nación, según la teoría liberal, genera la competencia internacional necesaria para que se desarrolle el capitalismo. ¿Por qué? Porque el Estado nación garantiza dos cosas: seguridad y defensa de la propiedad privada.**

A su vez, Hobsbawm delimita tres etapas importantes en torno a esta cuestión. La primera abarca lo que él denomina **el protonacionalismo popular, que se caracteriza por la aparición de la conciencia colectiva de pertenencia a una nación.** Un segundo período, entre 1780 y 1914, donde se constituyen las naciones como unidades políticas y dejan de lado el progresismo liberal para abrazar un conservadurismo simbólico y la cristalización de lo litúrgico: los dos elementos que aparecen, entre 1880 y 1914, como constitutivos de la nación son la etnicidad y la lengua. El tercer momento se registra entre 1914 y 1950, cuando el nacionalismo político alcanza su apogeo, fundamentalmente con la aparición de las experiencias antiliberales como el fascismo, el nazismo, el franquismo. A partir de 1950, emergen en los países periféricos un nuevo tipo de nacionalismos de tipo liberacionista, fundamentalmente en África, el mundo árabe y movimientos sociales en América Latina.

La mirada de Hobsbawm debe completarse con los aportes de Anderson. El estudioso de la cuestión nacional argumenta:

Mi punto de partida es la afirmación de que la nacionalidad o la calidad de nación, como podríamos preferir decirlo, al igual que el nacionalismo son artefactos culturales de una clase particular, y a fin de entenderlos adecuadamente necesitamos considerar con cuidado cómo han llegado a serlo en la historia, en qué formas han cambiado sus significados a través del tiempo y por qué en la actualidad tienen una legitimidad emocional tan profunda. Trataré de demostrar que la creación de estos artefactos, a fines del siglo XVIII, fue la destilación espontánea de un cruce complejo de fuerzas históricas discretas, pero que una vez creados se volvieron modulares capaces de ser trasplantados en grados variables de autoconciencia a una gran diversidad de terrenos sociales, de mezclarse con una diversidad correspondiente, amplia de constelaciones políticas e ideológicas.

La definición de Anderson es riquísima desde donde se la lea: lo que llama su atención es la combustión que, a fines del siglo XVIII, crea la idea de nación y que esa idea sea absolutamente funcional (y transplantable) a lo que ocurre en distintas partes del mundo. Eso es lo que lo constituye como un modelo que reemplaza lo que él llama viejos complejos o sistemas culturales, como son el religioso y el dinástico, reemplazados en el siglo XIX.

La pregunta de partida de Anderson es **¿por qué el sistema de Estado Nación pudo ser trasplantado de Europa a América, del norte a sur, de Occidente a Oriente, y por qué fue efectivo tanto bajo el capitalismo como el socialismo real?**

Más radical que Hobsbawm (Anderson escribe esto en la década del 90), caracteriza a las naciones como artefactos y la emprende contra los teóricos del nacionalismo señalando tres paradojas: a) la modernidad “objetiva”¹ de las naciones a la vista del historiador; b) la universalidad del nacionalismo, es decir, el hecho de que pueda ser trasplantado a cualquier lugar del planeta; c) el gran poder político del nacionalismo frente a su pobreza y su incoherencia filosófica, le sorprende que los nacionalismos o los nacionalistas no tienen coherencia filosófica, sean pobres argumentalmente y, sin embargo, tengan una potencia emotiva inexplicable.

La literatura política ha avanzado mucho en la certeza de que lo afectivo pesa más que lo racional en la argumentación. Todos aquellos que hayan leído La razón populista de Ernesto Laclau, verán que algo de esta pregunta resuena en esas páginas. Lo que cuestiona realmente Anderson es **¿cómo puede ser que un significativo vacío como “nación” tenga tanta potencia?** Con Laclau podríamos decir que, justamente, tiene esa potencia por el vacío de concepto, porque permite llenar ese vacío, y ese concepto se construye colectivamente para que alcance sentido social. Significativo vacío y flotante, la nación será llenada a lo largo de la historia con las nociones que los diferentes pueblos propongan dentro de ese significativo, ya que el liberalismo conservador, no lo hará de la misma manera que el nacionalismo popular, por ejemplo.

Anderson aportará algo más a su diatriba antinacionalista. **“Con un espíritu antropológico –escribe– propongo la definición siguiente de nación: Es una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”**, hay que tener mucho cuidado con el concepto de “imaginada” ya que no es homologable a la idea de invención de Ernest Gellner. La imaginación tiene un grado menor de “maldad” que el invento.

“Es imaginada –continúa Anderson– porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”. Pero se imagina limitada porque “incluso la mayor de ellas que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos tiene fronteras finitas”, entonces imaginamos una comunidad, pero con límites ya que sin esas fronteras no es posible imaginar esa unidad. También la pensamos soberana porque creemos que por sobre la nación no hay nada. Por último, y aquí sangra Anderson por aquello que no puede explicar, escribe: **“Se imagina como comunidad porque independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo y horizontal”**. Y esto es lo que descoloca profundamente a la mayoría de los marxistas: que la solidaridad de clase sea menos fuerte que la solidaridad nacional.



17 de octubre de 1945.
Fuente: Archivo General de la Nación.

1. El entrecorillado es mío sólo para poner un signo de atención en el uso de ese término.

La lucidez de Anderson, obviamente, lo hace ver que es posible que la nación sea imaginada pero que no se pueden inventar naciones. Solamente se pueden imaginar naciones allí donde hay un cultivo previo. Y aquí encontramos una paradoja: si no se puede construir cualquier nación se supone que hay algo previo a esa posibilidad de construcción. Ese es el escalón donde los constructivistas se tropiezan una y otra vez. La respuesta que dan ellos mismos es que el “sentimiento de patria” instalado en tiempos inmemoriales permite construir naciones. Pero eso no alcanza. Y desde las explicaciones de corte estrictamente constructivista no se puede dar una respuesta a esta cuestión. Es por eso que es necesario consultar a otros teóricos como Azar Gat y Alexander Jakobson, autores del libro *Naciones: una nueva historia del nacionalismo*, en el que ponen en duda los principales presupuestos de los constructivistas.

Gat y Jakobson sostienen que es innegable el origen moderno de los Estado-Nación pero que esa construcción está sustentada en identidades étnicas, políticas y culturales preexistentes que dan soporte a las nuevas estructuras identitarias. Por “etnia”, los autores entienden:

“una población que comparte parentesco (real o supuesto) y cultura. Los estados históricos se clasifican por lo común en las siguientes categorías: protoestados, estados e imperios; y en todos ellos constituye lo étnico un factor fundamental. (...) La identidad étnica dio origen al Estado en igual medida que este a aquella en un proceso recíproco y dialéctico, y de hecho, las dos relaciones de causa resultan reveladoras del marcado carácter político que ha poseído siempre lo étnico.”



Paisano con guardamontes.
Rosario de la frontera, Salta, 1958.
Fuente: Archivo General de la Nación.

Citando al teórico Anthony Smith, los autores confirman que:

“por lo común las naciones modernas no tomaron forma de la nada, sino que surgieron en la mayoría de los casos de comunidades étnicas anteriores que compartían rasgos como el lenguaje, las tradiciones, los recuerdos, la creencia de un linaje compartido y cierta conciencia de identidad colectiva que a menudo tenía su origen en un pasado remoto.”

Y concluyen:

no se trata de una proposición a todo o nada: nadie está sosteniendo que los pueblos y las naciones premodernas gozaran de una integración comparable a la que presentan los de la modernidad. Y sin embargo, estaríamos equivocados si damos por supuesto que no se hallaban ligados por cierta conciencia de comunidad cultural y de parentesco, con marcadas variaciones, claro está, dependiendo del caso.

Pero la cuestión verdaderamente importante que responden Gat y Yakobson es por qué los nacionalismos tuvieron tanta legitimidad en el siglo XX:

“Uno de los motivos por los que el nacionalismo adquirió tanta fuerza en la modernidad es que **las masas –dotadas de una mayor movilidad y concentración en las ciudades, cerca de los centros de poder– recibieron entonces una capacidad mucho mayor para expresar y hacer valer sus preferencias, que eran nacionalistas de manera casi invariable (...)** podemos suponer que el ímpetu del nacionalismo moderno se debió menos a la manipulación de un sentimiento nuevo por parte de la minoría selecta que al fortalecimiento de sentimientos populares antiguos de **resultas de la democratización**. En lugar, pues, de considerar que las naciones y el nacionalismo son un invento de la modernidad, fruto superficial de la manipulación política, cabe entender esta idea misma como creación modernista –y aun en ocasiones postmodernista– aguijoneada por los programas ideológicos y políticos de nuestro tiempo, que obtienen de ella unos beneficio en nada desdeñables (...) Son varios los motivos que explican esta predilección por restar relevancia al fenómeno étnico y nacional. Tanto el liberalismo como el marxismo, las teorías sociales e ideologías dominantes de nuestro tiempo, carecen de la infraestructura conceptual que permite comprender la honda raigambre de la identidad étnica y el nacionalismo. Jamás veremos aquello de lo que no podemos tomar concepto, aunque sea un elefante subido a la mesa redonda.”

Llegado a este punto de empate teórico entre constructivistas y ya no esencialistas, pero sí de aquellos que asumen la complejidad del legado entramado esencialista, es necesario volver al debate de la cuestión nacional en la Argentina.



Público frente a la Casa de Gobierno durante la concentración popular en adhesión al general Juan Domingo Perón. 17 de octubre de 1945.

Fuente: Archivo General de la Nación.

Nicolas Shumway, en su libro *La invención de la Argentina*, concluye con una profecía poco feliz:

“La Argentina es una casa dividida contra sí misma y lo ha sido al menos desde que Moreno se enfrentó a Saavedra. En el mejor de los casos, las divisiones llevan a una impasse letárgica en la que nadie sufre demasiado; en el peor, la rivalidad, las sospechas y los odios de un grupo por el otro, cada uno con su idea distinta de la historia, la identidad y el destino, llevan a baños de sangre como las guerras civiles del siglo pasado o a la guerra sucia de fines de la década del setenta.”

La cita es lacónica, por cierto. La edición que tengo en mis manos es del año 1991, por lo que no se puede atribuir a este estadounidense ningún vínculo con lo que ha ocurrido en los últimos años ni con enfrentamientos propios de la segunda década del siglo XXI.

Vale la pena desmenuzar la cita de Shumway. Porque durante muchos años, la sociedad argentina se pensó a sí misma en términos de amigo-enemigo. La construcción de blanco-negro, bueno-malo, ellos-nosotros es una práctica instalada en la mentalidad de los argentinos y en la que, tarde o temprano, casi todos suelen quedar atrapados en una u otra fórmula binaria. En tiempos democráticos, esta lógica binaria funciona sólo como un emergente del pensamiento reaccionario: el de cualquier tipo de cruzado defendiendo cualquier tipo de bastión, ya sea prerrogativas económicas, aparatos políticos o fundamentos dogmáticos. Y es la negación del “otro” por el mero hecho de existir. No por sus argumentos y sus ideas. Se lo niega justamente porque es “Otro”. Y para que deje de ser “Otro” hay que intentar que deje de existir. Pero hay una trampa: todo prejuicio de valor contiene el miedo de lo que uno puede ser.



Desembarco de inmigrantes en el Puerto de Buenos Aires, 1954.
Fuente: Archivo General de la Nación.

