

Filía comunitarista versus decisionismo

Saúl Taborda y los comienzos de la recepción de Carl Schmitt
en la Argentina*

Jorge E. Dotti

Universidad de Buenos Aires

El primer intelectual argentino que –según nuestra investigación– no se limita a citar ocasionalmente a Schmitt, sino que analiza y discute algunas de sus ideas, conocidas en su versión original, es Saúl Taborda (1885-1944). No es una circunstancia intelectual meramente anecdótica, sino que la lectura tabordiana del jurista alemán tuvo –a nuestro entender– una función importante en el desarrollo de su propio pensamiento.

Sin abandonar nunca los ideales anarquistas y socializantes de su juventud, Taborda encaró en su madurez la tarea de pensar (o ficcionalizar) lo específico de la nacionalidad argentina, acentuando la continuidad con una hispanidad enraizada en lo nativo americano, por un lado; y, por otro, denunciando el sometimiento de esta *argentinidad* a un modelo civilizatorio forzada y artificialmente impuesto, en la forma de una constitución de tipo anglosajón, un ideal educativo francés y una ideología liberal del “progreso”, a partir de nuestra independencia y sobre todo en la segunda mitad del siglo pasado. Frente a la sociedad civil utilitaria e individualista, corporizada en el dominio centralizador de Buenos Aires sobre el interior del país, Taborda reivindicó un *comunalismo federativo*, que intentó legitimar filosóficamente. Para esto fueron decisivos la ampliación y profundización de sus lecturas y el estudio de pensadores alemanes en boga durante su estadía en Europa (1922-1927), particularmente en Alemania, donde se recibió de profesor de Pedagogía. Allí, pero también en Zürich, Viena y París, enriqueció sus planteos juveniles con la *Lebensphilosophie*, la axiología, el neokantismo de Marburgo, la fenomenología; privilegiando las filosofías de Dilthey, Spranger, Scheler, además de las de Kant, Hegel y especialmente Fichte.¹ En lo que hace a nuestro tema específico, creemos que ha sido durante su estadía alemana que Taborda conoció los escritos de Schmitt.

* El presente artículo es un capítulo de un trabajo *in fieri* sobre la recepción de Schmitt en nuestro país.

¹ Tomamos los datos fundamentalmente de los textos de Taborda y de los trabajos de Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en Córdoba. 1610-1983*, tomo III: *Siglo veinte*, publicado con el auspicio del CONICET, Córdoba (Argentina), 1993, pp. 181-264; estas páginas han sido editadas en forma autónoma como *El pensamiento filosófico de Saúl Taborda. Del anarquismo al tradicionalismo hispánico*, Córdoba (Argentina), Fundación Veritas, 1995, con el agregado de un apéndice con textos de Taborda; Horacio J. Sanguinetti, estudio preliminar a Saúl Taborda, *Facundo. Crítica y polémica*, selección de H. J. Sanguinetti y epílogo de S. Monserrat, Buenos Aires, Ed. Perrot, 1959, pp. 7-12; del mismo autor, “La parábola de Saúl Taborda”, *Todo es Historia*, 207,

Su producción intelectual y el conexo compromiso práctico lo ubican en el campo del nacionalismo popular, *sensu lato*, aunque sus posiciones teóricas mantienen tanto fuertes divergencias, como puntos de claro contacto con no pocas doctrinas de los habitualmente considerados como *los nacionalistas* argentinos. Síntoma de este entrecruzamiento es la fundación en 1932 del FANOE (*Frente de afirmación del nuevo orden espiritual*), de breve vida, ciertamente, pero donde participaron muchos intelectuales significativos, que luego tomarían caminos radicalmente antitéticos: José Luis Romero, Juan Mantovani, Francisco Romero, Jorge Romero Brest, Jordán Bruno Genta, Luis Aznar, Aníbal Sánchez Reulet, José Babini, Carlos Astrada, entre otros.² A nivel práctico, en cambio, determinadas responsabilidades concretas marcan disidencias más nítidas. Basta recordar aquí actitudes de compromiso intelectual y político elocuentes: Tabora defendió la revolución rusa y exigió el reconocimiento jurídico de la Unión Soviética; fue partidario de la república española; condenó la invasión de Etiopía por parte del “César de polenta”, como calificaba al Duce; y fue integrante del *Comité de Lucha contra el Racismo y el Antisemitismo* en 1937.

Pero nos concentraremos en la dimensión conceptual, donde su pensamiento adquiere los rasgos de un *compositum* que lo vuelve original y atractivo, aunque no siempre diáfano en algunas nociones centrales. En lo que hace a nuestro tema, el aspecto central es que en Tabora los motivos para que su recepción de Schmitt asumiera tonos de crítica están acompañados por otros, que hablan de una similitud de actitudes frente a ciertas cuestiones. Más aún, podríamos hipotetizar que estos segundos, los elementos que muestran una coincidencia entre posicionamientos tabordianos y los planteos de Schmitt (v.g.: el antiliberalismo, la crítica al parlamentarismo partidocrático), quedan elididos por el pensador cordobés, pues a éste le urge marcar las diferencias con quien él juzga como un partidario de dictaduras nefastas. En todo caso, Tabora ha prestado atención especial a escritos schmittianos, y puede haberle interesado que Schmitt conociera su evaluación de los mismos.³

1984, pp. 34-41; M. E. Morey de Verstraete, “La formación facúndica en el pensamiento de Saúl Tabora”, *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, XVI, 1983, pp. 19-53; Fermín Chávez, estudio preliminar a Saúl Tabora, *La argentinidad preexistente*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1988, pp. 7-13; Roberto A. Ferreiro, *Saúl Tabora. De la Reforma Universitaria a la Revolución Nacional*, Córdoba (Argentina), Alción Editora, 1988. Asimismo, Ronald C. Newton, *El cuarto lado del triángulo. La “amenaza nazi” en la Argentina (1931-1947)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1995, p. 252 [*The Nazi Menace in Argentina. 1931-1947*, Stanford University Press, 1992]. Otros textos de Tabora en A. Ciria y H. Sanguinetti, *Los Reformistas*, Buenos Aires, Ed. J. Álvarez, 1968, pp. 293-315. Cabe desde ya observar que las únicas referencias a la relación intelectual de Tabora con Schmitt —en la bibliografía consultada— son las breves alusiones que hace Caturelli en su *Historia...*, y un comentario casi marginal de Ferreira, que referimos en nota 34.

² Los une la crítica a una cultura materialista, que se manifiesta como egoísmo capitalista (la “organización imperante, fundada sobre desigualdades de clase y lucha de intereses materiales”), o como arcaísmo izquierdista: “Asistimos así al paradójico espectáculo de movimientos, partidos y hombres de auténtico fervor revolucionario en cuestiones económicas y políticas, que sin embargo profesan un hermético conservadorismo en lo cultural, hasta el extremo de querer perpetuar formas espirituales típicas de la ideología burguesa del siglo XIX: biología darwiniana, sociología naturalista, metafísica materialista, ética y pedagogía utilitarias, literatura y arte realistas, etc. Son, no obstante su izquierdismo económico-social, radicalmente reaccionarios en el espíritu” (*Manifiesto del FONEA*, en A. Ciria y H. Sanguinetti, *Los reformistas*, cit., pp. 297-299, cf. pp. 297 y 298).

³ Inferimos esto último del hecho de que Schmitt poseyera en su biblioteca un ejemplar de un volumen colectivo dedicado a Bergson, editado en la Argentina, donde el artículo de Tabora discute lo político schmittiano, como veremos más adelante. Es presumible que el intelectual cordobés se lo haya enviado. Agradezco al profesor Dr. Piet Tommissen haberme mostrado el ejemplar en cuestión.

