

The book cover features a background of a honeycomb pattern in shades of orange and red. Several black and white illustrations of bees are scattered across the cover. In the center, there is a white rectangular area containing the title and author information. Below the title, there is a red horizontal line. At the bottom right, there is a red curved shape containing the publisher's logo and name.

Juan Jorge Barbero

**De los municipios a la
unidad latinoamericana**

Apuntes sobre Silvio Frondizi y José Aricó



Nido de Vacas
EDICIONES

Juan Jorge Barbero

De los municipios a la unidad latinoamericana

Silvio Frondizi y José Aricó fueron, para Juan Jorge Barbero, los intelectuales políticos más destacados que ha dado el pensamiento crítico en la Argentina contemporánea. En sus legados encuentra un *punto de convergencia* de gran potencial científico y político: la enfatización simultánea del municipio (territorio propicio para el desarrollo de versiones profundas de la soberanía popular) y de la unidad latinoamericana (un escenario más amplio para la edificación de una nueva nacionalidad, de una “civilización latinoamericana”, en el marco de una historia mundial). Las traducciones de los investigadores más sobresalientes del gramscismo italiano actual, junto al estudio de la obra de Silvio Frondizi, le han permitido al autor abordar aquí cruces y encrucijadas tanto del pensamiento político como de la acción política, desarrollando ejes analíticos consonantes

con experiencias prácticas que hoy se despliegan en América Latina.

Como sostiene el filósofo Raúl Burgos en el prólogo, “al recuperar y articular estas tramas proyectuales elaboradas por Frondizi y Aricó, este texto incita a una lectura nueva, desprejuiciada, atenta al contenido notablemente actual de los proyectos de estos intelectuales argentinos estratégicos para la renovación de la experiencia política de la izquierda y de los pueblos de nuestra Abya Yala”.

En este volumen se recuperan, además, dos textos de Silvio Frondizi, ambos vinculados al núcleo de la tesis que aquí expone Barbero: un fragmento de su libro *El Estado moderno*, titulado “La crisis económica”, y la reproducción de una clase impartida en la universidad, a principios de la década de 1960, dedicada al pensamiento de Jean-Jacques Rousseau y su proyección histórica.

FI
LO
SO
QUÉ

Jornadas
de circulación
y producción
filosófica



Nido de Vacas
EDICIONES



INTRODUCCIÓN

Desde el ya lejano año 1994, durante el despliegue que hasta el presente han tenido nuestras lecturas en asuntos de teoría social en la Argentina contemporánea, se nos ha ido develando lo que podríamos llamar un *punto de convergencia* entre diferentes momentos del legado intelectual y político de los argentinos Silvio Frondizi (1907–1974) y José María “Pancho” Aricó (1931–1991). Dicho *punto de convergencia*, que se manifiesta a medida que ambos estudiosos intentan producir cambios matriciales en la cultura democrática/socialista y en las condiciones históricas de la Argentina y de la América Latina de su tiempo, está compuesto por un puñado de planteamientos y replanteamientos tendiente a la activación del potencial dormido de la soberanía popular. Al interior de estos planteamientos/replanteamientos, el territorio municipal es señalado como ámbito estratégico de despegue de dicha activación: Frondizi y Aricó ven en el escenario ofrecido por las municipalidades el espacio más inmediato de construcción de hegemonía popular, la instancia desde la cual dar el primer y esencial impulso a una vida democrática centrada en el *desarrollo integral de la personalidad humana*.

El núcleo de la cultura democrática que Frondizi y Aricó promueven, cultura que regida por la perspectiva del *desarrollo integral de la personalidad humana* entra en contradicción con la lógica del capitalismo, debería incorporarse a un proceso histórico que para ambos ha adquirido las dimensiones de una *historia mundial* y que es atravesado por la «crisis del Estado moderno» (Frondizi) o «crisis del Estado-nación» (Aricó). Al calor de esta realidad, es un escenario de «unidad latinoamericana» (Frondizi) o de «unificación política de América Latina» (Aricó) el que conformaría el marco adecuado/imprescindible a través del cual los sectores y fuerzas populares del subcontinente, dando cuerpo y alas a las potencialidades de una «civilización latinoamericana» (Aricó), podrían concretar intervenciones significativas en la historia del mundo, generando horizontes nuevos de estructuración de la sociedad, en la economía, en la política, en la cultura.

Una de las más importantes fuentes de inspiración para la realización de este trabajo ha sido el libro de José Aricó *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*¹, principalmente las páginas en las cuales son abordadas la temática del federalismo, a través de la recuperación del intelectual argentino Amaro Villanueva (un ensayista «excepcionalmente perceptivo de los fenómenos del mundo popular subalterno») [pp. 183–5], y la de los actores políticos, económicos y culturales más influyentes en la construcción de las sociedades latinoamericanas [pp. 90–3]. Ante la «lógica centralizadora» dominante en «la evolución del capitalismo argentino», al interior de la cual las «economías regionales» son devastadas y «los rasgos del federalismo» se anulan, es importante recoger el aporte de Amaro Villanueva. Este intelectual intenta generar condiciones para «una solución de masa del problema del federalismo», y Aricó lo recupera de cara a afrontar «la inaceptable pérdida de sensibilidad del espíritu público» respecto a «los problemas fundamentales» del país. En la década de 1980, ya en plena reestructuración

¹ Aricó, José, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988.