Pensar al otro como un semejante es el fundamento del motor inclusivo de una sociedad democrática. Pero a esta altura de nuestra historia habrá que preguntarse seriamente: ¿por qué la inclusión civil, social y económica genera tanto odio entre los argentinos? ¿A quién le molesta que un gay o una lesbiana tengan derechos, a quién que un pobre pueda tener casa, vivienda y salud? Quizás haya algo muy perverso en esa forma de odio. Es comprensible la oposición, el disgusto por un estilo de gobierno, el intercambio de ideas; pero **¿el odio? ¿el exabrupto de querer que el “Otro” pierda su existencia? siempre me pareció absolutamente desproporcionado.**

Uno de los grandes problemas de nuestro país es que las elites del proceso de organización nacional en el siglo XIX –ya sea en su versión conservadora o progresista– han abrazado lo que, en términos de Isaiah Berlin, se conoce como visión “monista” del liberalismo. Este liberalismo monista establece como única racionalidad la suya, con un solo sistema métrico posible sobre el bien y el mal, lo correcto, lo democrático, lo político, sin poder aceptar otro modelo de gestión de autoridad, de liderazgo, de representación democrática, de inversión de valores.

Ese monismo anti-plural que eligieron los representantes del liberalismo conservador vernáculo tuvo su expresión de máxima peligrosidad en la enunciación de la dicotomía civilización y/o barbarie. Porque, como toda visión monista, estuvo a punto de convertirse en exterminadora: lo bárbaro, lo ajeno, lo extranjero debía ser extirpable; y así lo fue: primero el gaucho, luego el indio, después el yrigoyenismo y finalmente el peronismo fueron las víctimas-victimarios de ese pensamiento binario. El conservadurismo argentino se llevó muy mal con la “otredad” y terminó haciendo del Otro un objeto de eliminación física y política.

La irrupción de la “otredad” pluralista es vista por el estatus quo monista como lo aberrante, lo indecente, lo incorrecto, lo incorregible, lo que no debería existir, lo exterminable. No son comprensibles ni sus motivaciones ni sus ideas ni sus maneras. No están dentro del canon de la racionalidad europea que el liberalismo conservador concibe, ya no con el mundo empírico como referencia sino la teoría por la teoría misma. La “Otredad”, entonces, es facción, división, conflicto.

Todo proceso de transformación genera rupturas con lo establecido. Porque arrebató privilegios sociales, políticos, culturales, económicos e imaginarios. Toda nueva apelación nacional supone una “anti-nación”, es cierto. Y, por ende, con mayor o menor dramatismo, produce zanjas, delimita nuevos territorios, genera despechados. Los discursos de la “unidad nacional”, generalmente, son hegemónicos, totalizadores, buscan la superación de cualquier dialéctica materialista o facción. Y por eso se vuelven peligrosos.

En su libro *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Rita Segato pone el dedo en la llaga de la discusión:

Las formaciones nacionales de alteridad no son otra cosa que representaciones hegemónicas de nación que producen realidades. Con ellas se enfatiza, por un lado, la relevancia de considerar las idiosincrasias nacionales y el resultado del predominio de una matriz de nación que no es otra cosa que matriz de alteridades, es decir, formas de generar otredad, concebida por la imaginación de las elites e incorporadas como forma de vida a través de narrativas maestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes y, por último, por la cultura de todos los componentes de la nación. Pero hegemonía también significa conciencias contradictorias, mimesis, imitaciones equivocadas, hibridismo: el negro de los congados de Minas Gerais o el promesante andino queriendo entrar con su práctica devota en la iglesia cuyo párroco le impide el acceso; el indio apropiándose de los emblemas de la patria expropiadora. En fin, estamos en una economía simbólica, y por lo tanto, en el juego simbólico y la pugna por inscripción en el universo de sentido en que se tiene que vivir (...) existe un escenario nacional que da unidad de sentido –escenográfica– a los discursos que en él se encuentran y se confrontan. Esta escena fue y continúa siendo diseñada por un discurso que se tornó hegemónico porque en él participaron –por coerción muchas veces, pero también por persuasión– los más diversos componentes de la nación. Aquí, hegemonía significa, sí, una narrativa interesada por parte de las elites, pero que no deja de tener sentido y, eventualmente, ser activada con otro signo ideológico por los sectores subalternos (...) La nación es un espacio de deliberación y fragmentación histórica, en el pluralismo que aquí se defiende –varias tramas, varios tiempos, en la heterogeneidad– pero nunca es una realidad ya deliberada y clausurada. Historias múltiples realizan su intervención en una “cultura nacional” que tendemos erróneamente a concebir como inerte.



Teniente navío Carlos Righini, 1900.
Fuente: Archivo General de la Nación.

Así, si bien no hay definiciones cristalizadas, producto de distintos proyectos de naciones y de formulaciones de otredades, o -en palabras de Anderson- de distintas imaginaciones de comunidades yuxtapuestas, podríamos concluir que **la nación es un territorio de disputas de otredades, de proyectos políticos; en fin, de narraciones nacionales.**



1 de mayo de 1950: Componentes de Unidades Básicas Peronistas Femeninas dirigiéndose a Plaza de Mayo donde se realizarán los festejos en honor del Día del Trabajador.

Fuente: Archivo General de la Nación

2.

Populismo: mitos, equívocos, aciertos y contradicciones

El nuevo hecho maldito instalado en los discursos conservadores en los medios de comunicación y las usinas ideológicas de la derecha es el término “populismo”. Sin embargo, no hay nada más desconocido, más oscuro y más contradictorio que el concepto que esos mismos discursos emplean para desacreditar a sus contrincantes políticos. Acusar a otros de populistas es un deporte que los políticos, sobre todo neoliberales, han practicado en las últimas décadas pero sin establecer a qué se refieren cuando lo utilizan. Generalmente lo equiparan a las ideas de “demagogia”, “autoritarismo”, “irracionalidad económica”, “vacío discursivo”. Y sin embargo, quienes lo utilizan, no son conscientes de que no hay nada más “populista” en términos de discurso que apelar a la acusación de “populismo” contra los adversarios políticos.



Festejo de la
asunción de Alberto
Fernández en Plaza
de Mayo, 2019.

Más allá de las ironías, organizar los debates sobre el populismo es una buena forma de desmalezar el conocimiento político que consume una sociedad. Porque el término se utiliza con mucha liviandad y para describir fenómenos políticos diferentes y contrapuestos. Desde el Papa Francisco hasta Silvio Berlusconi, de Hugo Chávez al propio Donald Trump. ¿Sirve entonces como concepto político el término populista si, finalmente, define cosas que no tienen parentesco ideológico entre sí? Para comenzar a ordenar el debate es necesario primero organizar las definiciones peyorativas del término “populismo”. En general, estas descripciones cuentan con los siguientes elementos:

- Un **régimen político** que se sustenta en una alianza multclasista y un liderazgo carismático con el objetivo de implementar el denominado modelo de desarrollo de industrialización por sustitución de importaciones.
- Un **conjunto de políticas macroeconómicas** promovidas con el fin de ganar elecciones, pero que, una vez implementadas, terminan por generar niveles de gasto insostenible y desencadenan, tarde o temprano, profundas políticas de ajuste.
- **Liderazgos personalistas** que son capaces no solo de movilizar a una gran cantidad de votantes que no tienen vinculaciones entre sí, sino también de montar una maquinaria electoral con escasa institucionalidad que es dirigida por el líder personalista en cuestión.
- Una **serie de elementos poco definidos** como el rechazo a los profesionales de la política; desconfianza en las instituciones públicas existentes; diálogo directo entre la dirección del movimiento y la base social; fuerte voluntad de movilización y participación; retórica nacionalista y liderazgo de tipo caudillista.

2.1. Diferentes experiencias históricas

Una cuestión a tener en cuenta a la hora de analizar el término **populista** es su contenido y sus usos históricos, porque con el paso del tiempo queda más que demostrada la ambigüedad en la clasificación de tipos de gobiernos o regímenes que se enmarcan dentro de esa definición.

La primera agrupación que utilizó esa denominación fue un movimiento republicano surgido a finales del siglo XIX en el Imperio Ruso, con el fin de reemplazar la monarquía por una democracia. Sin embargo hay algunos rastros de fenómenos que apelaban a la noción *sui generis* en los Estados Unidos, con el presidente Andrew Jackson (1829-1839). Lo cierto es que, quien delineó los primeros contornos de una apelación de tipo populista fue el dirigente socialista Aleksandr Herzen, que a mediados del siglo XIX creó el "narodnismo"² y convocó a "caminar junto al pueblo", en franco desafío a la monarquía zarista. Fueron varias las expresiones de este tipo en la segunda mitad de ese siglo en Rusia, quizás la más revolucionaria fue Voluntad del Pueblo, en las que militaban los asesinos del Zar Alejandro II.

Para la misma época, en el rincón contrapuesto del planisferio, en los Estados Unidos, una versión conservadora emergía en el middle-west, conocida como el "Populismo de la Pradera" convocaba a los agricultores medios y pequeños como sujetos políticos de un "pueblo puro" -blancos descendientes de europeos- frente a las elites parasitaria de las grandes ciudades que gobernaban la nación. El resultado fue el poderoso Partido del Pueblo, que tuvo una gran presencia en el Parlamento, y llegó a integrar una fórmula presidencial demócrata que no se alzó con la presidencia.

Pero si los orígenes del término populista son contradictorios y difusos, el siglo XX hace aún más confusa su utilización. El estiramiento conceptual hace imposible comprender cuál es su verdadero significado. Los Granjeros Unidos de Alberta, de Canadá, la Revolución Mexicana, el Yrigoyenismo y el Peronismo -incluido el Kirchnerismo- en Argentina, el Varguismo en Brasil, la expresión demócrata en Estados Unidos de Franklin D. Roosevelt, el Poujadismo francés, también la expresión autoritaria del macartismo ha sido vinculada al populismo, la revolución cubana, los liderazgos de Robert Kennedy y Marthin Luther King, Indira Gandhi en la India, Ronald Reagan, El Frente Nacional de Jean Marie Le Pen, en Francia, el Partido del Progreso de Noruega, el Vlaams Belang del estado federado belga de Flandes o la italiana Liga Norte, liderada por Umberto Bossi, el Partido de la Libertad de Austria (FPÖ) de Jorg Haider y Forza Italia de Silvio Berlusconi, fundado en 1994. Pero como si fuera poco, las experiencias latinoamericanas neoliberales como la de Fernando Collor de Mello en Brasil, Carlos Menem en Argentina y Alberto Fujimori en Perú, también son consideradas expresiones populistas que alojaron como huésped al neoliberalismo.



Partido justicialista.

². Pueblo o gente, según la traducción.

El siglo XXI también aportó confusión al término. Si los fenómenos populistas finiseculares se presentaban como de ideología neoliberal, en los primeros años de la nueva centuria, el signo que recuperó, supuestamente al populismo fueron expresiones de centro-izquierda: en Brasil, Lula y Dilma Rousseff; en Argentina con Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner; en Uruguay, con Tabaré Vázquez y Pepe Mujica; en Bolivia con Evo Morales; en Ecuador, con Rafael Correa; en Paraguay con Fernando Lugo; en Chile con Michelle Bachelet; en Nicaragua con Daniel Ortega, entre otros.