Ya en sus primeros escritos de corte tanto literario como ensayístico, previos a su estada europea, se traslucen motivos centrales de un credo que el pensador cordobés no alterará a lo largo de su evolución intelectual. Fundamentalmente, el amor como nexo interhumano fundamental, distorsionado por la moral cristiano-burguesa; la denuncia de todo *deber ser* represor de la vitalidad, tal como lo imponen los dogmas eclesiásticos o los preceptos racionalistas; el rechazo del estado como subrogación terrenal de Dios, que condensa en sus instituciones toda la capacidad opresora antes atribuida a la divinidad y luego puesta en práctica por un grupo a expensas de la mayoría. En esta etapa, Nietzsche, Bakunin, Sorel, junto a publicistas y epígonos menores, son los referentes de Taborda, quien busca amalgamar anarquismo y socialismo (como sentimiento de solidaridad con los perjudicados por el poder económico y político) con el espiritualismo y con un moderado o confuso biologicismo, para ofrecer un respaldo doctrinario a su actividad militante, sobre todo a la desarrollada por entonces en el movimiento de la Reforma Universitaria (1918), cuya onda expansiva superó los límites tanto temáticos (el ámbito educativo superior), al llevar la discusión a una dimensión política más amplia, como geográficos, ya que alentó actitudes similares en Latinoamérica.

La articulación (no interesa evaluar ahora si lograda o no) entre vitalismo nietzscheano, anarquismo y neoespiritualidad en el joven Taborda, la irritación que le provocan los parámetros convencionales en sus diversas formulaciones (desde el positivismo cientificista hasta el autoritarismo estatal y eclesiástico, desde la hipocresía moral hasta el utilitarismo, desde la desigualdad capitalista hasta la distorsión o represión del erotismo), toda esta insatisfacción tan propia del clima cultural de la primera posguerra encuentran una expresión significativa, en lo que hace específicamente a la posterior recepción de Schmitt, en temas específicamente políticos, desarrollados con mayor o menor fertilidad metafórica en trabajos literarios y sobre todo en otros de corte ensayístico.⁴

Estos últimos denuncian expresamente el materialismo imperante en una Europa desgarrada por la lucha de clases, fruto del fracaso de las dos revoluciones de los “desposeídos” (el cristianismo originario y la de 1789 en su impulso igualitario), y el conexo triunfo del “Moloch insaciable”, el capitalismo y su inhumano régimen de propiedad. Frente a la degradación del Occidente clásico, América es el ámbito geográfico donde pueden encontrar realización los ideales humanistas, pero para ello es necesario que las culturas (latino)americanas rompan su dependencia con la decadente civilización europea y operen una “transmutación” de los valores. Con todo, la reivindicación de lo autóctono y de la tradición hispano-americana, cuestión que será desarrollada en escritos de los años treinta, cede aquí el

⁴ Nos referimos solamente a dos textos dramáticos, *La sombra de Satán* y *La obra de Dios*, de 1916, y a su novela *Julián Vargas*, de 1918; y a sus ensayos *Reflexiones sobre el ideal político de América*, Córdoba (Argentina), 1918, y “La Sociedad de Naciones”, *Nosotros*, XIII, 118, 1919, pp. 149-177. Caturelli, en su *Historia...*, cit., pp. 186-202, acompaña su comentario con numerosas citas de estos trabajos, que utilizamos para nuestras observaciones; asimismo, en su *El pensamiento filosófico...*, cit., pp. 101-110, reproduce textos de las *Reflexiones* tabordianas, bajo el título “La democracia americana”. Valga como testimonio del credo ácrata del pensador cordobés una cita de su novela autobiográfica: “En el Seminario de Loreto, Dios es todo. En la pared un Cristo. En la sociedad civil, el Estado es todo. En la pared un retrato de Vélez Sársfield. No existe ninguna diferencia” (*Historia...*, cit., p. 191). Taborda también se ocupó de D’Ors, un autor por entonces en boga: cf. su “Las líneas pedagógicas de Eugenio D’Ors”, *Boletín de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba*, I, N° II, 1921, pp. 25 y ss.

primer plano en las consideraciones tabordianas a una crítica –muy significativa para nuestro tema– a la democracia electoralista, el parlamentarismo y los partidos políticos.

Taborda es intolerante con la versión liberal de la democracia, que la reduce a “función electoral” ejercida por ciudadanos abstractamente iguales, quienes han sido elevados a la condición de depositarios de la soberanía exclusivamente por obra de una ilusión “que la política teórica ha tomado en préstamo a la teología, [y] que proclamó la igualdad religiosa de las almas”.⁵ Las aspiraciones americanas, en cambio, participan de un ideal democrático como “esfuerzo continuado de la especie hacia la realización de su destino superior”, diverso al propósito electoralista propio del liberalismo, carente de dimensión ética, pues el sufragio no es más que el medio “de los partidos, de las fracciones y de las clases” –o sea, de entidades que responden a una dinámica utilitarista, no espiritual– para “apoderarse del poder” (p. 102).⁶ Taborda opone una democracia, cuya premisa es “que el pueblo se capacite para pensar y expresar su pensamiento por los resortes del gobierno”, y cuyo ideal es “la autonomía de la comunidad para la realización de su destino”, a la politiquería demagógica, que encuentra expresión en la división de poderes, distorsión del vitalismo popular mediante un artificio abstracto (pp. 102-103).⁷ No se trata, para Taborda, de reivindicar socialismos autoritarios ni utopías, sino de una coexistencia auténticamente humana, asentada en una profunda reforma agraria y pedagógica: tierra y educación libres, en un sentido nietzscheano-bakuniniano de libertad, son sus pilares. Es “el triunfo completo de la vida”, esto es: “no más moral de esclavos”, pues “la democracia americana es el fallo inapelable, irrevocable, que expropia, en beneficio de los pueblos, el Estado, la política, la justicia, la propiedad, la religión y la moral” (p. 103).

Vitalismo y antropología positiva (bondad natural del hombre), anarquismo agrario y antiestatalismo son motivos que vuelven imposible una recepción favorable de Schmitt, pero Taborda simultáneamente es un impugnador radical de la neutralización administrativa de la convivencia política, un adversario del parlamentarismo partidocrático, un crítico de la reducción liberal de la democracia a engranaje institucional garante del individualismo egoísta. Estos planteos lo acercan, por cierto, al pensador que, sin embargo, critica desde posiciones principistas marcadas por sus otras premisas ideológicas.

El primer momento de su actitud ante el schmittianismo es perceptible en el escrito más importante luego de su regreso de Europa, sintomáticamente dedicado a la *crisis espiritual* de la época y a la respuesta frente a la misma, que su autor encuentra en los ideales de la argentinidad.⁸

⁵ Saúl Taborda, “La democracia americana”, en Alberto Caturelli, *El pensamiento...*, cit., pp. 101-110, cf. p. 101. Nuestras citas remiten a este texto, que reproduce pasos significativos de las *Reflexiones*.

⁶ “La concepción de la democracia como función electoral contiene una grave inexactitud: la soberanía popular como fundamento de la libertad de sufragio.” Privar al rey de la soberanía para concedérsela a la masa de sufragistas “es el reemplazo de un tirano por otro. Y si se tiene en cuenta que este último tirano no ha gobernado nunca en efectividad y se ha concretado a dictar a los Moisés de los partidos, de las facciones y de las clases las tablas de la ley, desde el Sinaí de la metafísica, se llega en último término a la conclusión de que su soberanía es un mito, en el sentido soreliano de la expresión” (*ibid.*).