democrática, nadie parece admitir genuinamente que «el problema del federalismo no es un problema en sí, [...] despegado de todas las cuestiones argentinas generales», sino la cuestión quemante que palpita «en el fondo de todos los demás problemas». En Aricó «no es un puro resultado del azar» que la cultura argentina haya arrojado «al desván de los trastos viejos» todo un «filón de pensamiento» que hacía del «federalismo efectivo» la clave de acceso a una «República verdaderamente democrática» [pp. 183–5]. En este sentido, apoyándose en argumentos que Alain Touraine expone en su libro *Las sociedades dependientes. Ensayos sobre América Latina*, Aricó sostiene que «el capital extranjero y el Estado» han sido los «personajes principales de la vida social y política latinoamericana desde sus orígenes hasta épocas recientes» [pp. 91–3]. Haciendo evidente este dato la «incapacidad de autoconstitución» que en la larga duración del proceso histórico «la sociedad» ha mostrado, destaca que, en la década de 1980, la reestructuración de la cultura democrática deberá producir una auténtica mutación de esta corriente de desarrollo histórico subcontinental, dotando a la sociedad de importantes mecanismos de autoconstitución, hasta colocarla en planos determinantes de construcción histórica general. Dispuesto a absorber toda la creatividad manifestada por Antonio Gramsci en la nota 150 del *Cuaderno 1* de los *Cuadernos de la cárcel*, para Aricó la reestructuración democrática latinoamericana tendrá que abandonar aquellos comportamientos que, ejerciendo un claro dominio sobre la marcha de la realidad política, pusieron al Estado «como un absoluto», es decir, portaron una concepción del Estado «como una cosa en sí, como un absoluto racional». De este modo, si se dejan atrás comportamientos políticos de tan honda incidencia histórica, la reestructuración democrática se pondrá en condiciones de modificar la lógica heredada del «proceso de formación» de los Estados nacionales en el amplio contexto latinoamericano, afectando incluso, como no podría ser de otra manera, el tipo de «función», decisivo por cierto, que los intelectuales cumplieron en dicho proceso [pp. 96–7].

Conocer el legado intelectual del chileno Francisco Bilbao (1823–1865), producido a mediados del siglo XIX, ha tenido un valor excepcional en nuestra tarea general de estudios, fundamentalmente el texto titulado *La ley de la historia*², leído por Bilbao en nuestro país, en noviembre de 1858, «al abrir sus sesiones el Liceo Argentino de Buenos Aires». Afirmamos, junto a Bilbao, que la ley de la historia «es la conquista de la libertad, en la conciencia, en los hechos y en la universalidad de los hombres». Creemos que «el bien y el mal de la historia depende ahora no del curso pasivo de los tiempos, sino de los esfuerzos del hombre», oponiéndonos así a que los pueblos se convezan de que «todo camina en virtud de una ley inexorable, independiente de la voluntad», y hagan «abdicar al soberano», ya que sostenemos, también junto a Bilbao, que el soberano «no sólo debe imperar en el foro, sino en el movimiento de los tiempos» [pp. 157–8]. De las líneas planteadas por Bilbao a modo de «epílogo», en las cuales presenta «algunos de los caracteres» de dicha ley con el objeto de «conocer nuestro deber como Americanos y como hombres», extraemos un fragmento que desempeñó un papel medular cuando nos volcamos a profundizar la conexión entre las dimensiones «municipal» y de «unidad latinoamericana» en los

² Bilbao, Francisco, “La ley de la historia”, en *Obras completas de Francisco Bilbao*, edición hecha por Manuel Bilbao, tomo I, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866, pp. 137 a 168.

escritos de Frondizi y Aricó: nos proponemos, entonces, dando la mano «a los siervos de la miseria, a los esclavos de las pasiones y a las víctimas del egoísmo humano» y fundiendo en un único haz de luz «los resplandores de belleza del alma de las razas y de los tiempos», contribuir con este trabajo a que

reunamos en el ciudadano la unidad indivisible de sus funciones, como súbdito y soberano, como legislador y juez, como soldado y sacerdote. Completemos al hombre mutilado, con el gobierno directo; a los pueblos con su soberanía; a la América con su federación. [pp. 166–7]

APUNTES PARA UN EJERCICIO DE VINCULACIÓN ENTRE FRONDIZI/ARICÓ Y GRAMSCI/BOURDIEU

En la evolución de nuestro argumento consideramos conveniente establecer un vínculo fuerte, de operatividad permanente, entre el *punto de convergencia* de Silvio Frondizi y José Aricó que aquí subrayamos (que, como ya vimos, gira en torno a la combinación de las cuestiones del municipio y la unificación política de América Latina) y determinados tramos de los legados del italiano Antonio Gramsci y el francés Pierre Bourdieu, legados que pasaron a integrar el núcleo del pensamiento social en la segunda mitad del siglo XX.

En lo atinente a Gramsci, el *punto de convergencia* entre Frondizi y Aricó puede verse notablemente enriquecido si es puesto en conexión con ciertos tramos de los *Cuadernos de la cárcel*, especialmente con la nota 4 del *Cuaderno 15*³, en donde Gramsci —bajo el significativo título de «Maquiavelo. Elementos de política», buscando situarse en el núcleo mismo de «toda la ciencia y el arte política»— enfatiza que «no hay más remedio que decir que los primeros en ser olvidados son precisamente los primeros elementos, las cosas más elementales». Si, «repitiéndose infinitas veces», estos olvidados *primeros elementos* se convirtieron para Gramsci en «los pilares de la política y de cualquier acción colectiva», ¿de qué tipo de relaciones sociales están compuestos?:

Primer elemento es que existen realmente gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos. Toda la ciencia y el arte política se basan en este hecho primordial, irreductible (bajo determinadas condiciones generales). Los orígenes de este hecho son un problema en sí mismo, que en sí mismo deberá ser estudiado (por lo menos podrá y deberá estudiarse cómo atenuar y hacer desaparecer el hecho, cambiando determinadas condiciones identificables como actuantes en este sentido), pero permanece el hecho de que existen dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados. Dada la permanencia de este hecho, habrá que ver cómo se puede dirigir del modo más eficaz (dados ciertos fines) y, por lo tanto, cómo preparar del mejor modo a los dirigentes (y en esto consiste más precisamente la primera

³ Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, traducción de Ana María Palos, revisada por José Luis González, tomo 5, México, Ed. Era, 1999, p. 175.

sección de la ciencia y arte política) y cómo, por otra parte, se conocen las líneas de menor resistencia o racionales para obtener la obediencia de los dirigidos y gobernados.