Pero Europa no se quedó afuera de este tipo de populismos progresistas. En Grecia surgió Syriza (Coalición de la Izquierda Radical), que llegó al poder en 2015 con Alexis Tsipras como primer ministro, con el apoyo del partido populista de extrema derecha ANEL; en Italia el Movimiento 5 Estrellas, fundado por el cómico Beppe Grillo y liderado desde 2017 por Luigi Di Maio, y que formó un gobierno de coalición con el partido populista de derecha Liga Norte de Matteo Salvini; en España Podemos, surgido de la protesta de los Indignados del 15-M de 2011 y cuyo líder es Pablo Iglesias. Y en Francia ha aparecido la Francia Insumisa que algunos consideran dentro de esta categoría.

Pero, para agregar más ambigüedad, en los últimos años la acusación de populistas ha recaído, también, sobre expresiones conservadoras y reaccionarias como Jair Bolsonaro, Mauricio Macri y Donald Trump, y también las experiencias europeas como en Hungría, con Viktor Orbán al frente de la Fidesz-Unión Cívica Húngara, y en Polonia, con el partido Ley y Justicia, PiS (2015).



El ex presidente Lula da Silva durante una protesta que ocurrió poco antes de que él se presentara a la policía federal brasileña en 2018.

2.2. Los usos del populismo

El gran problema del término es la gran cantidad de usos discrecionales y malintencionados en el debate sobre las características y las tipologías de gobiernos posibles. Una concepción esencialista aséptica de populismo podría incluir algunos elementos como:

- Intervencionismo Estatal. Keynesianismo o Neokeynesianismo
- Apelación nacional policlasista del sujeto político convocado
- Presencia de políticas de bienestar para la mayoría de la población
- Liderazgos populares personalistas
- Institucionalización no liberal parlamentaria

Pero en el espacio público el debate se enreda en las connotaciones peyorativas que se adosan a las definiciones de populismo y el sentido negativo que hegemoniza su uso. Los elementos nocivos que adosan al término son:

- Discursos demagógicos
- Propaganda manipuladora
- Irracionalidad económica. Exceso de gasto público
- Autoritarismo, autocratismo y quiebre institucional
- Desde la izquierda, se lo acusa de no representar a la verdadera contradicción social que es la lucha de clases entre burguesía y proletariado y sostener al sistema capitalista

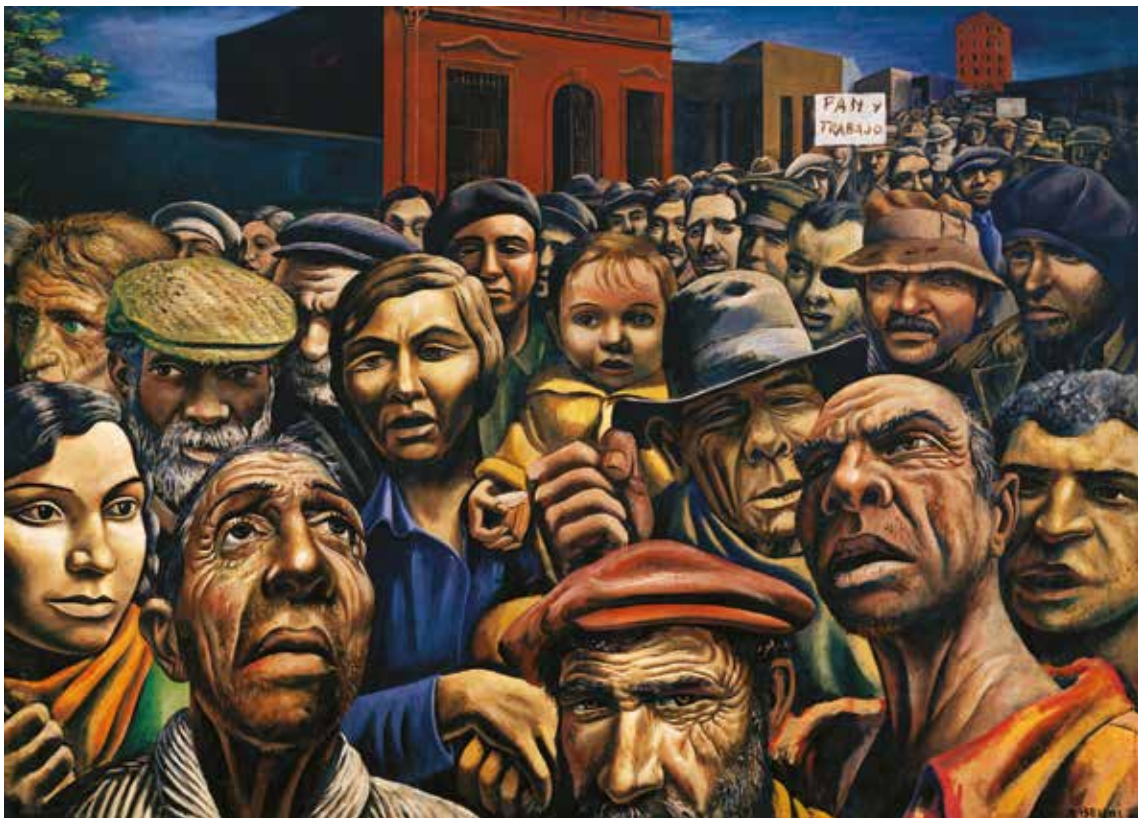


Evita y Perón en el balcón de la Casa Rosada, 1951.

En Argentina, una de las principales críticas -ya clásica- al populismo la generó el padre de la sociología vernácula, Gino Germani. Para él, **los movimientos nacional-populares -como el Peronismo, por ejemplo- son procesos políticos que emergen producto de la crisis de transición de las sociedades tradicionales a las modernas industrializadas**. De esa manera, el populismo sería un tipo de totalitarismo, aunque de naturaleza diferente del nazismo alemán o del fascismo italiano, por más que compartan ciertas similitudes. Germani sostiene que **la nueva conformación de las sociedades de masas supone la incorporación de grandes contingentes humanos a la vida política**. Pero **lo que ocurre en las sociedades poco desarrolladas, lo que pone en riesgo a la democracia, es una relación verticalista entre la masa y los dirigentes**. Lo que significa que **la sola incorporación de las masas a la vida política no alcanza para el fortalecimiento de la democracia**. En su célebre trabajo *Política y sociedad en una época de transición*, el padre de la sociología argentina critica las formas en que se combinaron el devenir de las sociedades de masas y su inevitable inclusión en la vida política, y la insuficiencia de las condiciones sociales, económicas y culturales para que dicha incorporación pueda significar el desarrollo de la libertad y la democracia como valores constitutivos de la ciudadanía entera. Para el autor, el resultado inevitable es el autoritarismo totalitario, el engaño y la manipulación política del Estado sobre masas inexpertas “disponibles”, como ocurrió con el Peronismo a partir del 17 de octubre.

2.3. La resignificación de Laclau

El estado cansino del debate sobre el concepto de populismo se vio sacudido en 2005 con el alumbramiento de un libro fundamental de las ciencias sociales del siglo XXI: **La razón populista**, de Ernesto Laclau. En ese texto, su autor resignificó, no sólo para Latinoamérica sino también para Europa, la forma de conceptualización de ese término tan desgastado. Y lo hizo abandonando las aspiraciones esencialistas a la hora de las definiciones en la materia.



Manifestación,
Antonio Berni (1934).

Laclau establece como premisa que el populismo es una manera de construir un sujeto político. Y admitiendo que ese sujeto político puede tener diferentes signos ideológicos, pone el acento en determinar qué es lo que constituye al populismo no tanto en sí sino en función de la articulación de demandas identitarias. Para el autor, el camino se inicia con una demanda particular que entrelaza, se articula, se encadena con otras demandas presentes en una sociedad y van estructurando un sujeto político capaz de antagonizar con el sistema político establecido o hegemónico. En un principio, esas demandas pueden ser vistas como peticiones de inclusión al sistema, pero que al no encontrar respuestas satisfactorias se convierten en reclamos que se van acumulando. En principio, y mientras permanecen aisladas, son demandas democráticas, pero que al encontrar una articulación equivalencial, constituyen un “pueblo” como actor político. En ese momento, interviene un recurso retórico que introduce una distinción en el espacio social y lo divide en dos campos. **Por un lado un “nosotros-pueblo” y por otro un “ellos-poder”.** Este es el proceso, para Laclau, de construcción del sujeto popular y del momento de elaboración de sentidos que contengan la totalidad de las demandas.

En ese proceso se produce el entramado de sentidos que da valor a una cadena discursiva. La estructuración del antagonismo pueblo-oligarquía es constitutiva del populismo y consiste en que el significante “pueblo” arrebate a la oligarquía la capacidad de establecer que los intereses del todo estén sujetos al encadenamiento de determinado tipo de demandas equivalenciales. Esta operación es la acción política por antonomasia, según Laclau. Es decir, que para el autor -y he aquí lo novedoso-, lo populista no es un esencialismo ideológico sino una lógica de construcción de sujeto político, un sujeto que según las demandas particulares podrá ser de izquierda o de derecha. Lo importante es el encuentro de significantes vacíos -desde conceptos políticos hasta apellidos- que permitan comprender o simbolizar el total de las demandas encadenadas.



Huelga de ferroviarios, 1912.
Fuente: Archivo General de la Nación.

2.4. La crítica desde el neomarxismo

En el final del libro, Laclau hace mención a las críticas que el filósofo esloveno Slavoj Žižek realiza sobre el concepto de populismo. La gran diferencia entre ambos autores está referida a la definición del sujeto político transformador. Žižek sostiene que no todos los antagonismos tienen el mismo peso ontológico y que, por lo tanto, hay uno que determina al resto de los conflictos. Esa contradicción fundamental es la de la clase.

En su libro *La tentación populista* (2007), Žižek advierte: **“el populismo no es un movimiento político específico sino lo político en estado puro: la ‘inflexión’ del espacio social capaz de afectar a cualquier contenido político”**. Es por esta razón, para él, que se pueden concebir populismos de derecha y populismos de izquierda, porque por su particular mecanismo de captura sobre reclamos, deseos o tendencias que deambulan por el imaginario social sin un programa previo. **“El pueblo es el resultado performativo del planteo de sus demandas, y no un grupo preexistente”**, critica el autor esloveno. Ese concepto de pueblo permite capturar los deseos y las demandas de gran parte de la sociedad porque **advierte que la política no funciona sobre la base de la acción racional egoísta sino que se mueve en función de narrativas simbólicas y de tipo afectivas.**



Alberto Fernández
en Plaza de Mayo.