⁷ Para la crítica a los partidos políticos como “*sindicatos organizados para la conquista del poder*, con miras directa a su [del pueblo] explotación”, cf. pp. 49 y 43, 50, 51, 56, 72, 205-206, de la edición original de las *Reflexiones*; véase A. Caturelli, *Historia...*, cit., pp. 196-207.

⁸ Prescindimos del primer tomo de sus *Investigaciones pedagógicas*, de 1932, y de *Bases y proposiciones para un sistema docente argentino*, de 1930, publicado como cuarto tomo de la obra anterior. Si bien la cuestión

La vivencia tabordiana es clara: “una crisis profunda disloca los fundamentos del mundo contemporáneo”, luego de que la guerra derrumbara “el magnífico edificio de la cultura europea”. En lo que a los argentinos concierne, esta crisis nos pone ante la pérdida de nuestro “genio nativo y, con él, vamos perdiendo la conciencia de nosotros mismos” (pp. 9-10). La situación actual cierra el “ciclo cumplido por Occidente desde el siglo XI al siglo XIX”, que ha tenido en el iluminismo moderno su clímax: cuando la

[...] antigua unidad espiritual de la fe [fue sustituida por la] unidad de la razón abstracta, el orden social quedó librado a la violencia y buscó en ella su propia estabilización. Penetrado de un intelectualismo unilateral, se vinculó a relaciones formales y, en vez de desarrollar el espíritu social, favoreció y fomentó el particularismo ligado a los intereses privados y a los designios de los partidos (p. 11).

La figura emblemática de esta situación es el estado moderno, “estructura impuesta por las potencias económicas”, pero que es incapaz de “conservar el sentido de totalidad de la vida occidental”, pues no puede operar como “principio coordinador” de las mismas fuerzas económicas que lo movilizan. Estas estructuras capitalistas desbordan a la “democracia política y parlamentaria. El Estado, que, en algún momento mereció ser llamado el Dios mortal en la tierra, es hoy un esclavo de los intereses económicos de grupos y partidos” (pp. 12-13). La dictadura es el último recurso de esta conciencia moderna, respuesta a

[...] un estado de desesperación nacido de la impotencia para reducir las fuerzas insumisas y sin norte que se mueven en la anarquía caótica de la hora presente [...], y, por eso mismo, ahí donde la voluntad creadora ensaya, con mayor o menor energía, una actitud de rectificación, se acusa, o como una fuga hacia el pasado, que es el caso de Italia, o como una fuga hacia el futuro, que es el caso de Rusia (*ibid.*).

La descripción del estado de cosas y el rechazo de todo orden estatal, por contener dictaduras más o menos larvadas, deja lugar para el reconocimiento de los ideales de una *juventud revolucionaria*, anticapitalista y antitecnocrática, como actora de los cambios que deben sobrevenir, aun cuando caiga en errores y siga falsas vías.⁹

educativa está estrechamente ligada a la temática que estamos destacando, no hay alusiones a Schmitt en estas obras. Sí, en cambio, en aquella que nos ocupa ahora: cf. Saúl Taborda, *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Santa Fe, Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral, 1933. En la portada leemos: “Conferencia pronunciada bajo los auspicios del Instituto Social”. Dada su extensión (pp. 9-72), posiblemente haya sido ampliada para su publicación. Bajo el título de “El viento de Chebar” (de *Ezequiel*, I, 3, 4, citado en el epígrafe), se trata del primero de una serie de escritos anteriores, reeditados en esta ocasión. La segunda edición es de 1942. La tercera, de idéntico título, con un prólogo “El mensaje espiritual de Saúl Taborda” de Santiago Montserrat (Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1945), excluye precisamente *este* ensayo tabordiano, lo cual es absurdo, dado que se ha mantenido el título original. Cabe notar también que los párrafos respectivos incluidos en la antología bajo el cuidado de H. J. Sanguinetti, *Facundo...*, cit., pp. 41-47, no incluyen el párrafo donde Taborda comenta a Schmitt, pese a reproducir el título del mismo: “La crisis del Parlamentarismo” (p. 42). Esto significa que tanto en la tercera edición como en esta selección antológica desaparecen las alusiones schmittianas de Taborda. La cuarta edición (Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1958) reproduce exclusivamente la conferencia-ensayo de 1933. Nuestras citas remiten a la primera edición.

⁹ “Una generación rebelde, ardorosa, enamorada del riesgo, del peligro, de la violencia, acomete contra la existencia burguesa, muelle y anquilosada. Frente a sus principios forzados por la razón, postula el instinto y la in-

Altamente ilustrativo de las preferencias filosóficas de Taborda es que este mensaje para los argentinos recurra a Fichte, quien

[...] arquitecturó una filosofía práctica en la que el nacionalismo y el socialismo se concilian en términos tales que, hoy, en el violento antagonismo en que se hallan por obra de la propia evolución del Estado, cobra el valor de un punto de partida para la solución del problema de la justicia social en sus aspectos político y económico y constituye toda una verdadera rectificación de los rumbos equivocados (pp. 27-28).

Anticipando lo que sería la explotación capitalista,

Fichte proclama por una parte, la común obligación del trabajo [...], y, por otra, sostiene que la tierra no es susceptible de derecho exclusivo, porque su destino es el de servir para el uso de todos. “La tierra es de Dios” [...], es decir, de la patria, porque la patria que es la eternidad de Dios que se hace visible en la historia, es el título de la eternidad de los hombres. Tan firmemente ligada a la tradición espiritual de Occidente se encuentra la concepción del Estado de Fichte, que nada de extraño tiene el que hoy, de un modo o de otro, se intente retomar el hilo de su discurso (pp. 31-32).¹⁰

Sólo que su modelo no resistió y el estado históricamente dado, con la pretensión de ponerse por encima de las partes, junto “con sus más típicas instituciones estáticas –la familia y la tierra– cayeron en sus manos [*i.e.* de los monopolios económicos] y fueron triturados para servir al designio capitalista” (p. 35). Ante “la prepotencia del capital” resultan absurdos todos los intentos de pacifismo y las reivindicaciones de la libertad. Los partidos políticos están “íntimamente ligados al dinero” y dependen de las grandes finanzas. “El caso más típico es el que nos ofrece Estados Unidos con sus dos grandes partidos”, que demuestran cómo la lógica racionalista de la discusión, del consiguiente parlamentarismo y de la división de poderes es funcional al capital (pp. 37 y 38).

En este punto, la crítica tabordiana del Poder Legislativo contemporáneo nos lleva directamente a Schmitt, quien ha sido el principal referente para este aspecto de su alegato.

La *opinión pública* ha derrotado al absolutismo, y el constitucionalismo hace suya la idea de que “el pueblo decide su destino”, sólo que mediante la “ficción de que las deci-

tuición. Frente a la forma sin contenido, el heroísmo creador. Ya la guerra misma fue heroísmo de masas –el sacrificio precursor del advenimiento del héroe. [...] Desde los días de Nietzsche y la prédica de Sorel, izquierdas y derechas intuyen la inconsistencia del pacifismo inventado por la cobardía interesada del yanqui sin eternidad y sin historia. La afirmación que sólo el heroísmo es bueno y bello ha derogado la legalidad causal del credo marxista, que depositó tantas esperanzas en la acumulación capitalista y en las virtudes revolucionarias de la miseria proletaria” (pp. 24-25). “Toda destrucción impone la obligación de construir. La estética del heroísmo es una anunciación de la fantasía creadora que pugna por instaurar un ideal ético en el destino del hombre” (p. 26).