En la formación de los dirigentes es fundamental la siguiente premisa: ¿se quiere que existan siempre gobernados y gobernantes, o bien se quieren generar las condiciones para que la necesidad de existencia de esta división desaparezca?, es decir, ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que esta división es sólo un hecho histórico, que responde a la existencia de determinadas condiciones? [p. 175].

Sería importante que esta nota del *Cuaderno 15*, escrita en febrero de 1933, pueda ponerse en conexión fluida con los tramos conclusivos de notas redactadas un poco antes: las notas 81 y 162 del *Cuaderno 6*⁴, escritas en marzo y noviembre de 1931 respectivamente, y la 55 del *Cuaderno 8*, escrita en marzo de 1932 [p. 245]. En el *Cuaderno 6*, al que los estudiosos gramscianos llaman *el cuaderno del Estado*, mediante un breve ejercicio de historización de la clásica cuestión de la «división de poderes» y resaltando la «importancia esencial» que ella tiene en el tejido constitutivo del «liberalismo político y económico», Gramsci se detiene a subrayar que «la fuente de la debilidad del liberalismo» no es otra que «la burocracia»; vale decir, ese fenómeno de «cristalización del personal dirigente que ejerce el poder coercitivo y que, en cierto punto, se convierte en casta». En este momento del análisis gramsciano el tema de la «elegibilidad de todos los cargos» es colocado en el centro de la escena (tipo de «reivindicación popular que es liberalismo extremo y, al mismo tiempo, su disolución»), derivando todo ello en la vitalización del «principio de la Constituyente permanente» y en la afirmación, casi a modo de recordatorio, de que «en las Repúblicas la elección del jefe de Estado da una satisfacción ilusoria a esta reivindicación popular elemental» [p. 67].

Asimismo, las reflexiones sobre la relación entre «*self-government* y *burocracia*» conducen a Gramsci, en el *Cuaderno 8*, a abordar directamente la temática de la «práctica político-administrativa» del «autogobierno»: considerando que el desarrollo del autogobierno «presupone condiciones bien determinadas», puede comprenderse que en el contexto europeo el desarrollo de su lógica se haya dado «sólo en Inglaterra». Ya que, según Gramsci, «cada forma de sociedad tiene su planteamiento o solución para el problema de la burocracia y una no puede ser igual a otra», esta complejidad que impone la realidad conduce a un «cambio de significado del autogobierno en países no anglosajones», en los cuales la «lucha contra el centralismo de la alta burocracia gobernante» implique la formación de «instituciones confiadas a una burocracia controlada inmediatamente desde abajo»: si la burocracia se presenta en los términos de una «necesidad», ella deberá ser «una burocracia honrada y desinteresada», opuesta siempre a organigramas y mecánicas de funcionamiento que permitan eludir el «control del sistema representativo» [pp. 245–6].

Problemas como los que aquí se presentan, a los que hay que añadir la pregunta

⁴ Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, op. cit., tomo 3, México, Ed. Era, 1984, pp. 66 y 115.

por el «individualismo» como pauta de comportamiento en el pueblo italiano [pp. 115–6], tienen para Gramsci «orígenes lejanos» y son cuestiones de fondo, de verdadero alcance «histórico-político». Considerando entonces la complejidad de su naturaleza, «semejante situación» no podrá superarse con «los métodos del centralismo estatal», es decir, a través de «una acción» que, de manera «resuelta y enérgica», surja «desde arriba», mostrando como tendencia «nivelar la vida según un tipo nacional» [p. 116], sino que deberá implementarse el

método de la libertad, pero no entendido en sentido “liberal”: la nueva construcción no puede más que surgir desde abajo, en cuanto que todo un estrato nacional, el más bajo económica y culturalmente, participe en un hecho histórico radical que afecte a toda la vida del pueblo y ponga a cada uno, brutalmente, frente a sus propias responsabilidades inderogables.

El error histórico de la clase dirigente ha sido el de haber impedido sistemáticamente que semejante fenómeno se produjera en el período del Risorgimento y el de haber convertido en razón de ser de su continuidad histórica al mantenimiento de tal situación cristalizada, desde el Risorgimento en adelante. [pp. 116–7].

Nos importa mucho este impulso gramsciano a la implementación del «método de la libertad» (a esa «nueva construcción» eminentemente popular, que en la dinámica nacional «no puede más que surgir desde abajo»), pero es en los *dos olvidos* marcados por Gramsci en la trama del *Cuaderno 15* donde ahora queremos detenernos, ambos planteados prácticamente en el mismo momento, durante el mes de febrero de 1933. En primer lugar, el olvido del «hecho primordial» de la «división del género humano» entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos⁵. En segundo lugar, expuesto en la nota 5, titulada «Pasado y presente. La crisis», el olvido de esos «hechos simples» que para Gramsci son «las contradicciones fundamentales de la sociedad actual» [pp. 178–9]. En torno a este segundo olvido, Gramsci selecciona la siguiente contradicción:

que mientras la vida económica tiene como premisa necesaria el internacionalismo, o mejor el cosmopolitismo, la vida estatal se ha desarrollado cada vez más en el sentido del ‘nacionalismo’, del ‘bastarse a sí mismo’, etcétera. [p. 179]

Si la realidad de la división del género humano entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos, invita a crear condiciones para que dicha división pueda superarse, la realidad de la contradicción entre el «cosmopolitismo» de la economía y el «‘nacionalismo’» de la política (al interior de la cual es preciso asimilar, de una vez por todas, el hecho de que «el mundo es una unidad, se quiera o no se quiera») impone para Gramsci reconocer, con palabras por él mismo escritas un año antes, en la nota 36 del Cuaderno 13, que el «trabajo continuo para extraer el elemento ‘internacional’ y ‘unitario’ en la realidad nacional y localista es en realidad una acción política concreta, la única actividad productiva de progreso histórico» [p. 78].

⁵ Gramsci, Antonio *Cuadernos de la cárcel*, op. cit., tomo 5, p. 175.