Žižek comprende que parte de la caída de legitimidad de las izquierdas se encuentra en su incapacidad de abandonar su “discurso racionalista moral” y crear una nueva narrativa que permita atrapar los deseos y los imaginarios aspiracionales de las mayorías. Pero está convencido de que el único elemento capaz de universalizarse como sujeto político es ya no el proletariado, sino la clase trabajadora. Por eso advierte sobre la tentación populista de caer en posiciones defensivas que rechacen los ataques de contendientes circunstanciales y no sistémicos como las clases dominantes. El gran reto para la clase trabajadora es, entonces, según Žižek, el siguiente:

De modo que el populismo no sólo no es el espacio en el que deberían inscribirse los actuales proyectos emancipatorios; uno también tendría que avanzar un poco más y proponer como tarea principal para las políticas emancipatorias actuales, como problema de vida o muerte inclusive, **la búsqueda de una forma de movilización política que, aun compartiendo con el populismo su crítica a la política institucionalizada, logre evitar la tentación populista.**

Esto significa, para Laclau, volver a una ontología hegeliano-marxista incompatible con las posiciones psicoanalíticas-lacanianas que el propio Žižek acepta. Además, la convicción del autor esloveno de la necesidad de una lucha anticapitalista que impugne la totalidad del sistema, no se complementa -dice Laclau- con una teoría del sujeto emancipatorio. De esta manera, **sitúa su recuperación del pueblo como actor social histórico frente a la concepción inmanente de la clase como actor por parte de Žižek.**

2.5. Una teoría de la militancia

Luego del debate entre Laclau y Zizek, Negri y otros, vale la pena pensar un trabajo del joven escritor e intelectual Damián Selci, quien en su libro *Teoría de la militancia*, intenta ir más allá del debate sobre el populismo y el sujeto político construido. Dice:

La teoría del populismo no parece haber perdido capacidad explicativa, precisamente porque uno de sus rasgos definitorios estaba dado por su "formalismo" neutral: **podría haber populismos de izquierda o de derecha, esto es, la misma lógica de construcción política podía servir a intereses y proyectos contrapuestos**. De modo que sería fácil argüir que simplemente ha terminado la era del populismo de izquierda, y ahora toca el turno del populismo de derecha. La conclusión es oscura. Pero para nosotros no se trata de salvar el valor explicativo de la teoría del populismo, sino de encontrar qué es lo que no ha funcionado en las experiencias latinoamericanas leídas en términos estrictamente populistas, vale decir, en términos conceptuales. La hipótesis es sencilla: si la teoría del populismo permitió fundamentar el ascenso político y el ejercicio gubernamental de las experiencias populares latinoamericanas, la falla de estas experiencias debe reconducirse a la misma teoría del populismo; puesto en otros términos, si los populismos concretos tienen problemas, la Idea Pura de Populismo también, y debe dar la cara.

Selci explica que el antagonismo laclosiano entre pueblo y oligarquía no explica la caída de los populismos sino que debe buscarse en la interiorización en el propio pueblo, entendiéndolo como contradicción entre "politización" y "cualunquismo", entre el pueblo politizado y la gente común, que "termina votando, como suele decirse, contra sí misma". El autor parte del supuesto que

"la voluntad popular puede ir en contra de sí misma, que el Pueblo es contradictorio, que existe un pueblo popular pero también un Pueblo oligárquico, y que esta cristalina y perfectamente maoísta contradicción en el seno del pueblo constituye una paso lógico inevitable: ninguna otra cosa que la interiorización del antagonismo que define al populismo, ninguna otra cosa que la asunción de que el problema está dentro nuestro."



Miembros de la Sociedad Rural Argentina.

Para ser más claro, Selci ejemplifica: **“el problema del pueblo argentino no son los fondos buitres, sino aquella parte del pueblo argentino para la cual los fondos buitres no son un problema (...) Hay una parte que toma conciencia, y es el Politizado; hay otra parte que se oligarquiza y es el Cualunque”**.

Para Selci, esa disputa es fundamental y se resuelve de una manera categórica: politizando a la mayor cantidad de integrantes posible del pueblo, dotándolos de conciencia, convirtiéndolos en militantes y en cuadros políticos.

La primera conclusión de este libro es que debemos cargar de poder a la palabra militancia, que el término resulta indispensable para la lucha política popular en cualquier contexto y época (...) La indicación estratégica más importante que se puede dar (es) que **los movimientos populares necesitan militantes organizados. No pueden limitarse al plano de la demanda, sea para articularla o para satisfacerla.** (...) Es evidente que la participación popular en política constituye un fenómeno esporádico; en algún momento, las cosas deben volver a la normalidad, a alguna normalidad, y esta normalidad es la que debe suministrar un Estado eficiente. Totalmente de acuerdo. Pero simultáneamente es claro que el poder neoliberal ha alcanzado tales dimensiones que el Estado, incluso de izquierda, no puede satisfacer las demandas de su población.

Teniendo en cuenta las dificultades y desafíos que presenta el momento post-populista, Selci concluye que:

No hay triunfo duradero sin la participación organizada, si simplemente volvemos a casa cuando se apaga el fuego del Acontecimiento. Pero además, y tal vez más importante, ¿es un ideal lograr ese poder anónimo que resuelve los asuntos políticos mientras nosotros nos zambullimos en nuestras pasiones privadas? ¿Por qué depositar en Otro la solución de los problemas? Estas preguntas pueden sonar delirantes o simplemente terroristas ¡No vamos a pretender que todo el mundo se dedique a la política! Por supuesto, pero ¿de veras no vamos a pretenderlo? Realmente ¿es espiritual que unos pocos se responsabilicen por los temas de todos y que casi todos se dediquen básicamente a sí mismos? (...) con los gobiernos populistas no alcanza: sin un grado bastante elevado de involucramiento social, es decir, sin niveles crecientes de militancia organizada, el neoliberalismo retoma el poder del Estado. Lo demuestra la experiencia reciente. Y la propuesta en el plano doctrinario o ideológico es la más: lo más espiritual es la responsabilidad, o sea, lo libre, el hacerse cargo generalizado. De modo que el valor supremo es la Libertad Popular. Lo que significa que básicamente todo el mundo se pone a militar organizadamente en política. (...) El cualunquedice: yo me ocupo de mi familia, me sacrifico por ella. **Para el militante, todo el país es su familia, de manera que su rango de acción adquiere dimensiones superlativas.**

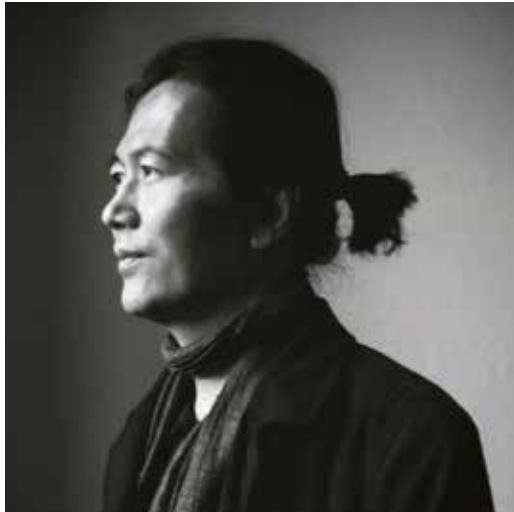


Festejo de la asunción de Alberto Fernández en Plaza de Mayo, 2019.

Es por esta razón, para finalizar, que Selci establece la utopía de construir “un país militante” como forma de evitar un “país cualquier”, pero también como forma de superar al populismo y salir del mundo de la derrota.

Los debates sobre el populismo han dejado atrás las vacuidades peyorativas del siglo XX. Cabe preguntarse si hoy es posible resignificarlos como creen aquellos que sienten revitalizado el término con posterioridad a Laclau o si ya es un término perdido. Paradójicamente, el centro del dispositivo del complejo cultural ideológico neoliberal consiste en el ataque directo al “populismo” como base de todos los males y de legitimación del propio discurso y accionar político. Pero lo sorprendente es que hoy por hoy, es el propio neoliberalismo el que utiliza las herramientas discursivas del populismo en los pocos espacios en los que se realiza política. Por eso la derecha continúa sorprendiendo hoy, porque aunque ya no tenga respuestas políticas eficientes ni efectivas, logra una modernidad arrolladora para comunicar, pero también para convencer, incluso desde la manipulación más desnuda y brutal que criticó durante todo el siglo XX a los diferentes populismos.

3.

El pensamiento crítico: del post marxismo al
¿conservadurismo? antiliberal

Byung-Chul Han.

3.1. Byung-Chul Han y la psicopolítica

Uno de los fenómenos editoriales más interesantes del pensamiento globalizado hoy, es el filósofo coreano, residente en Alemania, Byung-Chul Han, por su capacidad de síntesis y su poder explicativo sobre el mundo, la economía, la política y las formas de vida del capitalismo tardío. En sus libros, sostiene una mirada pesimista sobre los efectos que los nuevos sistemas de dominación mundial ejercen sobre los individuos: la autoexplotación, el hiperindividualismo, la depresión por causa de la falta de alternativas, la estructuración de la violencia real y simbólica, el mundo de lo privado hecho publicidad, el desinterés, el fenómeno de la Big Data, son algunos de los tópicos que toca este pensador original y preciso.

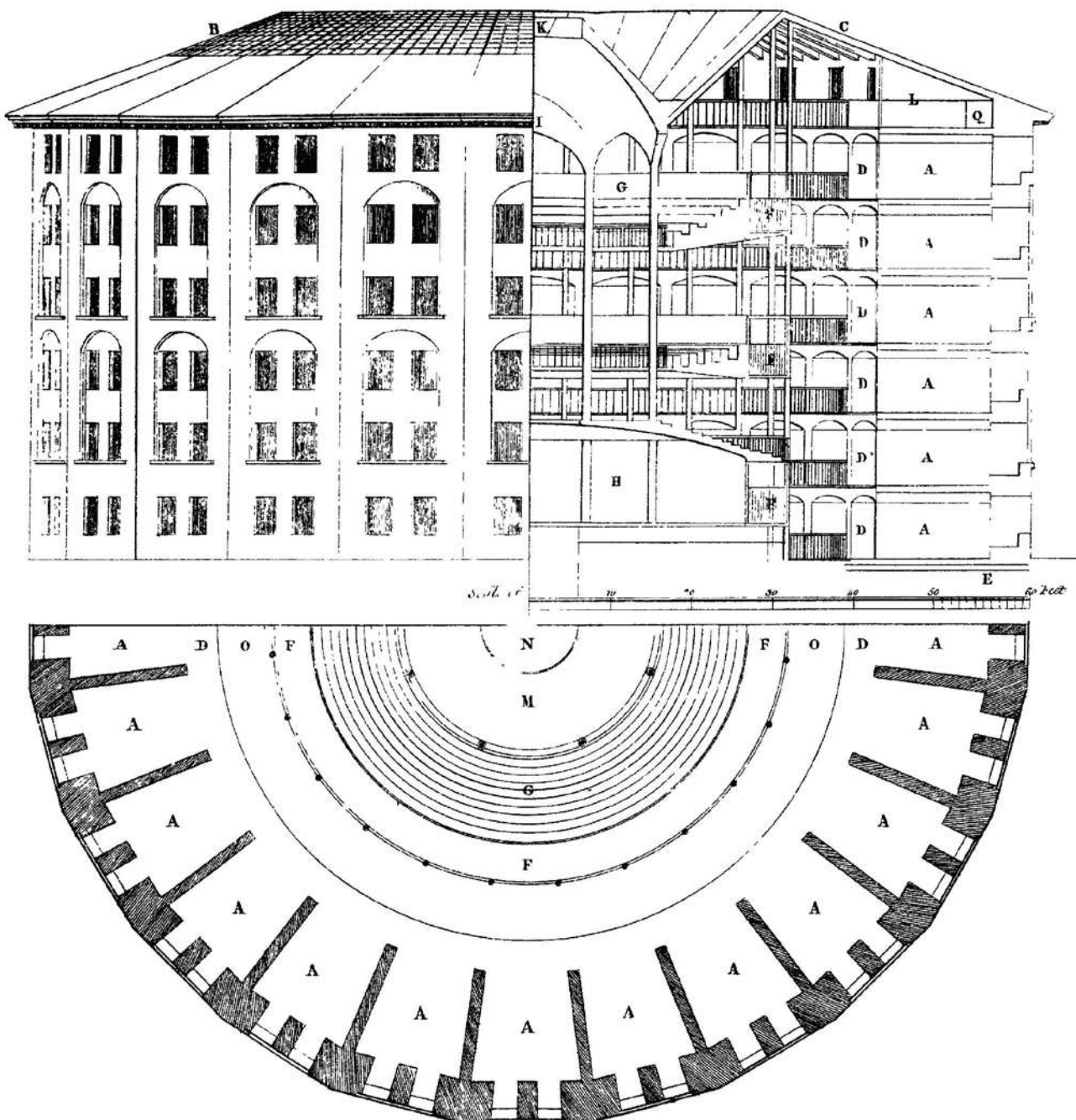
En su libro *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, plantea una fuerte crítica al neoliberalismo y lo caracteriza como un dominio que seduce y que consigue que los individuos se sometan voluntariamente. El individuo lo hace para cumplir lo que él cree su proyecto de vida pero que no se trata de otra cosa que de una autoexplotación en su búsqueda constante de rendimiento –o de productividad–, por lo que el capital se sirve del individuo, convirtiendo la libertad individual en libertad de capital. Y en esa relación de autoexplotación individual, la lucha de clases se transforma en una lucha personal, interna.