¹⁰ Véase también el capítulo XII: “La tierra es de Dios”, *op. cit.*, pp. 61-68, donde leemos que en el “dominio de los bienes materiales”, el “síntoma anunciador de la vuelta al sentido del orden” es, justamente, “la actitud relativa a la situación de la tierra”, pues aquel sentido supone “la adecuación de los bienes agrarios a la comunidad” (p. 61), planteo anticapitalista ya expresado por el “*Die Erde ist des Herren*” de Fichte. Esta frase es el epígrafe del ensayo juvenil “El problema agrario” (en *Nosotros*, XIII, 124, 1919, pp. 38-70, y en la 3a. ed. de *La crisis...*, pp. 25-69), en cuyo comienzo expone la idea –no excesivamente original– presente también en las *Reflexiones...*, a saber: “la fisonomía política de un pueblo derivase de la situación jurídica de la tierra”.

siones de este cuerpo”, el Parlamento, “son las decisiones del pueblo soberano”, con lo cual esta institución

[...] adquiere las notas distintivas que revelan su esencia y que para Guizot consisten en la búsqueda de la verdad por medio de la discusión como exigencia impuesta al poder; control ejercido, frente al poder, por los ciudadanos; y libertad de prensa como instrumento mediante el cual todos aquellos que indagan la verdad pueden expresarla sin reatos y sin cortapisas para ilustrar a los que ejercen el mando (pp. 38-39).

Pero he aquí que la crisis contemporánea no puede dejar intangible ni a dicha esencia del parlamentarismo ni a su efectiva realidad.

La crítica rigurosa a que somete la institución el pensamiento contemporáneo hace resaltar la influencia preponderante que juega el principio liberal de la libre competencia vinculado a la idea de la armonía preestablecida en la doctrina de Guizot y socava con la duda el fundamento racional del Parlamento. Nadie puede asegurar que éste se halle, real y efectivamente, constituido con trozos de razón y la fe en la opinión pública reposa en una manifestación que atiende menos a la opinión pública que a la publicidad de la opinión (p. 39).

Estas ideas están tomadas *literalmente* de Schmitt, que es el principal referente de Taborda en este estadio de su crítica al liberalismo (anteriormente asentada en el antiestatalismo anárquico), y que le proporciona argumentos relativos al descrédito del parlamentarismo como fenómeno concomitante al de la pérdida de la vitalidad de la auténtica participación democrática, por obra de la agresividad capitalista y de la burocratización partidocrática. Así lo reconoce expresamente nuestro autor, remitiendo al escrito sobre la cuestión del parlamento:

Carl Schmitt identifica el liberalismo y la democracia [*sic*]. La división de poderes es la constitución misma. Es lo que determina su concepto. En consecuencia –infiere [Schmitt]– la dictadura no contraría a la democracia, “sino, esencialmente, es la supresión de la división de poderes”, es decir la supresión de la distinción entre Poder Legislativo, Poder Ejecutivo y Poder Judicial.¹¹

No obstante el reconocimiento de la importancia del diagnóstico schmittiano, Taborda entiende que la democratización de la dictadura y el fracaso del parlamento liberal, al rea-

¹¹ Taborda remite a *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2a. ed., 1926, p. 52 (cf. *La crisis...*, p. 39 y nota), esto es, a un paso donde Schmitt trata esa identidad entre constitucionalismo y teoría limitacionista del poder. Son necesarias algunas aclaraciones. Ante todo, la alusión a la creencia en la “armonía preestablecida” como soporte de la creencia guizotiana en el parlamentarismo está tomada de las pp. 45-46 de la edición citada, y la de la “publicidad [*Öffentlichkeit*] de la opinión”, de p. 47. En cuanto a la cita en que Taborda menciona expresamente a Schmitt, creemos que hay un error de imprenta y quedó omitida una negación, pues el pensador argentino no puede afirmar que Schmitt identifica liberalismo y democracia, cuando lo que queda claro en *Die geistesgeschichtliche Lage...* es, precisamente, que ambas formas responden a principios diversos y de difícil armonización. Nos limitamos a recordar la “*Observación preliminar*” –cuyo título mismo es: *Sobre la oposición entre parlamentarismo y democracia*– agregada por Schmitt en la edición de 1926; cf. pp. 6, 13, 16, 18, 21-23.

brir la cuestión del nexo entre *derecho y fuerza*, allanan el camino a regímenes absolutistas, que nuestro pensador rechaza enérgicamente, ya que su ideal es una democracia participativa y federal-comunitarista. De aquí que, pese a valorar la descripción epocal que hace Schmitt, no siga al jurista alemán en lo que hace a ciertos corolarios inquietantes:

La duda acerca de las posibilidades que el Poder Legislativo sea el depositario de la verdad o de que pueda encontrarla mediante su dialéctica deliberativa conduce aquí, de rebote, a la afirmación de que ella es patrimonio de un solo hombre, ya se lo llame tirano o dictador, y de que la democracia vive y actúa en sus decisiones y mandatos (pp. 39-40).

Para Taborda, Schmitt no hace sino proseguir, actualizándola, la apología del *príncipe* maquiaveliano, en el mismo momento histórico en que el fascismo liquida el parlamentarismo y la independencia del Poder Judicial:

Para Maquiavelo, la esencia del Estado radica en una forma particular de gobierno, y la conclusión a la que hoy arriba Carl Schmitt no lo desmiente; lejos de ello, lo confirma y lo reafirma al sostener que la supresión de la división de los poderes es compatible con la democracia. Para Maquiavelo, el Príncipe es el Estado mismo, y Carl Schmitt, que echa de menos en el mundo moderno aquel “punto de unión” esencial al concepto del poder estatal, lo reafirma en el tiempo en que Mussolini proclama la identidad Nación-Estado-Partido (p. 41).

Asociado, así, el planteo schmittiano al fascista (con una interpretación que excede la letra del texto de Schmitt citado, creemos), es comprensible que Taborda prefiera la actitud de H. Heller, en tanto éste encuentra en el socialismo la posibilidad de “ennoblecimiento” de la institución parlamentaria.¹² Pero esto no obsta, cabe insistir, para que Taborda reconozca la capacidad schmittiana para exponer los rasgos esenciales del momento histórico:

Como forma copártcipe del Estado, el Parlamento ha hecho crisis. Nada es hoy tan evidente como esto. El sistema de los partidos políticos es ya insostenible. Es fuerza suscribir, a este respecto, las objeciones que le formula la crítica de Carl Schmitt, porque tanto las grandes decisiones políticas y económicas que se refieren al destino del hombre como el control fundado en la discusión y la publicidad, escapan a la influencia del debate parlamentario.¹³

Taborda prosigue su ensayo con la constatación de que una similar situación de crisis afecta a la función del Poder Legislativo en nuestro país, ya que su función “carece de la adhesión colectiva, de esa profunda adhesión íntima que da nervio y vitalidad a una institución” (p. 43). La propuesta tabordiana es la del “autogobierno” o participación libre y responsable en la cosa pública, como principio de la democracia auténticamente argentina, la de una “nación” o “comunidad” asentada en la tradición hispánica trasladada a América.

¹² La remisión es a *Sozialismus und Nation*, p. 68 (p. 41 y nota).

¹³ El paso concluye así: “En realidad, la publicidad y la discusión de la actual actividad parlamentaria se han convertido en formalidades y con esto el Parlamento mismo ha perdido su fundamento y su sentido” (p. 41). En nota, Taborda remite a las pp. 62 y 63 de *Die geistesgeschichtliche Lage...* (p. 41, nota).