Los comentarios de Gramsci a la entrevista de Stalin con la primera delegación obrera norteamericana, volcados en la nota 68 del Cuaderno 14 [p. 156], brindan más elementos para vincular la noción de «progreso histórico» con la identificación y el desarrollo del «elemento 'internacional' y 'unitario' en la realidad nacional y localista», incluyendo este vínculo entre los «puntos esenciales de ciencia y arte política».

El punto que me parece debe desarrollarse es éste: cómo, según la filosofía de la praxis (en su manifestación política), tanto en la formulación de su fundador como especialmente en la precisión de su más reciente teórico, la situación internacional debe ser considerada en su aspecto nacional. Realmente la relación 'nacional' es el resultado de una combinación 'original' única (en cierto sentido) que en esta originalidad y unicidad debe ser comprendida y concebida si se quiere dominarla y dirigirla. Ciertamente el desarrollo va hacia el internacionalismo, pero el punto de partida es 'nacional' y de este punto de partida es que hay que iniciar el movimiento. Pero la perspectiva es internacional y no puede ser de otra manera. Por tanto, hay que estudiar exactamente la combinación de fuerzas nacionales que la clase internacional deberá dirigir y desarrollar según las perspectivas y las directivas internacionales. [...] Una clase de carácter internacional, en cuanto que guía a estratos sociales estrictamente nacionales (intelectuales) e incluso a menudo menos aún que nacionales, particularistas y municipalistas (los campesinos), debe 'nacionalizarse', en cierto sentido, y este sentido no es por lo demás muy estricto, porque antes de que se generen las condiciones de una economía según un plan mundial, es necesario atravesar fases múltiples en las que las combinaciones regionales (de grupos de naciones) pueden ser varias. Por otra parte, no hay que olvidar nunca que el desarrollo histórico sigue las leyes de la necesidad hasta que la iniciativa no pasa netamente al lado de las fuerzas que tienden a la construcción según un plan, de pacífica y solidaria división del trabajo. [p. 156]

En lo atinente a Bourdieu, creemos que el *punto de convergencia* de Frondizi y Aricó podría enriquecerse con el momento en que el sociólogo francés se remite a determinadas páginas de *Lecciones de sociología*, libro de su coterráneo Émile Durkheim. Esto ocurre en el artículo "El misterio del ministerio: de las voluntades particulares a la 'voluntad general'"⁶, con el que Bourdieu busca alimentar procesos de *producción social de la política democrática*. Nos parece importante mostrar el fragmento de las *Lecciones* durkheimianas al que Bourdieu recurre, fragmento que es parte del trascendente tratamiento que a lo largo de su trayectoria Durkheim hace del tema de las corporaciones. Tememos que la cita resulte demasiado extensa para la ocasión (ya que nos atrevemos a agregar líneas que Bourdieu no recoge en su artículo), pero nos parece conveniente exponer el razonamiento completo que motivó uno de los diálogos ineludibles que desde la sociología contemporánea se ha entablado con la herencia de la sociología clásica:

⁶ Bourdieu, Pierre, "El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la 'voluntad general'", en Wacquant, Loïc (coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, traducción de Ángela Ackermann, Rafael Llavori y Joaquín Rodríguez, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 71.

El único medio de hacer con los individuos algo distinto de ellos mismos, es ponerlos en contacto y agruparlos de una forma duradera. Los únicos sentimientos superiores a los sentimientos individuales son los que resultan de las acciones y reacciones que se intercambian entre los individuos asociados. Apliquemos la idea a la organización política. Si los individuos aportan, cada uno por su lado, el sufragio para constituir el Estado o los órganos que deben servir para constituirlo definitivamente, si cada uno hace su elección aislado, es casi imposible que tales votos estén inspirados por otra cosa que por preocupaciones egoístas y personales: al menos, éstas tendrán preponderancia, y, así, un particularismo individualista estará en la base de toda organización. Pero supongamos que tales designaciones se hacen como resultado de una elaboración colectiva; su carácter será completamente distinto. Pues cuando los hombres piensan en común, su pensamiento es, en parte, la obra de la comunidad. Ésta actúa sobre ellos, pesa sobre ellos con toda su autoridad, contiene las veleidades egoístas, orienta los espíritus en un sentido colectivo. Así, para que los sufragios expresen algo distinto que los individuos, para que estén animados desde el principio por un espíritu colectivo, es necesario que el colegio electoral elemental no esté formado por individuos agrupados solamente por esta circunstancia excepcional, por individuos que no se conocen, que no han contribuido a formarse mutuamente sus opiniones y que van a desfilar uno tras otro ante la urna. Es necesario, por el contrario, que sea un grupo constituido, coherente, permanente, que no tome cuerpo sólo por un momento, el día del voto. Entonces, cada opinión individual, porque se forma en el seno de un colectivo, tiene algo del colectivo. Está claro que la corporación responde a ese *desiderátum*. Dado que los miembros que la componen están sin cesar y estrechamente en relación, sus sentimientos se forman en común y expresan la comunidad.⁷

Sin verse obligado a adherir a la «filosofía 'corporatista'» que aquí puede apreciarse (y desde la cual Durkheim busca oponerse «a la filosofía liberal del voto como elección libre e individual»), Bourdieu se apoya fuertemente en este pasaje central de la sociología clásica para dejar en claro que

Durkheim tiene el mérito de mostrar que podemos distinguir el *modo de producción o de elaboración de la opinión* (que propone transformar) y el *modo de expresión* de esta opinión (que queda preservada en el ejemplo que pone). Y, sobre todo, invita a llevar al estado explícito la filosofía de la práctica electoral, ordinariamente admitida como evidente. [pp. 72-3]

Para destronar la indigerible «manera *tautológica*» con que el diccionario define la acción de votar como «el acto de expresar la opinión mediante el voto», hay que preguntarse lo que quizás «nunca veremos» que un «'filósofo político'» se pregunte en su labor de estudio y reflexión: «¿Qué significa votar?». La ingenuidad/radicalidad de esta pregunta da elementos para recuperar tanto «las

⁷ Durkheim, Emile, *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho*, trad. de David Maldivsky, Ed. Schapire, 1966, pp. 101-2. Citado en Bourdieu, Pierre, "El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la 'voluntad general'", en Wacquant, Loïc (coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, op. cit., p. 72.

posibilidades laterales que han sido eliminadas por la historia» como «las condiciones sociales de posibilidad de lo posible que se ha preservado» [pp. 71-2].