Para Byung-Chul Han, la contracara de esta autoexplotación es la aparición de la culpa individual por no conseguir los objetivos deseados en la vida, excluyendo o velando la responsabilidad de la explotación del sistema capitalista en la frustración individual. Ese sentimiento de frustración se convierte en depresión e impide a los sujetos tomar conciencia social y accionar libremente: **“Nos endeudamos permanentemente para no tener que actuar, esto es, para no tener que ser libres ni responsables. (...) ¿No es el capital un nuevo Dios que otra vez nos hace culpables?”**



La psicopolítica.

Así, la autoexplotación y autoculpabilidad se convierten en un mecanismo de autovigilancia que Han denomina *panóptico digital*, recuperando el concepto arquitectónico de Jeremy Bentham y el distópico de George Orwell. La **ilusión de libertad** también se manifiesta en la demanda de transparencia –en el sentido de publicitar todo lo privado– y en la necesidad de compartir toda clase de datos en la esfera digital, para generar y consumir información, eliminando toda clase de barreras –incluidas las psicológicas–. De esa manera, se “desinterioriza” al individuo en pro de la comunicación, quedando expuesto a la mirada del Otro. **Todo esto transforma al ciudadano en consumidor. Y las protestas ciudadanas se limitan a refunfuñar, como si el ciudadano fuera en realidad un cliente desencantado que se conforma con completar el libro de quejas y no formara parte de una comunidad.**



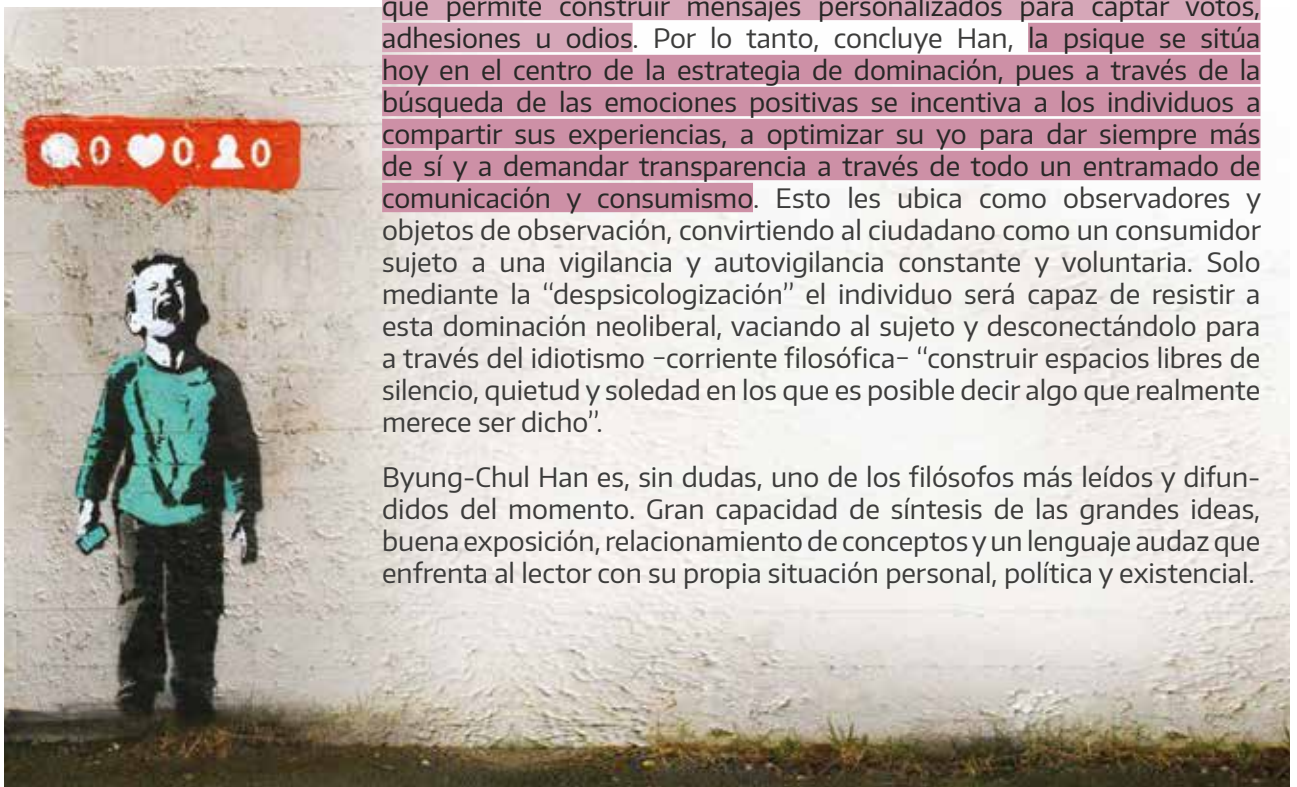
Esquema del panóptico de Bentham, realizado hacia finales del siglo XVIII.

El filósofo coreano resume el estado actual del capitalismo en la frase: “es la sociedad del “like” o el “me gusta” por las aprobaciones de las redes sociales y lejos de predominar el dolor y el miedo como forma de dominación, **lo que predomina en la sociedad actual es la positividad: la psicopolítica neoliberal es una política inteligente que busca agradar en lugar de someter**”. Por lo tanto, **la técnica de poder neoliberal maximiza el consumo, la abundancia y la positividad animando al sujeto a comunicar y consumir**. Solo así el individuo comparte su información sin necesidad de extraérsela a la fuerza.

Por eso, Han sostiene que **la mejor manera de someter al individuo es explotando sus emociones, haciendo de ellas medios de producción. Se venden significados emocionales que se vinculan a la libertad con el objetivo de generar inestabilidad e impulsividad en el proceso productivo**. Y explica: “la aceleración de la comunicación favorece su emocionalización, ya que la racionalidad es más lenta que la emocionalidad”. Es decir, se sobreestimula a los individuos buscando sus emociones positivas para que se animen a consumir y comunicar más rápido y más veces de manera incesante, puesto que las emociones con las que se vinculan a los productos son infinitas. Esa rapidez en la generación de datos e información es lo que el filósofo llama “segunda ilustración” y que consiste en convertir todo en algo commensurable y algorítmico. **La aparición del Big Data permite analizar la ingente cantidad de datos que se generan en Internet y produce entonces lo que Han llama el “totalitarismo digital”**. En él no solo todos están vigilados por todos, sino que incluso se fomenta la autovigilancia a través de las “tecnologías del yo”, con las que el individuo extrae datos sobre sí mismo –ritmo cardíaco, peso, sudoración...– para después compartirlos en la red.

En términos políticos, **el Big Data permite recopilar datos muy precisos sobre los individuos y con ellos se puede practicar el “microtargeting”, que permite construir mensajes personalizados para captar votos, adhesiones u odios**. Por lo tanto, concluye Han, **la psique se sitúa hoy en el centro de la estrategia de dominación, pues a través de la búsqueda de las emociones positivas se incentiva a los individuos a compartir sus experiencias, a optimizar su yo para dar siempre más de sí y a demandar transparencia a través de todo un entramado de comunicación y consumismo**. Esto les ubica como observadores y objetos de observación, convirtiendo al ciudadano como un consumidor sujeto a una vigilancia y autovigilancia constante y voluntaria. Solo mediante la “despsicologización” el individuo será capaz de resistir a esta dominación neoliberal, vaciando al sujeto y desconectándolo para a través del idiotismo –corriente filosófica– “construir espacios libres de silencio, quietud y soledad en los que es posible decir algo que realmente merece ser dicho”.

Byung-Chul Han es, sin dudas, uno de los filósofos más leídos y difundidos del momento. Gran capacidad de síntesis de las grandes ideas, buena exposición, relacionamiento de conceptos y un lenguaje audaz que enfrenta al lector con su propia situación personal, política y existencial.



La sociedad de likes, según el artista callejero británico Banksy.

3.2. Mark Fisher, el realismo capitalista y la depresión como síntoma político

Otro de los intelectuales que arremetieron con originalidad contra el capitalismo, fue el periodista cultural británico Mark Fisher. Su libro, ya clásico, *Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?* fue publicado en 2009 en Gran Bretaña y presenta con crudeza el gran dilema de la actualidad en las izquierdas de distintas tradiciones: **no hay respuesta sustentable desde la izquierda a la hegemonía del capitalismo post-fordista. Y lo que es peor, la falta de alternativa sumerge a los individuos en una depresión política e ideológica, en un sinsentido de la vida que hace aún más difícil llevar adelante un pensamiento y una acción contra-hegemónicos.**



Mark Fisher.

Neo marxista, crítico cultural, Doctor en filosofía, escritor, docente universitario y terciario británico, la mayor parte de su trabajo fue volcado en su blog K-Punk, dedicado a la teoría crítica cultural. Marginado de la vida académica, dilatando entre el periodismo, la docencia y la escritura bloguera, Fisher pagó cara su visión desencantada del mundo y la humanidad: sumergido en la depresión colectiva y personal, se suicidó en enero de 2017, a los 48 años.

En diálogo con autores como el lúcido teórico marxista estadounidense Fredric Jameson, el esloveno Slavoj Žižek, y el italiano Franco “Bifo” Berardi, el libro comienza con una frase lapidaria: **“existe una idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa”**. El concepto de realismo capitalista –que dialoga, obviamente con el concepto de “realismo socialista”– funciona como una barrera invisible que limita el pensamiento y la acción. En pocas palabras, **el realismo capitalista se resume en la idea predominante de que el capitalismo es el único sistema económico viable, y por lo tanto no puede haber una alternativa imaginable.** Fisher compara el realismo capitalista con una atmósfera generalizada que afecta a las áreas de la producción cultural, la actividad político-económica y el pensamiento general.