“Somos políticos en el más alto sentido de la palabra y queremos practicar con plenitud el principio del autogobierno” (p. 45).

Lamentablemente, tras criticar a Schmitt, Taborda no tematiza el grado de coincidencia que puede tener su planteo con ideas schmittianas, cuando –prosiguiendo la línea argumentativa antiparlamentaria y antielectoralista (en términos que también recuerdan la crítica rousseauiana a la *representación*)– cuestiona a los “partidos políticos”, simples “fracciones dispersas que obedecen a móviles meramente electorales”, incapaces de servir a “la voluntad nacional” y carentes del carácter *orgánico* que Taborda les exige. “Parece innecesario detenerse a examinar la incapacidad del partido político para afrontar los problemas vivos de la comunidad”, como lo prueba el caso argentino en las cuestiones urgentes de “la agricultura indefensa y a merced de la especulación de la banca internacional, [...], la situación del petróleo, [...] la situación de las clases pobres”. Su propuesta es la de una “democracia funcional”, de carácter “vital” y antiburocrático, eficaz y dinámica: “No es ésta una misión que pueda ser encomendada al partido político”, pues sería pedirle “que se decrete el suicidio, o que, por lo menos, comparta con otros órganos de nueva creación el manejo de la política nacional”.¹⁴

Antiliberalismo y esperanza en la sustitución de la partidocracia por un régimen *orgánico* y nacionalista, pero no fascista y dictatorial al modo italiano, ni soviético autori-

¹⁴ Cf. pp. 47, 49 y 50. Pese a oponerse a Schmitt por el productarismo del jurista alemán, Taborda demuestra expresamente su aprecio por un importante intelectual nacionalista, Carlos Ibarburen (cf. pp. 44 y 46), quien sostuviera ideales de representación “funcional” de corte vagamente corporativo, nunca puestas en práctica, ni siquiera en ocasión del golpe de estado militar de 1930 que instaló en el poder (por menos de un bienio) a un dictador castrense: José Félix Uriburu, de quien Ibarburen era amigo. Las indicaciones a nivel gubernamental, no periodístico, sobre la instauración de un tipo de representación diversa de la de partidos políticos no pasaron de textos vagos y que entusiasmaron sólo a la juventud que apoyó el golpe militar, pero no constituyen un programa fascista. Así, el manifiesto del general Uriburu del 1.º x. 1930 declara: “Cuando los representantes del pueblo dejen de ser meramente los representantes de comités políticos y ocupen las bancas del Congreso obreros, ganaderos, agricultores, profesionales, industriales, etc., la democracia habrá llegado a ser entre nosotros algo más que una bella palabra”; y también, en la conferencia del propio Ibarburen como interventor de la provincia de Córdoba, el 15 del mismo mes y año, se afirma: “En el Parlamento puede estar representada la opinión popular y acordarse, también, representación a los gremios y corporaciones que estén sólidamente estructurados. La sociedad ha evolucionado profundamente del individualismo democrático que se inspira en el sufragio universal, a la estructuración colectiva que responde a intereses generales más complejos y organizados en forma coherente dentro de los cuadros sociales”, aunque se expresa el rechazo a imposiciones forzadas de tal modelo (para ambos textos, cf. Carlos Ibarburen, *La historia que he vivido*, Buenos Aires, Ed. Dictio, 1977, pp. 537 y 541). Ibarburen expone su visión de la crisis contemporánea, uno de cuyos rasgos es la decadencia de la partidocracia, en *La inquietud de esta hora. Liberalismo, Corporativismo, Nacionalismo*, de 1934 (cf. *ibid.*, tomo VI de la Biblioteca del Pensamiento Nacionalista, Buenos Aires, Ed. Dictio, 1975, pp. 17-114), y específicamente sus críticas a los partidos y el favorecimiento de la “democracia funcional” en pp. 38-39, 76-83. En 1949, Ibarburen elabora un proyecto de reforma constitucional, en el cual da consistencia a sus ideas en lo relativo a la Cámara de Senadores: cfr. su *La reforma constitucional. Sus fundamentos y su estructura*, en *ibid.*, tomo VI..., *op. cit.*, pp. 203-272, en especial pp. 215, 235-236, 259. Volviendo a Taborda: no obstante rechazar el elogio del estado que hace Ibarburen, y más aún las dictaduras, sin embargo comparte con éste la creencia en que “el partido como única organización del sufragio” no responde a “las exigencias del autogobierno” (*La crisis espiritual...*, p. 46). Por lo demás, gran número de jóvenes reformistas e izquierdistas apoyaron al interventor Ibarburen. Cf. R. Ferreiro, *Saúl Taborda...*, cit., p. 103. Ferreiro entiende que hay un componente soviético muy fuerte en la idea tabordiana de “democracia funcional”. A nuestro entender, todo esto simplemente revela la endeblez de las divisorias de aguas políticas, a comienzos de los años treinta, en los jóvenes ansiosos de actuar reformas profundas en clave antiliberal.

tario al modo ruso, son evidentes en un Taborda cuyo posicionamiento doctrinario no deja en claro, entendemos, el porqué de una oposición tan frontal al Schmitt del escrito sobre el parlamentarismo. De todos modos, al menos sus inquietudes son diáfanas:

No tenemos partidos orgánicos nacionales. Y si cabe todavía abrigar la posibilidad de que surjan, a virtud del esfuerzo reconstructivo a que parecen dispuestas a entregarse las mejores voluntades, *en este esperanzado recomienzo de las cosas*, está por saberse si responderán a las necesidades vitales de nuestra conciencia (p. 47, el subrayado es nuestro).

Más allá de las vinculaciones teóricas que podrían establecerse entre el planteo tabordiano y las connotaciones genéricas de la actitud revolucionario-conservadora a él contemporánea (nexos que responden más que a una recepción precisa de ciertos textos, a la participación en un clima espiritual difundido), lo evidente es, creemos, que el anarco-socialista Taborda entiende que el nuevo antiliberalismo tiene raíces en nociones y actitudes históricas precapitalistas, y que en el caso argentino (y latinoamericano, por extensión) el antecedente está en la España premoderna, en “la colonización de la meseta leonesa castellana”. Este fenómeno histórico, o, mejor, lo que Taborda entiende que ha sido (siguiendo la opinión de C. Sánchez Albornoz: cf. p. 63), ejemplifica un modelo de socialización que vale hoy como antitético a la deshumanización y empobrecimiento provocados por el capitalismo. Esta vinculación entre tradición y presente revolucionario se constituye, para Taborda, a partir de la exigencia de totalidad que lo comunitario –a diferencia de la sociabilidad atomística– lleva consigo. Ésta es la tarea abierta para América: ofrecer al mundo el “*pathos* de la totalidad” (p. 51), capaz de superar el determinismo materialista y el individualismo liberal-capitalista en un “orden total” y en el destino del “hombre total” (pp. 54 y 60).