Para Bourdieu, la virtud del argumento durkheimiano muestra partes vitales de su robustez cuando «establece» que bajo ningún punto de vista podría aceptarse

separar el voto de las condiciones sociales de su producción y, más precisamente, que la forma y el contenido de una acción política son inseparables del modo de existencia del grupo en el que se produce. Y así opone, de un lado, la agrupación de los individuos que van uno a uno, *singuli*, desfilando aisladamente, a la cabina de votar, sin haber cooperado previamente para producir sus opiniones y, del otro, un grupo permanente e integrado, un *cuerpo* capaz de trabajar colectivamente para producir una opinión verdaderamente colectiva. [p. 72]

Para ir más allá de la «pura agregación estadística de opiniones individuales individualmente producidas y expresadas» [p. 74], para eludir la trampa de «la protesta impotente» o de «la deserción insignificante del individuo aislado», para no caer en prácticas de «delegación» que puedan llevar a la desposesión de «la palabra» o a la anulación de «la singularidad» de la «experiencia» y de los «intereses específicos» [pp. 77-8], se impone la organización de grupos humanos promotores de cooperación, capaces de operar de forma consciente en la «fabricación» de opiniones «verdaderamente colectivas», en frontal oposición «al mito de la 'mano invisible'» como constructora espontánea de lazos sociales.

La organización de estos grupos humanos es, para Bourdieu, un camino que debe ser recorrido si lo que se quiere es dar un salto cualitativo en la política democrática. En suma, la pregunta «¿qué significa votar?», formulada con esa «natural solemnidad con la que un Heidegger pregunta ¿qué significa pensar?» [p. 71], deberá incorporarse a un circuito de múltiples intersecciones con el esfuerzo por averiguar «qué significa hablar», si se parte, como para Bourdieu es necesario partir, de un contacto estrecho con aquellas personas «que no hablarían si no se hablara por ellas», con aquellas personas que «no pueden tener estrategias eficaces» si esas estrategias no adquieren un carácter colectivo en su configuración, si efectivamente no se fundan en «un trabajo colectivo de construcción de la opinión y de su expresión» [pp. 78-9]. Por tanto, para Bourdieu,

no podemos salir verdaderamente de la adición mecánica de las preferencias que produce el voto a no ser que tratemos a las opiniones no como cosas susceptibles de ser mecánica y pasivamente sumadas, sino como *signos que pueden ser cambiados mediante el intercambio*, mediante la discusión, mediante la confrontación, puesto que el problema no es ya el de la elección, como en la tradición liberal, sino el de la elección del modo de construcción colectiva de las elecciones (cuando el grupo, sea el que sea, debe producir una opinión, es importante que sepa que debe producir previamente una opinión sobre la manera de producir una opinión). [...] Hace falta trabajar en la creación de las condiciones sociales para la instauración de un modo de fabricación de la «voluntad general» (o de la opinión colectiva) realmente colectiva, esto es, fundamentada sobre los intercambios reglados de una *confrontación dialéctica* que suponga la

concertación de los instrumentos de comunicación necesarios para establecer el acuerdo o el desacuerdo y capaz de transformar los contenidos comunicados y a aquellos que los comunican. [p. 79]

Se puede comprender este esfuerzo por responder a la pregunta «¿qué significa votar?», si se tiene en cuenta que Bourdieu ve, a finales del siglo XX, una distancia abismal entre la vida de la sociedad y el mundo de la política, distancia que expresa «una formidable crisis de representación (en todos los sentidos del término) y de la delegación» como «fundamentos de la democracia»⁸. En el ya célebre «Post-scriptum» que redacta para el libro *La misère du monde*⁹, publicado en 1993 (obra cumbre de la cultura sociológica contemporánea y material de lectura ineludible entre el activismo social de la época), Bourdieu señala que «el mundo político se cerró poco a poco sobre sí mismo, sobre sus rivalidades internas, sus problemas y sus apuestas» [p. 557]. Para Bourdieu, quien intenta validar la «intervención de la razón científica en política» [p. 559], es preciso reconocer que son enormes los inconvenientes que en el mundo de la política han irrumpido y que una parte considerable de ellos interpela directamente, a menudo sin contemplaciones, la labor y el sentido de las ciencias sociales y de algunas de sus prácticas más sofisticadas:

Una política realmente democrática debe darse los medios de escapar a la alternativa de la arrogancia tecnocrática que pretende hacer la felicidad de los hombres pese a ellos, por una parte, y, por otra, la dimisión demagógica que acepta, sin una mínima modificación, la sanción de la demanda, ya se manifieste a través de las encuestas de mercado, las mediaciones de audiencia o las cotas de popularidad. Los progresos de la 'tecnología social', en efecto, son tales que en cierto sentido se conoce demasiado bien la demanda aparente, actual o fácil de actualizar. Pero si la ciencia social puede recordar los límites de una técnica que, como el sondeo, simple medio al servicio de todos los fines posibles, amenaza con convertirse en el instrumento ciego de una forma racionalizada de demagogia, no puede combatir por sí sola la inclinación de los políticos a dar satisfacción a la demanda superficial para asegurarse el éxito, haciendo de la política una forma apenas disfrazada de *marketing*. [pp. 557-8]

En el análisis de Bourdieu, expectativas y motivaciones que históricamente han sido puntos nodales en la naturaleza del discurso democrático, se muestran ahora seriamente heridas, profundamente defraudadas, situación que coloca a la cultura democrática, de manera brutal, cerca de lo ficticio y lejos de lo real:

los futuros dirigentes se designan en los debates televisivos o los cónclaves de aparato. Los gobernantes están presos de un entorno tranquilizador de jóvenes tecnócratas que a menudo ignoran prácticamente todo lo referente

⁸ Bourdieu, Pierre, "Fundar la crítica sobre un conocimiento del mundo social", en *Intervenciones políticas. Un sociólogo en la barricada*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2015, p. 264. La cita corresponde a la entrevista de Bourdieu con Louis Roméo, editada con el título "La saine colère d'un sociologue" en *Politis*, 19 de marzo de 1992.