En tanto falta de alternativa, la idea de “realismo capitalista” cuenta con la posibilidad de lo post-político, ya que está montada sobre la idea de que la quietud impide cualquier tipo de transformación posible. Por lo tanto lo político es superado sencillamente por lo tecnocrático hacia el interior del propio sistema político y económico. Y sobre todo está basado en la naturalización del sistema capitalista. No es perfecto pero es el único que se adapta al egoísmo humano y a la naturaleza por lo tanto, ya no se trata de una construcción cultural sino de una inevitabilidad de tipo fatalista. Fisher clasifica el estado actual del realismo capitalista en el sistema neoliberal en los siguientes términos:

“Los únicos agentes que influyen poderosamente en políticos y responsables de educación son los intereses empresariales. Se ha vuelto demasiado fácil ignorar a los trabajadores y, en parte debido a esto, los trabajadores se sienten cada vez más indefensos e impotentes. El ataque concertado a los sindicatos por parte de grupos de interés neoliberales, junto con el paso de una organización Fordista a una organización post-fordista de la economía –el paso hacia la precarización, la producción just-in-time, la globalización– ha erosionado la base de poder de los sindicatos y por lo tanto la fuerza laboral.”

Esta forma de doblegar a la clase trabajadora y a las mayorías se produjo, según Fischer, en la década del ochenta con la emergencia de los gobiernos Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Y la incapacidad de la izquierda para elaborar un modelo económico alternativo en respuesta al auge del capitalismo neoliberal, creó un vacío que facilitó el nacimiento del realismo capitalista.



Margaret Thatcher y Ronald Reagan formaron una alianza personal y política que revitalizó el movimiento conservador en el mundo entero.

Pero hay algo particularmente interesante que plantea el autor: en los años ochenta, el neoliberalismo era una ideología optimista que ensalzaba las virtudes del sistema económico. En cambio, **el realismo capitalista como concepto es fundamentalmente "antiutópico", ya que no importan los efectos perniciosos o los daños colaterales. El capitalismo es malo, pero es el único medio de convivencia posible.** Si la característica principal del neoliberalismo podía ser el engaño o la hipocresía, en el caso del realismo capitalista, la estrella es el cinismo pesimista.

Según Fisher, **el realismo capitalista colonizó el pensamiento de tal manera que es imposible pensar la idea del anticapitalismo como oposición. Y esa falta de alternativas coherentes lleva a muchos movimientos anticapitalistas a dejar de apuntar al fin del capitalismo, y sí, en cambio, a tratar de impedir las consecuencias espantosas del sistema.** A este fenómeno, Fisher lo llamó "impotencia reflexiva".

En ese sentido, Fisher describe la situación de la nueva vida en el capitalismo tardío de forma apocalíptica como la hace Han: **el sujeto del capitalismo tardío es el consumidor-espectador. Ya no un agente y ni siquiera un público. Se trata de un sujeto con un yo exacerbado, encerrado en la esfera decadente de su inmanencia sensible, hiperestimulado e inter-pasivamente conectado con otras mónadas solipistas que, a través de la satisfacción hedonista automatizada de deseos prefabricados, retroalimenta al realismo capitalista en un círculo vicioso que parece a simple vista imposible de romper.**

Sin embargo, Fisher propone un punto de partida que tiene que ver justamente con desmontar la imagen que el realismo capitalista construye del funcionamiento del capitalismo tardío. **Encuentra una primera herramienta en la posibilidad de recuperar “lo real” para desarmar el entramado del “realismo capitalista”**. No se trata de denunciar la realidad que es deglutida por el cinismo del capitalismo tardío sino de lograr una competencia desde “lo real” con esa propia realidad. En este sentido, menciona tres espacios “reales”:

- a) la **crisis climática**, que pone en jaque la idea de expansión del capital
- b) la **salud mental**, acuciada por la depresión, el estrés y la bipolaridad
- c) la **burocracia**, como una de las fallas más palpables, y al mismo tiempo menos visibles, del capitalismo en su modalidad neoliberal. La promesa de una vida menos burocratizada, en contraste con el Estado omniabarcador del llamado socialismo real.

Pero una dimensión que aporta Fisher es la de reconocer que muchos de nuestros deseos están satisfechos en el capitalismo y no es negando esa satisfacción que se disputa legitimidad con el mismo sistema. Por esa razón, **la renovación de la izquierda debe reconstruirse sobre los deseos no alcanzados u obturados por el neoliberalismo**.



Mafalda, el personaje de historieta creado por Quino, le puso el nombre de Burocracia a su tortuga.

3.3. Un gramsciano contra el internacionalismo

En la actualidad, muchos los consideran el “infante terrible” de la filosofía política italiana. De formación hegeliana y marxista, con especial atención en el pensador italiano Antonio Gramsci, Diego Fusaro ha logrado esquivar las etiquetas tradicionales del pensamiento político contemporáneo. **Ni de derecha ni de izquierda: soberanista.**

Estudioso de los conceptos de nación, comunidad y democracia, Fusaro la emprende contra la globalización desde un neotradicionalismo alojado en los espacios a los que la homogeneización transnacionalizadora no ha llegado aún, como por ejemplo, la religión, la familia, o los espacios culturales no contaminados con la posmodernidad. A partir de allí, propone la recuperación del concepto de soberanía del Estado y de la Nación en materia económica y política frente al neoliberalismo y los mercados financieros. Fusaro es punzante: “no debemos caer en la “monocultura del mercado”.



Diego Fusaro.

Para evitar esa “monocultura”, Fusaro propone recuperar la idea de los nacionalismos quitándoles toda la fantasmagoría que tienen en la Europa del siglo XX. En su concepción, los nacionalismos ya no corren el riesgo de convertirse en formas modernas de fascismo o nazismo sino que son el último eslabón frente al verdadero peligro: las políticas despersonalizadoras y desidentitarias del neoliberalismo globalizador. Para evitar ese riesgo, Fusaro elige el concepto de “interés nacional”, como significante de apelación colectiva que permite unir “valores olvidados por la derecha e ideas abandonadas por la izquierda”.

Pero ¿cuáles son esos valores? Bueno, Fusaro encuentra posible relacionar las ideas de izquierda como el trabajo, la solidaridad de clase, los derechos sociales, con valores antes calificados como de derecha o burgueses, como la familia, la moral y la religión. De esa combinación podría enfrentarse a la clase dominante que él denomina “ultracapitalista”. Con astucia, Fusaro intenta reemplazar el concepto de “proletariado” marxista por el del “precarariado”, es decir, los precarizados por el neoliberalismo.

En su libro *El Contragolpe*, Fusaro escribe: **“Poco importa si desde la derecha dirán que somos comunistas y desde la izquierda dirán que somos fascistas, ese es el precio por pagar por quien tenga el coraje de proceder contracorriente, consciente de que lo viejo está muriendo y de que a lo nuevo le cuesta nacer”**.

Contradictorio, Fusaro defiende a la religión, a la familia, pero acusa al Papa Francisco de intentar “tercermundizar Europa”, con quien bien podría compartir su mirada política. En una entrevista de la editorial Nomos, el filósofo italiano explicó:

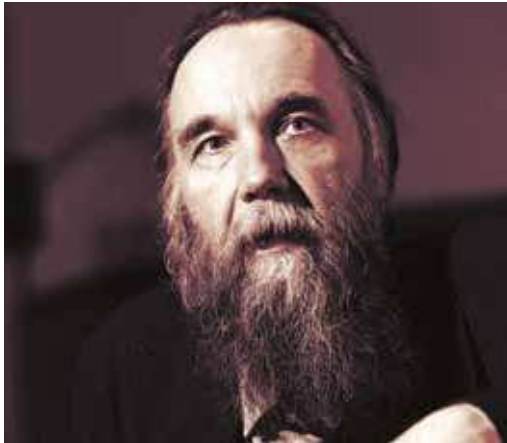
“Creo que la geografía de la política actual ha cambiado profundamente. Hoy hay una especie de totalitarismo liberal que nos permite ser liberales de derecha, liberales de izquierda, liberales de centro, siempre y cuando seamos liberales, siempre, y, por lo tanto, izquierda y derecha se convierten en dos formas diferentes de ser liberales o, precisamente, en liberalismo político y económico, en práctica libertaria en las costumbres y, por supuesto, en atlantista en la esfera geopolítica. Creo que hoy debemos replantearnos una recategorización de la realidad política según la dicotomía alto/bajo o la categoría élite/pueblo, que a veces se utiliza como sinónimo. Esto implica que si la élite, el Señor globalista, es precisamente cosmopolita, a favor de la apertura ilimitada de la libre circulación, el siervo, en cambio, debe luchar por la soberanía nacional-popular como base de la democracia de los derechos sociales. Hoy es preciso restablecer el vínculo entre el Estado nacional y la revolución socialista. Este es el punto fundamental.”

En otro pasaje de esa misma entrevista, Fusaro aclara su posición frente al nacionalismo:

“Debemos ir más allá del globalismo y del nacionalismo. Al fin y al cabo, el globalismo no es más que el nacionalismo estadounidense que se ha hecho mundo y, por lo tanto, es una forma de nacionalismo llevado a su máximo desarrollo. Creo que es necesario hacer valer, contra estos dos opuestos, un modelo de internacionalismo entre Estados soberanos solidarios, basados en la democracia, el socialismo y los derechos de las clases más débiles y, en consecuencia, una especie de soberanía internacionalista, democrática y socialista, alejada tanto del cosmopolitismo que destruye a las naciones, como del nacionalismo que es un egoísmo pensado a nivel de la propia nación individual (...) Los Estados nacionales soberanos, en la modernidad, no han sido solo los lugares del imperialismo, del nacionalismo y de las guerras, como repite el orden del discurso dominante, que quiere destruir a los Estados para imponer el primado del capital globalista, donde los Estados se convierten únicamente en los mayordomos del capital. Esta es la visión liberal del Estado. En realidad, **los Estados nacionales soberanos también han sido los lugares de las democracias y de las conquistas salariales de las clases débiles.** Y es por esta razón que hoy el capital quiere destruirlos, ciertamente no para evitar las guerras o el imperialismo que, de hecho, prosperan más que nunca en el marco posnacional. Hoy el Estado puede representar el único vector de una revolución opositora contra el capital mundialista, tal y como demuestran perfectamente los acontecimientos de los países bolivarianos, como Bolivia, Venezuela o Ecuador que, a pesar de sus límites estructurales, están creando formas de populismo soberanista, socialista, patriótico, antiglobalista e identitario.”

Sin embargo, parte del tradicionalismo de Fusaro lo coloca frente a las nuevas cuestiones sociales. Confrontador con los nuevos sujetos de lucha, sostiene:

“Los llamados ‘derechos civiles’ hoy en día son, en realidad, ni más ni menos, los derechos del ‘bourgeois’, que Marx había descrito en *La cuestión judía*. En otras palabras, **son los derechos del consumidor, como diríamos hoy, los derechos del individuo que quiere todos los derechos individuales que puede comprar concretamente.** Estoy pensando en los vientres de alquiler, por ejemplo, en la custodia de los niños según el coste del consumidor. Pues bien, hoy estamos asistiendo a un proceso mediante el cual el capital nos quita los derechos sociales, que son derechos vinculados al trabajo, a la vida comunitaria en la polis; anula estos derechos y, en cambio, aumenta los derechos del consumidor, siempre vinculados a un consumo que se lleva a cabo de manera individual, sin cuestionar nunca el orden de la producción y que, de hecho, terminan fortaleciendo el sistema capitalista en lugar de debilitarlo. Además, **crean una especie de microconflictualidad generalizada que actúa como un arma de distracción masiva y, también podríamos decir, como un arma de división masiva permanente.** Por un lado, distrae de la contradicción capitalista que ya ni siquiera se menciona, y por otro lado, por así decirlo, divide a las masas en homosexuales y heterosexuales, musulmanes y cristianos, veganos y carnívoros, fascistas y antifascistas, etcétera. Y mientras esto ocurre de manera natural, el capital deja que las personas salgan a la calle por el orgullo gay, por los animales y por todo, pero ¡qué no se atrevan a echarse a las calles para luchar contra la esclavitud de los salarios, contra la precariedad o contra la economía capitalista! De ser así, ahí está la represión, como sucedió en Francia con los chalecos amarillos.”