Absurdo sería leer estas afirmaciones tabordianas en clave de *totalitarismo* nazifascista, soviético, etc. Las coordenadas intelectuales que estructuran estos fenómenos históricamente posteriores son bien distintas de las líneas ordenadoras del pensamiento de Taborda. A su entender, las dictaduras contemporáneas no hacen sino profundizar la lógica de la soberanía absoluta, que el pensador cordobés rechaza en nombre de su democratismo popular.¹⁵ Y si bien sería igualmente equivocado dejar de percibir en él factores ideológicos también presentes en las instancias culturales que contribuyeron a la génesis del totalitarismo, el planteo del pensador argentino responde a inquietudes personales bien diversas. Hemos intentado ilustrarlas sucintamente, y sólo cabe recalcar que el meollo de su propuesta reside en una sociabilidad orgánica, fruto del acto creativo propio de una voluntad colectiva sustancial, y como tal alternativa a la que prevalece en una sociedad construida a partir de contrayentes individuales de un pacto asociativo, generador del dualismo entre lo privado y lo público, que deja en manos de una burocracia estatal y/o partidocrática la gestión de los intereses generales. Este escrito –decisivo en su evolución– se cierra con sus esperanzas americanistas en las horas de crisis: “La joven América [...] le aportará [a Europa] el tesoro de sus ideas con el tesoro de sus granos”; pero, al mismo tiempo, “el pro-

¹⁵ “La democracia es, de más en más, una realización efectiva del principio de la igualdad. [...] Frente al proceso histórico de la civilización universal, la democracia se presenta como una expropiación por causa de utilidad pública de todas las prerrogativas del Príncipe. En otras palabras, es la socialización del Príncipe mismo. El propio Estado, considerado como una representación jurídica, carece de legitimidad si no representa la suma de la colectividad”, cf. “El problema agrario”, cit., pp. 52-53.

pósito colectivo de la energía americana” es el de “crear una civilización que trasmute y rectifique en beneficio del mundo la civilización europea” (pp. 71-72).

El foco de la atención de Taborda está puesto, entonces, en un ideal de convivencia a modelar sobre la base de las comunidades de la Argentina rural precapitalista, y el segundo momento de su recepción de Schmitt está directamente ligado a la manera –a nuestro entender, fuertemente ficcional– como nuestro autor expone los rasgos de su paradigma de raíz hispanoamericana, y la proyección del mismo en el presente.¹⁶

Tomando inspiración en la figura simbólica del caudillismo decimonónico, a cien años de la muerte de Facundo Quiroga (1788-1835), Taborda comienza a editar la revista *Facundo*, donde expone sus ideas sobre la *identidad nacional* y el *destino* de los argentinos, acuñando el término de “facúndico” para conceptualizar las connotaciones de este ideal de convivencia:

[...]una comuna es un grupo humano caracterizado por una continuidad de acción que liga un pasado a un presente con posibilidades dispuestas y arrumbadas hacia el futuro. Preside su vida una constante dirigida voluntariamente hacia fines ideales (pp. 27-28).

Esta teorización tabordiana incorpora la herencia utópica de las comunas anárquicas y socialrománticas, pero también se presenta como resultado de una comprensión de las historias española, colonial americana y argentina, de la cual toma –con un alto grado de creatividad literaria– las características que le permiten construir su modelo, que es menos una descripción histórica que una ficción práctica, y como tal legítima en su rol animador de un proyecto político y cultural.

La génesis de tal municipio paradigmático obedece a la vitalidad conquistadora y dominadora de los españoles, que se instala en suelo criollo y desarrolla un tipo de comunidad orgánica y jerárquica bajo la égida de los *caudillos*, pero solidaria y, a su manera, democrático-participativa (cf. pp. 30, 33). La *sustancia* sobre la que se asienta esta convivencia comunalista es la *nación argentina*, entidad esencial que, en virtud de su origen en lo hispánico asentado en América, preexiste a nuestra independencia (gesta libertadora que fue “una empresa comunalista”) y es bien distinta del país configurado según el modelo liberal y capitalista. La fuerza que la mueve es un “voluntarismo místico” o “voluntad histórica radical” (pp. 33-34). Sólo que en el curso posterior de los acontecimientos ha sido esclerotizada por instituciones ajenas a la argentinidad auténtica, las del constitucionalismo anglosajón, impuestas a la fuerza por la élite centralista de Buenos Aires, en desmedro del federalismo provinciano (pp.19 y 23).¹⁷

¹⁶ Remitimos a Saúl Taborda, “Meditación de Barranca Yaco”, en *Facundo*, 1, 1935, pp. 1-5; y “Esquema de nuestro comunalismo”, en *ibid.*, 1, 2, 1935, pp. 1-5. Ambos escritos, ahora, en *La argentinidad preexistente*, cit., pp. 14-24 y 25-34 respectivamente, que son las que citamos.

¹⁷ En 1810 existía ya “una comunidad consciente de sí misma y de su destino, [...] estructurada y dispuesta como entidad para la historia[,] y su evidente vocación política era el intercomunalismo federalista”. Sin embargo, fue ignorada y sofocada por un constitucionalismo híbrido, “hecho con el regalismo policial de Bodin, con la teocracia absolutista disfrazada de patriarcalismo hebreo de Bossuet y con la ideología contractualista de Rousseau” (pp. 17 y 18). Taborda llega a comparar su “intercomunalismo federalista” con un modelo de participación popular que no ha de haber sonado grato a los *tradicionalistas profesionales*: “No existe un módulo eterno y universal para conformar una comunidad política. [...] El sesgo de nuestro tiempo es, por eso, el de un federalismo basado en estructuras políticas locales, *servido y fundamentado por la concepción soviética, cuya vigencia es inevitable e inminente*” (pp. 22-23, el subrayado es nuestro).

No creemos que la ficción tabordiana se acerque estrechamente a lo que una visión histórica más rigurosa podría indicar como peculiar de la sociabilidad de la época colonial y de la primera mitad del siglo XIX, pero esto no afecta la función discursiva de carácter práctico que cumple su doctrina. Taborda da origen, con mayor o menor conciencia, a una suerte de mitologema político, con vistas a legitimar su denuncia. De aquí que resulte fundamental comprender su concepción de la política, lo cual nos lleva directamente al segundo momento de su recepción de Schmitt.

En Taborda, la práctica política tiene un doble valor (digamos: positivo o negativo), que califica los modos antitéticos en que puede articularse institucionalmente (mediante lo que él llama la “constitución política”) la vitalidad existencial de un pueblo en la multiplicidad de sus facetas laborativas, culturales, etc., o “constitución social”. En el caso argentino, y a la luz de la dualidad tabordiana (que reproduce la conocida distinción entre constitución *real* y *formal*), serán políticamente valiosas las acciones que obedezcan al comunismo democrático, pero han sido altamente negativas las que impusieron artificialmente –desde el poder soberano– un sistema constitucional extraño a la argentinidad. La premisa de esta política negativa es la errónea creencia en que “la constitución social de un pueblo puede y debe ser sometida al molde de la constitución política”.¹⁸ En nuestro país ello habría ocurrido, a su entender, por “el propósito de organizar la nación <desde arriba>, esto es, partiendo de los postulados del constitucionalismo liberal triunfante en Europa y en Estados Unidos”; principios foráneos que se plasmaron en la constitución de 1853, cuyo

[...] móvil inmediato fue el de reforzar el centralismo político para anular la influencia comunalista de los caudillos y los particularismos locales, contrarios a la formación de una unidad político-económica incompatible con la genuina expresión del genio nativo.¹⁹

De esta manera, y por anarco-románticas que fueran sus críticas juveniles al liberalismo partidocrático y al capitalismo inhumano, Taborda las retoma y las incorpora a un programa nacionalista democrático, que presupone una concepción de la política distinta y contraria a la que denuncia como instrumento de una centralización opresora.