⁹ Bourdieu, Pierre (dir.), *La misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1993. En castellano: Bourdieu, Pierre (dir.), *La miseria del mundo*, traducción de Horacio Pons, 5ª reimpresión, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

a la vida cotidiana de sus conciudadanos y a quienes nadie recuerda esa ignorancia. [p. 557]

A partir de esta cruda mirada, Bourdieu se propone aportar recursos científicos y una indomable voluntad de organización cultural y política para que «nuevas formas de delegación y de representación»¹⁰ puedan ser imaginadas e instauradas. Esta «crisis», en la que el «desencantamiento desmovilizador» y el «descrédito de la política» son protagónicos, moldeada por «formas» inaceptables de «circulación de la información y de elaboración de las voluntades colectivas», tiene para Bourdieu una parte destacada de «su principio»

en la lógica organizativa de los sindicatos y de los partidos de masas y, específicamente, en una tecnología social que, inventada en el siglo XIX para asegurar, en primera instancia, la comunicación entre la base y los dirigentes, [sirve de hecho] para asegurar la reproducción del aparato partidario y de sus dirigentes, así como la de los programas, las plataformas, las mociones, los congresos, los mandatos. [p. 268]

Con el condimento de una comprensible y sana cólera de sociólogo, busca Bourdieu dar impulso a una «crítica radical» de esas manifestaciones, estimulando la creación de «formas nuevas de movilización y de reflexión», puesto que, como paradojas andantes que explotan en las etapas finales del siglo XX,

los aparatos políticos que se concebían como instrumentos de liberación – individual, y sobre todo colectiva– han funcionado la mayoría de las veces como instrumentos de dominación, sobre todo mediante la violencia simbólica que se ejercía en su seno y también a través de ellos. Por esto, la prioridad de las prioridades debería ser elevar la conciencia crítica respecto a los mecanismos de violencia simbólica que accionan en la política y a través de la política; y, así, divulgar ampliamente las armas simbólicas capaces de asegurar a todos los ciudadanos los medios con que defenderse contra la violencia simbólica, y con que liberarse, si es necesario, de sus ‘liberadores’. [p. 268]

El contenido de la «crítica radical» se desarrollará en Bourdieu bajo el signo de «la resistencia contra la invasión neoliberal» y contra el tipo de «mundialización» que de ella se derivaba. Su despliegue se dará en el sentido de «crear las bases de un nuevo internacionalismo», fundamentalmente en los aspectos «sindical, intelectual y popular», estructuradas al calor de una «coordinación europea de las luchas»¹¹.

En medio del «reinado del ‘comercio’ y lo ‘comercial’», la idea de la «coordinación europea de las luchas» tendrá que realizarse en contraposición a una corriente política que literalmente desmantela las «mejoras sociales» producidas por el

¹⁰ Bourdieu, Pierre, “Fundar la crítica sobre un conocimiento del mundo social”, en *Intervenciones políticas. Un sociólogo en la barricada*, op. cit., p. 268.

¹¹ Bourdieu, Pierre, “Por un nuevo internacionalismo”, en Pierre Bourdieu, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, trad. de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 89–90. Según se indica a pie de página, esta es una «intervención» que Bourdieu realiza «con motivo del Tercer Foro de la DGB (Deutscher Gewerkschaftsbund, Confederación Alemana de Sindicatos) de Hesse, celebrado en Frankfurt el 7 de junio de 1997».

«Estado social», que la Europa contemporánea tuvo la virtud de edificar y que se encuentran, «dígase lo que se diga», entre las «máximas conquistas de la civilización», entre «las conquistas culturales más excepcionales de la humanidad»¹². El nuevo internacionalismo amasará su identidad en oposición al liderazgo del «señor Hans Tietmeyer» (el «sumo sacerdote del marco alemán»)¹³, tomando a las fuertes expresiones de la ideología neoliberal (cultora de una «teodicea de los privilegios», mejor dicho, de una «sociodicea», imprescindible para la justificación teórica de la posición que ocupan los privilegiados del sistema)¹⁴ como adversarias directas, promotoras de un proceso de integración de Europa basado exclusivamente en «la moneda única».

Bourdieu es contundente al afirmar que sólo un Estado social de alcance europeo estará en condiciones de contrarrestar, entre otras cosas, «la acción *desintegradora* de la economía monetaria»¹⁵. La integración europea debe avanzar desarrollando una lógica preponderantemente «política», en la que la Europa *histórica*, la de una pluralidad de Estados nacionales, carentes ahora de «una visión global del futuro» e incapaces «de gestionar el interés general comunitario» que la realidad europea exige en la etapa final del siglo XX, sea superada por la configuración de un Estado que Bourdieu define como un «Estado social transnacional» [p. 91] o «Estado supranacional»¹⁶, en el cual ensayar «una *economía de la felicidad*» en oposición a la «economía mezquina y miope» del neoliberalismo [p. 58]. El Estado nacional debe ser defendido, pero esa defensa, no inspirada «en ningún nacionalismo», apunta esencialmente a la protección y al reforzamiento de las «funciones 'universales'» [p. 59] que en determinados momentos de su «ambiguo» historial el Estado ha desarrollado [p. 49].