Aleksandr Dugin.

3.4. Dugin, o el hombre que vino del frío

En la línea de un neotradicionalismo, el filósofo ruso Aleksandr Dugin ha elaborado una nueva mirada geopolítica que recupera la vieja idea zarista de la Rusia imperial y del paneslavismo o eurasianismo, con mayor precisión. Este pensador, que muchos consideran un asesor directo del presidente de la federación Vladimir Putin, ha ideado lo que él llama la **“Cuarta Teoría Política”** y que supera, según él, las grandes ideologías del siglo XX, el liberalismo, el comunismo y el nacionalismo, y se posiciona en lo que denomina **una teoría del populismo integral para enfrentar el avance de la globalización o norteamericanización del mundo.**

Nacido en Moscú en 1962, bajo el signo de la URSS, fue un ensayista marginal en la propia Rusia hasta fines de los años noventa. Fue fundador del Partido Nacional Bolchevique junto a un personaje histriónico y muy particular llamado Limonov, retratado en una exquisita novela del francés Emmanuel Carrère, pero sin mucha suerte ni popularidad. Sin embargo, en 1997 publicó su primer éxito editorial: *La fundación de la Geopolítica. El futuro geopolítico de Rusia.*

Considerado como un ogro por el liberalismo occidental, **Dugin es acusado de intentar reinventar una nueva internacional nacionalista en pleno siglo XXI.** Pero no solo de ideas vive el hombre. También es acusado de ser muy agresivo en sus declaraciones políticas, incluso, dicen sus críticos, al extremo de celebrar las masacres perpetradas en Ucrania

Pero lo interesante de sus ideas es como intenta superar las expresiones políticas del siglo XX. Para Dugin, **la Cuarta Teoría Política no pretende la elaboración de una ideología férrea, cerrada, como lo serían las tres teorías políticas predominantes de la modernidad sino que se trata de elaborar una teoría abierta,** que pueda servir para la reflexión en torno a los elementos constitutivos de la modernidad y de la ideología liberal -y de las demás-; con la finalidad de suscitar nuevas aportaciones teóricas elaboradas a partir de distintas realidades socioculturales. Es decir, **se trata de una pluralidad de miradas que tienen como adversario ideológico el neoliberalismo.** Pero en el centro de esa pluralidad está la identidad colectiva o las identidades nacionales, es decir las presencias de distintos tipos de “ser” en el mundo. Y allí aparece el **concepto de identidad colectiva, entendida desde el prisma metafísico, pero a la vez también sociológico, étnico, cultural, histórico, religioso, lingüístico y emocional, que estaría encarnada a través de las categorías ‘pueblo’.**

Según Dugin, **es en la era posmoderna donde los ideales liberales buscan su expansión total y global, y no hay espacio para su cuestionamiento.** Más aún, en la época de la post-política, no cabría más que la política ‘natural’ y ‘verdadera’ del liberalismo. Se haría plena la aceptación de los dogmas del individualismo, de la idea de progreso y evolución continuos, del materialismo, de la creencia en la ciencia y en el desarrollo técnico.

En oposición a ese sujeto individual al que apela el neoliberalismo, Dugin ubica la concepción de **“pueblo” no como una población ni como un agregado de individuos, sino como algo integral, orgánico e indivisible -como una estructura de conciencia encarnada en el lenguaje, la cultura, y la onto-historia**. Así, *Pueblo* debe entenderse como *Dasein*³: no como una colección de gente, sino lo que convierte a la gente en gente de una cultura concreta, de un **pueblo** concreto, de un ciclo histórico particular. Un pueblo, e incluso la humanidad, sería el producto del amor entre personas, el amor entre generaciones, el amor entre los pueblos.

En este sentido, la Cuarta Teoría Política incluiría una visión de futuro multipolar, basado en dos principios: primero, el derrocamiento de la hegemonía mundial norteamericana y, segundo, la construcción de nuevas sociedades en función de la asunción de las tradiciones. Es decir, que para Dugin, **la forma de vencer al liberalismo viene de la mano del restablecimiento de los principios eternos de la tradición, entendida no como el conjunto de ideas del pasado, o como conservadurismo, sino como el regreso de los valores tradicionales (religión, familia, patria) frente a la cultura del liberalismo**.

Para Dugin, el sujeto político de su teoría es el *Dasein* (ser en el mundo) de Heidegger, la persona frente al individuo liberal y el nihilismo. Se trata del ser humano como ente establecido en una civilización: **“quienes existen son los múltiples seres-ahí que permiten los distintos ámbitos civilizatorios”**.

En función de estas formas de ser colectivas, Dugin divide el mundo en **cuatro zonas específicas**:

1. El **espacio americano**, liderado por Estados Unidos, y que posee dos subdivisiones: por un lado, EE.UU. y Canadá, y por otro, América del Sur (donde tiene en cuenta que si los países iberoamericanos intentan crear su propia zona geopolítica y se separan del control norteamericano, formarían un nuevo espacio independiente).
2. El **espacio euro-africano**, regido por la Unión Europea, con tres subdivisiones: la Unión Europea, la África negra y la zona árabe.
3. El **área eurasiática**, liderada por Rusia, subdividida por cuatro grandes zonas con centros regionales de poder: Rusia y los países de la CEI; Turquía (si opta por Eurasia), Irán, e India y Pakistán.
4. El **Pacífico**, cuyo centro de poder, bien podría ser China (potencia económica emergente) o Japón.

En este sentido, Dugin vuelve a hacer una segunda división planetaria en función de las civilizaciones con sus diferencias de “ser en el mundo”. Para el autor ruso, el mundo se divide entre la civilización del mar y la civilización de la tierra, es decir que la batalla de fondo es entre las zonas ligadas al comercio, a la mirada al exterior, al mercado, al capitalismo, a la expansión marítima, al progreso indefinido -en pocas palabras, a la modernización- y las sociedades tradicionales de “tierra adentro”, que mantendrían firmes sus propias identidades.

3. Dasein es un término que en alemán combina las palabras «ser» y «ahí», significando «existencia». El sentido literal de la palabra Da-sein es 'ser-ahí'. Que más bien sería el estar haciendo algo ahí como expresa el uso del gerundio en latín: ser en el mundo.

Lo interesante de Dugin es que es un pensador que ha mirado a nuestro país con mucha atención. Y dentro de este marco de análisis, **sitúa a la Argentina como un país posible de atender a su “ser en el mundo” interno, como sociedad tradicional, basado en el existencialismo de la Pampa.**

Por último, como gran admirador del Peronismo, Dugin plantea que Juan Domingo Perón es un “profeta ontológico”:

“Perón es genial. **Sólo Perón ha visto profundamente en su visión el problema más importante de la humanidad: el del ser.** Las ideas de Perón son tan universales, tan geniales, son tan parecidas a los sueños de los patriotas rusos que puedo ver mi identidad y mis valores reflejados en ellas. Es el ejemplo a seguir por todos los jefes de Estado. Es el único jefe de Estado que convocó un Congreso de Filosofía y que no sólo sabía escuchar a los filósofos, sino que también sabía hacer filosofía. La Comunidad Organizada es la respuesta filosófica sobre lo que es y debe ser la Argentina, una Argentina que es comunidad, o no es, y es comunidad en América del Sur, porque hay una identidad común en los pueblos americanos que aún se piensan como comunidad. El pensamiento de Perón es lo que viene a destruir los liberalismos de derecha y de izquierda, es decir la modernidad.”



Juan Domingo Perón.

4.

En busca de la amistad social: una mirada del papa Francisco

“No te olvides de los pobres”. Esa fue la frase que Claudio Hummes le susurró al oído, en un apretado abrazo, a Jorge Mario Bergoglio en el momento en que comenzaba a devenir en papa Francisco. Fue aquel histórico 13 de marzo de 2013 en el que, por primera vez en veinte siglos de cristianismo, un latinoamericano se convertía en papa. Estaban sentados uno al lado del otro en el colegio cardenalicio. Uno era cardenal emérito de Brasil; el otro, el cardenal primado de Argentina. Los dos pertenecían a ese viento del sur que sopla y sueña con generar aires de cambio en el Vaticano y en la Iglesia católica. Ambos se pusieron de pie al saber el resultado de la elección y se abrazaron. “No te olvides de los pobres”, le dijo al nuevo Papa. Y minutos después lo acompañó en el balcón de la Basílica de San Pietro, mientras el Cardenal Jean-Louis Tauran anunciaba, tras el esperado *Habemus Papam*, el nombre elegido: “Jorge Mario, cardenal de la Santa Iglesia, Bergoglio”. Seguramente, las palabras de Hummes se repitieron en la cabeza del argentino cuando tomó el nombre de Francisco para convertirse en el papa de las periferias y decirles a sus fieles desde esa balaustrada que sus hermanos obispos lo habían ido a buscar “al fin del mundo”.



Francisco saluda a la plaza de San Pedro tras ser elegido 266° Papa de la Iglesia Católica.

Y desde ese fin del mundo el papa Francisco comenzó a establecer su pensamiento renovador respecto de una institución que se había anquilosado con los últimos dos papados que duraron 35 años. Primero, en 2015, fue la encíclica «*Laudato si, mi Signore*» (Alabado seas, mi Señor) y recientemente «*Fratelli Tutti*» (Todos hermanos), las dos declaraciones vaticanas que definieron la mirada política y el pensamiento pastoral del Sumo Pontífice, o del Obispo de Roma, como le gusta que lo llamen.

El tema central de la *Laudato Si* es el cuidado de nuestra casa: de la familia, de la Tierra. Con una mirada eco-ambiental integral, el papa advierte que estamos maltratando y saqueando el planeta y denuncia que las principales víctimas son los abandonados del mundo. Por esa razón, invita a la “conversión ecológica” a individuos, familias, colectivos locales, nacionales y comunidad internacional; invita a escuchar esos gritos de los más necesitados y a cuidar los que llama “la casa común”.

Inspirado en un pensamiento pendular -o dialéctico-, el papa invita a conjugar los conocimientos científicos con la espiritualidad de la Biblia y la tradición judeocristiana, pero también con la idea de una ecología integral que dialogue con las dimensiones humanas y sociales, y las tensiones con la situación ambiental. Finalmente, convoca a trabajar mancomunadamente en los niveles educativos, espirituales, eclesiales, políticos y teológicos.