Para el pensador cordobés, pretender conformar la nacionalidad mediante un racionalismo abstracto y la acción unificante del soberano estatal es ignorar que “la raíz viva de LO POLÍTICO [...] se hunde en el suelo nutricio de ese fondo de emociones, de deseos, de querer y de representaciones que es el pueblo de carne y hueso”, es decir, desconocer que el comunismo tiene en “la relación concreta y viva del individuo en el medio

¹⁸ Cf. “Comuna y federalismo”, un texto de mayo de 1936, ahora en *Facundo*, cit., (pp. 32-34), p. 32. La misma frase en la conclusión, donde Taborda denuncia la falsa comprensión de la constitución como algo “que puede y debe ser sometido al molde de la constitución política”, mientras que el principio auténtico es el que proporciona el municipio hispano-americano como “fenómeno originario y vital”, el de “la voluntad histórica comunal” (pp. 33 y 34). Asimismo, véase *La argentinidad preexistente...*, cit., p. 34.

¹⁹ Cf. “El Código Civil y la vida”, publicado en octubre de 1935, ahora en *Facundo*, cit. (pp. 26-31), p. 28. Más adelante leemos: “Partió [la codificación en cuestión] de la certeza, común al siglo pasado, de que una nacionalidad es una obra artificial susceptible de ser realizada mediante los artilugios políticos extraños a ese fondo creador que está en las entrañas vivas del pueblo”, cuyo espíritu es “el frío egoísmo, la total ausencia de pathos ético”, o sea, el de la propiedad capitalista liberada de toda pauta moral y protegida por el estado (*ibid.* y p. 30).

social, que es la que da origen y carácter a la política, [...] un punto de partida de toda auténtica estructura institucional”. Y la fuerza demiúrgica tampoco es la de ideas desligadas de su apoyo sustancial en la vitalidad popular, sino una forma peculiar de voluntarismo colectivo:

Lo propio de la comuna, en cuanto manifestación del fenómeno político, es su VOLUNTAD HISTÓRICA. Por VOLUNTAD HISTÓRICA entendemos aquí la dirección ideal que asume un pueblo decidido y resuelto a cumplir su destino y el sistema de fines que propugna para ello.²⁰

Sobre todo es importante visualizar cómo el estado “no agota el fenómeno de lo político. Ni es tampoco su expresión más original”, la cual reside en cambio en lo comunal, en la acción comunitaria emprendida “con el propósito de alcanzar un fin común de índole política. Alcanzado ese fin [...], lo substancial político continúa nutriendo, como la savia a la planta, al genio nativo particular”.²¹

Es precisamente en este trabajo que Taborda hace un anuncio sugestivo: “Sobre este tema versará nuestro ensayo en preparación ‘*El concepto de lo político*’” (p. 34, nota), esto es, anticipa su confrontación con la noción schmittiana, como es evidente en el título mismo que le adscribe provisoriamente a su escrito en preparación.

Para comprender este segundo momento de la *Schmitt-Rezeption* tabordiana, es oportuno destacar que el elemento desde el cual rechazará el criterio amigo/enemigo ya está anunciado en los artículos previos al que nos interesa ahora (y de aquí, creemos, la importancia de haberlos considerado). Se trata del motivo de la *filia*, nexo amistoso-amoroso de sociabilidad, teorizado por los clásicos y revitalizado por Taborda (bajo influjo también de la Fenomenología) en clave antiliberal. Esto es, mientras que –insiste nuestro autor en esos escritos– lo propio de todo sistema legal es entrar en “irreductible contradicción con la vida”, en cambio ésta, la vitalidad sustancial de lo popular, “está ahí y trabaja con la obstinación de la onda contra la firmeza del acantilado que la aprisona”. Y esta misma vitalidad generadora de lo político se traduce o manifiesta en un vínculo comunitario de tipo *amoroso*: “Todos los actos civiles, tan múltiples y varios que no hay cálculo humano que los pueda reducir a guarismos, están teñidos de amor, del amor que subyace en la comunidad de los hombres”.²²

Es sobre esta base que Taborda encara el diálogo escritural con Schmitt, en un ensayo que titula de un modo menos directamente schmittiano que el anunciado.²³ La temática es, sin dudas, algo más amplia que la de una exclusiva confrontación con *Der Begriff des Politischen*, pero la discusión con su autor ocupa el lugar conceptualmente central de este escrito tabordiano.

El contexto de sus consideraciones lo da el reconocimiento de lo que Taborda mismo califica como un lugar común: *la crisis de la democracia*; sólo que la aceptación masiva

²⁰ Cf. *Facundo*, cit., pp. 32-33.

²¹ Cf. *La argentinidad preexistente*, cit., pp. 27-28

²² Cf. *Facundo*, cit., pp. 31 y 30.

²³ Cf. Saúl Taborda, “El fenómeno político”, en VV. AA., *Homenaje a Bergson*, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina), 1936, pp. 65-95. Schmitt conoció este trabajo (cf. nota 4).

de este diagnóstico no disminuye su gravedad. Sus notas más evidentes son la caducidad de la ideología burguesa, el hundimiento de los valores y un factor que nuestro autor destaca, para dar prueba de su simultáneo rechazo del capitalismo y de las dictaduras antiliberales: el incremento de la violencia y de

[...] las maquinaciones de aquellas fuerzas de regresión que, en nombre de doctrinas periclitadas e irreversibles, pretenden desacreditar los principios esenciales de la vida civil, elaborados por el esfuerzo creador de siglos de historia, para rehabilitar el despotismo de la autoridad sin autoridad inherente a una sociedad de explotadores y explotados (pp. 65-66).

Un recorrido por la evolución histórica de la forma estado le sirve para definir la democracia –a partir del ejemplo *antiguo*– como “medio destinado a dirimir permanentemente un conflicto provocado por los intereses contradictorios, con el propósito de asegurar la convivencia social”, finalidad que luego será alcanzada por otro instrumento de gobierno: “el absolutismo fundado en el designio divino” (pp. 69 y 70). Pero es la definición de democracia que da Heller (forma de gobierno que no reconoce otro poder legítimo más que el proveniente del pueblo)²⁴ el motivo que lleva a Taborda a focalizar la cuestión en lo que llamaríamos la condición de posibilidad de cualquier régimen gubernativo: ese “fenómeno originario de donde procede” toda forma de gobierno, y que no es sino “*lo político*”. Mas esta originariedad de lo político, esta aprioridad que alude a su precedencia respecto de cualquier tipo de estatalidad sobre él fundada, no agota el problema de su definición. “¿Qué es, pues, lo que tipifica ese fenómeno de lo político? Por lo mismo que éste no se da en el hombre aislado sino en la comunidad, en la relación del *tú* y el *yo*, nace en una situación teñida de amor y de fuerza” (pp. 70-71).

El primer paso para una respuesta, que dilucide la correlación entre estos dos componentes en problemática tensión, lo da Taborda confrontándose con la definición schmittiana. Se trata, para el argentino, de un desafío insoslayable, a causa de la proximidad conceptual de su planteo con el que busca criticar:

Para Carl Schmitt, se trata de un acontecer vital originario que se expresa en la distinción amigo-enemigo, esto es, en la distinción entre aquello que, respecto de una comunidad, aumenta la fuerza y aquello que la amenaza (p. 71).

En ambos pensadores, la vitalidad de lo humano se canaliza políticamente a través de la conformación de la sociabilidad en el juego entre amistad o amor y enemistad o ejercicio de la fuerza para con el extraño, en lo que hace a las relaciones externas de la comunidad.