Según Bourdieu, en el panorama que ofrecen los decenios finales del siglo XX europeo, determinados componentes del Estado nación son parte importante de los *aspectos defensivos* de la resistencia contra el neoliberalismo («pienso que los dominados —dice Bourdieu— están interesados en la defensa del Estado», en especial de lo que tiene de «social») [pp. 58–9], pero el Estado nación no ocupa puestos de relevancia entre sus *aspectos de ofensiva*, vinculados a la conexión entre el presente y el futuro no sólo de Europa sino del mundo¹⁷, en cuyo núcleo

¹² Bourdieu, Pierre, “El mito de la ‘mundialización’ y el Estado Social Europeo”, en *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, op. cit., p. 54. Según se indica a pie de página, esta es una «intervención» realizada por Bourdieu «ante la Confederación General de Trabajadores Griegos (CGTG), reunida en Atenas en octubre de 1996».

¹³ Bourdieu, Pierre, “Lo que piensa Tietmeyer”, en *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, pp. 65–6. Según se indica a pie de página, esta es una «intervención» realizada por Bourdieu «en la Universidad de Friburgo (Alemania), en octubre de 1996, con motivo de los Encuentros Culturales Francoalemanes, que trataron el tema ‘La integración social como problema cultural’».

¹⁴ Bourdieu, Pierre, “El mito de la ‘mundialización’ y el Estado Social Europeo”, en *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, op. cit., p. 61.

¹⁵ Bourdieu, Pierre, “Por un nuevo internacionalismo”, en *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, op. cit., p. 86.

¹⁶ Bourdieu, Pierre, “El mito de la ‘mundialización’ y el Estado Social Europeo”, en *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, op. cit., p. 59.

¹⁷ Bourdieu considera (respondiendo a la pregunta «¿qué papel desea para los intelectuales,

estratégico es la figura del «Estado supranacional» la que resalta como gran novedad, como gran desafío de edificación institucional.

Si no se quiere que sea el Bundesbank el que gobierne, por medio de las tasas de interés, las políticas financieras de los diferentes Estados, ¿no convendría luchar a favor de la construcción de un Estado supranacional, relativamente autónomo en relación con las fuerzas económicas nacionales y capaz de desarrollar las dimensiones sociales de las instituciones europeas? Por ejemplo, las medidas que tienden a garantizar la reducción del tiempo de trabajo sólo adquirirían todo su sentido si fueran tomadas por una institución europea y aplicables al conjunto de las naciones europeas.¹⁸

Abandonando así al «*intelectual total*» (estilo Sartre, con sus archiconocidas «denuncias proféticas») y al «*intelectual específico*» (tal como Foucault llegó a definirlo), Bourdieu se propone contribuir al montaje de un «verdadero intelectual colectivo». Este camino de construcción institucional implicará para sus artífices insertar en la gramática social «nuevas formas de acción» y servir con altruismo a las «diferentes formas históricas de lo universal», asumiendo la «función» de «mandatarios de lo universal»¹⁹. Bourdieu plantea la invención de

un nuevo internacionalismo, por lo menos a escala regional europea, que ofrezca una alternativa a la regresión nacionalista que, gracias a la crisis, amenaza más o menos a todos los países europeos. Se trataría de construir unas instituciones capaces de controlar las fuerzas del mercado financiero, de introducir –los alemanes disponen de una palabra magnífica– un *Regreziionsverbot*, una prohibición de regresión en materia de conquistas sociales a escala europea. Para ello, es absolutamente indispensable que las instituciones sindicales intervengan a ese nivel supranacional, porque es ahí donde se ejercen las fuerzas contra las que luchan. Así pues, es preciso intentar la creación de las bases organizativas de un auténtico internacionalismo crítico, capaz de enfrentarse realmente al

especialmente en la construcción de Europa?») que «pasar a la escala europea sólo es alcanzar un grado de universalización superior, señalar una etapa en el camino del Estado universal que, incluso en las cosas intelectuales, está lejos de verse realizado. No se ganaría gran cosa, en efecto, si el eurocentrismo ocupara el lugar de los nacionalismos heridos de las viejas naciones imperiales. En el momento en que las grandes utopías del siglo XIX han mostrado toda su perversión, es urgente crear las condiciones de un trabajo colectivo de reconstrucción de un universo de ideales realistas, capaces de movilizar las voluntades sin confundir las conciencias». Cfr. en Bourdieu, Pierre, «La mano izquierda y la mano derecha del Estado», en Pierre Bourdieu, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, op. cit., p. 22. Según se indica a pie de página, esta es una «entrevista» de Bourdieu «con R. P. Droit y T. Ferenczi» realizada en diciembre de 1991 y «publicada en *Le Monde*, el 14 de enero de 1992».

¹⁸ Bourdieu, Pierre, «El mito de la 'mundialización' y el Estado Social Europeo», en Pierre Bourdieu, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, op. cit., p. 59.

¹⁹ Bourdieu, Pierre, «Al servicio de las formas históricas de lo universal», en Pierre Bourdieu, *Intervenciones políticas. Un sociólogo en la barricada*, op. cit., p. 311. Según se indica al final del libro, en el apéndice «Fuentes de los textos», este artículo fue publicado en la revista *Liber*, n° 25, diciembre de 1995, con el título «Et pourtant...».

neoliberalismo.²⁰

Para decir más, es preciso

reinventar el internacionalismo, que fue secuestrado por el imperialismo soviético, o sea, inventar unas formas de pensamiento teórico y unas formas de acción capaces de situarse en el ámbito donde debe desarrollarse el combate. Por más que el ámbito de actuación de la mayoría de las fuerzas económicas sea el mundial, el transnacional, lo cierto es que el lugar que deberían ocupar los movimientos transnacionales de lucha encargados de combatirlos está vacío. Vacío por lo que respecta a la teoría, porque no es pensado, ese lugar tampoco está ocupado en la práctica porque no existe una auténtica organización internacional de las fuerzas capaces de contrarrestar, por lo menos a escala europea, la nueva revolución conservadora.²¹