Crítico, Francisco denuncia al consumismo y al desarrollo económico y tecnológico irresponsable de las consecuencias que ese sistema ha tenido sobre la humanidad -lo que él llama la **“política y la cultura del descarte”**- y plantea una serie de problemáticas como el clima, la contaminación, la cuestión del agua, la pérdida de la biodiversidad, el deterioro de la calidad de vida humana, la decadencia social y la desigualdad. Preocupado por la globalización del paradigma tecnológico, **propone el desarrollo de una ecología integral como nuevo paradigma de justicia, una ecología que “incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea”**. En pocas palabras, la gran novedad del pensamiento del papa Francisco es que considera indivisible la calidad de vida de los seres humanos con el medio ambiente y por lo tanto, las preocupaciones y las soluciones deben ser integrales. Y es en ese sentido que considera que **la ecología debe ser ambiental, económica y sociocultural**.

Los aportes que hace Francisco, entonces, están dirigidos a un cambio de estilo de vida, a una apuesta por una educación para la alianza entre la humanidad y el ambiente y, finalmente, a una conversión ecológica en el marco de la fe cristiana.



Mural de protesta en La Rioja por el proyecto Famatina.

4.1. Fratelli Tutti

El papa Francisco firmó la segunda encíclica política en el Convento de San Francisco de Asís el 3 de octubre de 2019, junto a la tumba del santo de Asís. «Fratelli Tutti» (Hermanos todos) es la respuesta que ofrece el papa **para construir “un mundo más justo y fraterno en sus relaciones cotidianas, en la vida social, en la política y en las instituciones”**.



Sobre la tumba de San Francisco el Papa firma “Fratelli tutti”.

La encíclica, dirigida a católicos y no católicos, contiene la **propuesta de una nueva sociedad mundial basada en la fraternidad y amistad social**. Por eso mismo aclara que “si bien la escribí desde mis convicciones cristianas” está dirigida a todas las personas de buena voluntad. Francisco no habla aquí del reino de los cielos. **Habla en todo momento de las injusticias del mundo y de la necesidad de construir una comunidad mundial basada en la solidaridad y fraternidad.**

Se trata de un texto de 120 páginas, dividido en ocho capítulos. En el primer capítulo, el papa reflexiona sobre “las sombras de un mundo cerrado”, es decir, sobre la cerrazón de los países en este momento del mundo: el egoísmo nacionalista, el peligro de desmembramiento de la Unión Europea, la xenofobia, combinado con la apertura a los intereses extranjeros o a la libertad de los poderes económicos para invertir sin trabas ni complicaciones en todos los países. Lúcido y categórico, el papa describe:

en el mundo de hoy persisten numerosas formas de injusticia, nutridas por visiones antropológicas reductivas y por un modelo económico basado en las ganancias, que no duda en explotar, descartar e incluso matar al hombre. Mientras una parte de la humanidad vive en opulencia, otra parte ve su propia dignidad desconocida, despreciada o pisoteada y sus derechos fundamentales ignorados o violados.

Aldo Duzdevich, autor del libro *Salvados por Francisco* explica que hay dos temas centrales en la encíclica: **“el primero es una fuerte reivindicación de la política como mecanismo transformador de la realidad y el segundo es la reproposición de la función social de la propiedad”**. Respecto del primer punto, Francisco es claro y contundente:

Para hacer posible el desarrollo de una comunidad mundial, capaz de realizar la fraternidad a partir de pueblos y naciones que vivan la amistad social, hace falta la mejor política puesta al servicio del verdadero bien común. (...) Para muchos la política hoy es una mala palabra, y no se puede ignorar que detrás de este hecho están a menudo los errores, la corrupción, la ineficiencia de algunos políticos. A esto se añaden las estrategias que buscan debilitarla, reemplazarla por la economía o dominarla con alguna ideología. Pero, **¿puede funcionar el mundo sin política? ¿Puede haber un camino eficaz hacia la fraternidad universal y la paz social sin una buena política?** (...) Porque un individuo puede ayudar a una persona necesitada, pero cuando se une a otros para generar procesos sociales de fraternidad y de justicia para todos, entra en el campo de la más amplia caridad, la **caridad política**. Se trata de avanzar hacia un orden social y político cuya alma sea la caridad social. Una vez más, **convoco a rehabilitar la política, que es una altísima vocación, es una de las formas más preciosas de la caridad, porque busca el bien común.**



“En la nueva Argentina, los únicos privilegiados son los niños”
- Evita.

Respecto de la función social de la propiedad, Francisco escribe:

“En los primeros siglos de la fe cristiana, varios sabios desarrollaron un sentido universal en su reflexión sobre el destino común de los bienes creados. Esto llevaba a pensar que si alguien no tiene lo suficiente para vivir con dignidad se debe a que otro se lo está quedando. (...) En esta línea recuerdo que la tradición cristiana nunca reconoció como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada y subrayó la función social de cualquier forma de propiedad privada. (...) **El principio del uso común de los bienes creados para todos es el «primer principio de todo el ordenamiento ético-social», es un derecho natural, originario y prioritario.** (...) El derecho a la propiedad privada sólo puede ser considerado como un derecho natural secundario y derivado del principio del destino universal de los bienes creados, y esto tiene consecuencias muy concretas que deben reflejarse en el funcionamiento de la sociedad. Pero sucede con frecuencia que los derechos secundarios se superponen a los prioritarios y originarios, dejándolos sin relevancia práctica.”

Finalmente, el papa asegura que **“el derecho de algunos a la libertad de empresa o de mercado no puede estar por encima de los derechos de los pueblos, ni de la dignidad de los pobres, ni tampoco del respeto al medio ambiente, puesto que quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos”**.

Además de estos dos grandes puntos -neo revolucionarios en cierto sentido-, el papa escribió su encíclica con la actualidad delante de sus ojos. En el primer capítulo analiza el estado de situación de las integraciones del mundo: al inicio de este siglo

“...tomó fuerza el anhelo de una integración latinoamericana y comenzaron a darse algunos pasos. En otros países y regiones hubo intentos de pacificación y acercamientos que lograron frutos y otros que parecían promisorios. Pero la historia da muestras de estar volviendo atrás. Se encienden conflictos anacrónicos que se consideraban superados, resurgen nacionalismos cerrados, exasperados, resentidos y agresivos (...) **en varios países una idea de la unidad del pueblo y de la nación, penetrada por diversas ideologías, crea nuevas formas de egoísmo y de pérdida del sentido social enmascaradas bajo una supuesta defensa de los intereses nacionales.**”

Y hacia el final del capítulo describe como los principales males de nuestro tiempo: el desempleo, el racismo, la pobreza; la desigualdad de derechos y sus aberraciones, como la esclavitud, la trata, las mujeres y el tráfico de órganos.

La encíclica de Francisco propone, como modelo para combatir estos males, el ejemplo de la parábola del buen samaritano en la que **“todos estamos llamados a estar cerca del otro, superando prejuicios, intereses personales, barreras históricas o culturales”**. Así, reitera la idea de que los derechos no tienen fronteras y por tanto...*nadie puede quedar excluido, no importa dónde haya nacido, y menos a causa de los privilegios que otros poseen porque nacieron en lugares con mayores posibilidades (...)* Los límites y las fronteras de los Estados no pueden impedir que esto se cumpla. Así como es inaceptable que alguien tenga menos derechos por ser mujer, es igualmente inaceptable que el lugar de nacimiento o de residencia ya de por sí determine menores posibilidades de vida digna y de desarrollo.

Por eso, una parte importante de la encíclica está dedicada a los migrantes:

Tanto desde algunos regímenes políticos populistas como desde planteamientos económicos liberales, se sostiene que hay que evitar a toda costa la llegada de personas migrantes. Al mismo tiempo se argumenta que conviene limitar la ayuda a los países pobres. No se advierte que, detrás de estas afirmaciones abstractas difíciles de sostener, hay muchas vidas que se desgarran.



**Familia de inmigrantes,
Buenos Aires 1905.**

Fuente: Archivo General de la Nación.

Para contrarrestar estos males, Francisco propone una batería de políticas públicas como **aumentar y simplificar la concesión de visados; abrir corredores humanitarios; garantizar la vivienda, la seguridad y los servicios esenciales; ofrecer oportunidades de trabajo y formación; fomentar la reunificación familiar; proteger a los menores; garantizar la libertad religiosa y promover la inclusión social.**

Otro punto fundamental de la encíclica es el momento pendular y dialéctico entre el neoliberalismo y el populismo:

El mercado solo no resuelve todo, aunque otra vez nos quieran hacer creer este dogma de fe neoliberal. Se trata de un pensamiento pobre, repetitivo, que propone siempre las mismas recetas frente a cualquier desafío que se presente (...) Es necesario, entonces, **volver a llevar la dignidad humana al centro y que sobre ese pilar se construyan las estructuras sociales alternativas que necesitamos.**

Pero en su búsqueda de equilibrio, Francisco retoma una interesante discusión sobre lo popular y lo populista:

Hay líderes populares capaces de interpretar el sentir de un pueblo, su dinámica cultural y las grandes tendencias de una sociedad. Pero que a veces deriva en insano populismo cuando se convierte en la habilidad de alguien para cautivar en orden a instrumentalizar políticamente la cultura del pueblo, con cualquier signo ideológico, al servicio de su proyecto personal y de su perpetuación en el poder. Otras veces se busca sumar popularidad exacerbando las inclinaciones más bajas y egoístas de algunos sectores de la población. Esto se agrava cuando se convierte, con formas groseras o sutiles, en un avasallamiento de las instituciones y de la legalidad.

La clave, según el Papa, se encuentra en el camino de lo popular, es decir, la identidad entre un pueblo y su líder, pero sin los desvíos de autoritarismo que pueden generar los excesos de personalismos.

Bordando toda la encíclica con la parábola del buen samaritano, Francisco sostiene que esa parábola es un llamado:

siempre nuevo de Jesús que nos invita a que resurja nuestra vocación de ciudadanos del propio país y del mundo entero, constructores de un nuevo vínculo social. Nos revela una característica esencial del ser humano, tantas veces olvidada: hemos sido hechos para la plenitud que sólo se alcanza en el amor. **Todos tenemos responsabilidad sobre el herido. No tenemos que esperar todo de los que nos gobiernan, sería infantil. Gozamos de un espacio de corresponsabilidad capaz de iniciar y generar nuevos procesos y transformaciones.** Debemos obrar como buenos samaritanos que cargan sobre sí el dolor de los fracasos, en vez de acentuar odios y resentimientos.

En síntesis, pararse en el lugar del buen samaritano significa no ser indiferentes al dolor de cualquiera. Sentir a la humanidad como una dimensión fraternal, como diría San Francisco de Asís, *todos hermanos y hermanas*. La fraternidad es posible, asegura el papa: "hay un reconocimiento básico, esencial para caminar hacia la amistad social y la fraternidad universal: percibir cuánto vale un ser humano, cuánto vale una persona, siempre y en cualquier circunstancia". Según Francisco, **para la acción política no hay mejor ejemplo que la conducta de ese buen samaritano. Todo se reduce a esa parábola. A pensar quién es el herido y cómo se hace para sanar esa herida. Urbi et Orbi**⁴.

⁴. Expresión latina que significa 'a la ciudad y al mundo' o 'a todo el mundo'; se aplica a la bendición papal para indicar que se hace extensiva al mundo entero, así como al hecho de contar las cosas o de proclamar algo a los cuatro vientos, de manera que todo el mundo se entere.

Nuevos debates e ideas

para pensar el futuro



INCaPminterior

Seguinos para
estar al tanto sobre
cursos y capacitaciones

Leandro N. Alem N° 168, 5to Piso CABA [CP C1003AAP]
Tel.: 011 - 4346-1545 | incap.institucional@mininterior.gob.ar