Nos parecen excepcionalmente importantes las siguientes proyecciones de Bourdieu, impulsando un internacionalismo capaz de motorizar un Estado social transnacional a través de determinado tipo de «acción» ejercida «sobre» la arquitectura constitucional y las fuerzas históricas de los Estados nacionales. Desde la lógica de este nuevo internacionalismo, se impone

actuar sobre los Estados nacionales, por una parte, para defender y reforzar las conquistas históricas asociadas al Estado nacional (tanto más importantes y arraigadas en los hábitos cuanto más fuerte es el Estado, como en Francia), y, por otra, para obligar a esos Estados a trabajar en la creación de un Estado social europeo que acumule las conquistas sociales más avanzadas de los diferentes Estados nacionales. [...] La cohesión social [a nivel europeo] es un fin tan importante como la paridad de las monedas, y la armonización social es la condición del éxito de una auténtica unión monetaria.²²

Dicho de otro modo, Bourdieu busca «ver realizada la utopía del intelectual colectivo europeo»²³ por la que hace tanto tiempo brega, defendiendo apasionadamente esta utopía, en la década de 1990 «desacreditada, maltratada y ridiculizada en nombre del realismo económico» [p. 41], con ciencias sociales

²⁰ Bourdieu, Pierre, "El mito de la 'mundialización' y el Estado Social Europeo", en Pierre Bourdieu, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, op. cit., pp. 59-60.

²¹ Bourdieu, Pierre, "Los científicos, la ciencia económica y el movimiento social", en Pierre Bourdieu, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, op. cit., pp. 81-2. Según se indica a pie de página, esta es una «intervención» de Bourdieu realizada «con motivo de la sesión inaugural de los Estados Generales del Movimiento Social», en «París, noviembre de 1996».

²² Bourdieu, Pierre, "Por un nuevo internacionalismo", en Pierre Bourdieu, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, op. cit., pp. 91-2.

²³ Bourdieu, Pierre, "El neoliberalismo como revolución conservadora", en Pierre Bourdieu, *Pensamiento y acción*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2017, p. 41. A pie de página se indica que este es un discurso pronunciado por Bourdieu «en el momento de la entrega del premio Ernst Bloch 1997, publicado en *Zukunft Gestalten: Reden und Beiträge zum Ernst-Bloch-Preis 1997*, Klaus Kufeld (dir.), Talheimer, 1998».

«condenadas a obedecer los mandatos directamente interesados de las burocracias de empresas o del Estado o a morir por la censura del dinero» [pp. 46–7]. Bourdieu busca «volver a darle vida y fuerza social» a ese «utopismo reflexivo» del que Ernst Bloch hablaba «a propósito de Bacon» en las páginas de su *Le principe d'espérance*, tipo «racional» de utopismo, opuesto tanto al «automatismo objetivista» como al puro voluntarismo del «activismo en sí»: es este utopismo («razonado», «elaborado científicamente») el componente cultural y político que más falta le hace «a la Europa actual» [pp. 47–8]. Los estudiosos preocupados «por el bienestar de la humanidad» deberán orientarse hacia la restauración de un pensamiento utopista «compatible en sus fines con las tendencias objetivas» que la situación europea presenta; ellos «deben trabajar colectivamente en análisis capaces de fundar proyectos y acciones realistas, estrechamente ajustadas a los procesos objetivos del orden que buscan transformar» [pp. 48–9]. La lógica del *intelectual colectivo* tendrá que desarrollar toda la fuerza de su sentido

contra el fatalismo de los banqueros, que quieren hacernos creer que el mundo no puede ser distinto de lo que es, es decir, plenamente conforme a sus intereses y a sus voluntades [...] A la Europa del pensamiento del banquero no hay que oponerle una reacción nacionalista, sino el rechazo progresista. Los banqueros y los bancos buscan convencernos de que cualquier negación de la Europa que nos proponen es un rechazo a Europa a secas. Rechazar la Europa de los bancos es impugnar el pensamiento del banquero que, bajo la fachada de neoliberalismo, hace del dinero la medida de todas las cosas, del valor de los hombres y las mujeres en el mercado de trabajo y en todas las dimensiones de la existencia. Pero la institución del beneficio como principio exclusivo de evaluación conduce a la chatura filistea de una civilización del *ranking*, del *best seller* o de la serie de televisión. [pp. 48–9]

En definitiva, para Bourdieu

la resistencia contra la Europa de los banqueros, y contra la restauración conservadora que ellos están preparando, únicamente puede ser de dimensiones europeas. Y sólo podrá ser de dimensiones europeas, es decir, liberada de los intereses y sobre todo de los prejuicios nacionales y vagamente nacionalistas, si resulta de la unión concertada de los intelectuales, sindicatos y asociaciones más diversas de todos los países del continente. Por eso lo más urgente hoy no es la redacción de programas europeos comunes, sino la creación de instituciones (parlamentos, federaciones internacionales, asociaciones europeas de camioneros, editores, profesores, protectores de los árboles, de los peces, del aire puro, de los niños, etc.) al interior de las cuales se discutan y se elaboren programas que abarquen a toda Europa. [...] Finalmente, querría presentar el interrogante que debería estar en el centro de toda utopía razonada: ¿cómo crear una Europa realmente europea, es decir, emancipada de todas las dependencias, de todos los imperialismos, empezando por el que se ejerce principalmente en la producción y la difusión cultural a través de las restricciones comerciales, y liberarla de todos los vestigios nacionales y nacionalistas que aún le impiden acumular, aumentar y distribuir lo más universal de las tradiciones nacionales? [pp. 49–50 y 52]

Los fragmentos de Gramsci y de Bourdieu aquí expuestos son tomados como referencias desde las cuales enriquecer el *punto de convergencia* de Frondizi y Aricó que en este trabajo subrayamos. Por un lado, los textos de Frondizi que aquí manejamos fueron elaborados durante la casi totalidad de su trayectoria intelectual y política, entre la primera mitad de la década de 1940 y su asesinato, a manos de la tristemente célebre Alianza Anticomunista Argentina (más conocida como "Triple A"), ocurrido el 27 de septiembre de 1974. Por otro lado, los textos de Aricó que aquí manejamos fueron elaborados entre sus años de exilio en México (desde mediados de 1976 hasta mediados de 1983) y su fallecimiento en Buenos Aires, ocurrido el 22 de agosto de 1991.