La dualidad amigo-enemigo se refiere siempre a la actitud de un pueblo como tal frente a

²⁴ Taborda remite a Hermann Heller, *Las ideas políticas contemporáneas*, trad. de M. Pedroso, Buenos Aires/Barcelona, Labor, 1930 (original: *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart*, 1926). En pp. 91 y 92 de la edición española, Heller expone las tesis schmittianas sobre la conexión entre dictadura y democracia (pero véanse también pp. 93 y 94); en p. 37 elogia la interpretación que hace Schmitt de Adam Müller, aunque sin citar *Politische Romantik* [Carl Schmitt, *El romanticismo político*, Introducción de Jorge E. Dotti, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, en prensa]. En líneas generales, Taborda es receptivo del análisis que hace Heller de la crisis del parlamentarismo como distinta de una crisis de la democracia.

otro pueblo como tal; pues, acusa, dentro del pluriverso político que es el mundo, una situación de lucha que, por no ser susceptible de ser allanada ni por las normas ni por el arbitraje de un tercero en discordia, infunde a las partes comprometidas la más fuerte conciencia de una *unión* o de una *desunión*, de la cual se nutre el concepto existencial de la enemistad;

o sea, de la alteridad como peligro potencial.²⁵

Taborda prosigue exponiendo las ideas centrales del texto schmittiano, por entonces absolutamente desconocido en nuestro país, y que por un tiempo considerable lo seguirá siendo para el gran público interesado en estas cuestiones –salvo en los casos que iremos tratando– incluso después de su traducción española.²⁶ Así, expone cómo, con la idea de “conflictos existenciales”, Schmitt –tomando inspiración de la lógica que preside las relaciones entre estados soberanos– delimita el fenómeno de lo político, excluyendo “sus concomitancias con otros fenómenos de la constelación espiritual, tales como lo moral, lo estético y lo económico”, pues para la enemistad política es indiferente la posición en términos propios de estos otros ámbitos (*ibid.*). Taborda reproduce también la distinción terminológica schmittiana –*hostis* y no *inimicus*–, y agrega un ejemplo de tal “situación existencial” que no está en el original de Schmitt.²⁷

La amistad queda condenada, así, a operar retóricamente y sólo por contraste, mientras que las relaciones políticas quedan calcadas sobre las de la conflictividad, lo cual conlleva, coherentemente, el rechazo del pluralismo en el seno de la unidad estatal. Por eso mismo Taborda lo critica.

Viéndolo bien, por más que Schmitt procura obtener todo un criterio de la distinción amigo-enemigo, distinción que subraya como la única que colorea de politicidad toda actividad y motivación humanas, lo cierto es que, como acabo de decir, su doctrina reposa preferentemente sobre el concepto de la enemistad. En ningún momento se detiene a aclarar qué sea la amistad. [...] La amistad es algo así como la penumbra que deja en segundo plano la prolija aclaración de la faceta de la enemistad. Por eso mismo, la amistad se resuelve en la enemistad (pp. 72-73).

Al reducir la política a “una permanente situación de beligerancia”, la comunidad no puede tener otra estructura más que la de una “cerrada unidad política”, intolerante con cualquier distinción o diferencia interna. “En términos inequívocos, Schmitt sostiene que ‘la

²⁵ *Ibid.* Taborda remite a la edición de 1933 de *Der Begriff des Politischen*, p. 8.

²⁶ Aunque la edición española haya sido aprobada por Schmitt mismo (cfr. las palabras del autor, previas al texto madrileño, fechadas en Berlín, marzo de 1939), el título mismo que le dio F. J. Conde es discutible: “El concepto de la política”, en Carl Schmitt, *Estudios políticos*, Madrid, Cultura Española, 1941, pp. 109-189. Aco-temos que el original que sirve de base a esta traducción es la edición de 1933, precisamente la utilizada por Taborda, y no la de 1932, luego ampliamente reeditada en Alemania.

²⁷ A saber: “[...] por lo común, el forastero era de peor condición que el vecino, tanto que, en tiempo de guerra, su sola presencia justificaba su muerte, según se lee en los Fueros de Salamanca, de Sepúlveda y de Baeza” (p. 72). Y agrega: “[...] como para Schmitt la distinción reviste una singular importancia, la señala y la establece en el hecho de que el enemigo (*Feind*) de su conceptualización política es algo cuya determinación pertenece a cada pueblo de un modo tan exclusivo y excluyente que la sola posibilidad de que un pueblo admita que sea determinado por un tercero entraña su negación y, por ende, su inexistencia como entidad política” (p. 72). La remisión es a la p. 33 de la edición de 1933 de *Der Begriff des Politischen*.

esencia de la unidad política consiste en que, dentro de la unidad, está excluido el energético contraste amigo-enemigo”.²⁸

La primera conclusión de su recepción de Schmitt es que lo político adquiere su rasgo distintivo en la medida en que articula la condición de enfrentamiento bélico de un pueblo cerradamente homogéneo con entidades extranjeras, y de esta proyección hacia lo externo “se infiere que la política poco o nada tiene que hacer con la vida interna de un grupo”, sino que se circunscribe “a la determinación existencial del enemigo” (*ibid.*).

Sobre esta última fórmula insiste Taborda: “La determinación existencial del enemigo es ya una actitud cargada de filosofía de la guerra” (*ibid.*), y pese a que Schmitt se esfuerce por distinguir guerra y política, ésta –debido a “la manera de recalcar la nota de la enemistad”– queda reducida a ser el manejo de ese “instrumento poliorcético que es el ejército”, medio adecuado para la defensa o la agresión belicista, y “se presenta impregnada de apostura beligerante” (pp.73-74). Taborda reconoce que “Schmitt no deja de advertir esta consecuencia de su doctrina y se apresura a definir la guerra como una actividad distinta de la política”, pero tal esfuerzo schmittiano por explicitar su criterio de *das Politische* no lo convence. Para el pensador argentino,

[...]la distinción formulada no sólo es ineficaz para el objetivo que se propone su autor; no sólo no consigue desligar el fenómeno político del fenómeno de la guerra toda vez que aquél continúa dependiendo de éste, sino que subvierte el propio principio metódico adoptado en la indagación (p. 74).

Aquí la objeción tabordiana se ha desplazado al plano epistemológico: el método de Schmitt no es científico.

En lugar de tomar el fenómeno político –lo *político*– estáticamente, para averiguar, mediante un severo análisis, sus notas tipificantes, se limita a recalcar como de su esencia la enemistad ligada a la acción política en relación con el instrumento poliorcético que es el ejército (*ibid.*).

Taborda entiende que la captación de lo esencial del fenómeno, con prescindencia de su interrelación con factores tangenciales (lo moral, lo estético, lo religioso, etc.) obligaba a una consideración estática, que Schmitt no ha llevado a cabo. No nos queda claro qué entiende Taborda por semejante análisis del fenómeno en su *estaticidad*, pero la imputación es no haber respetado el método de abordaje adecuado a la premisa delimitativa del objeto a definir (lo político), y haber caído, así, en una suerte de contradicción:

Cuando Schmitt afirma que quien lucha cotidianamente, toda la vida, es el político y no el soldado, ¿qué otra cosa hace sino considerar la política en un sentido dinámico y complejo en el que ya no cabe prescindir de aquellos fenómenos concomitantes por él eludidos en el planteamiento del fenómeno originario?

²⁸ Cf. p. 73. La remisión es a la p. 11 de *Der Begriff...*, pero la frase no aparece en la edición de 1932 ni en las posteriores, que toman a ésta como base. Aquí Schmitt expresa que, junto a la decisión sobre el amigo y el enemigo, monopolizada por el estado, existen conceptos secundarios o de segundo orden (“*sekundäre Begriffe*”) sobre lo que es “político” (cf. p. 30 de la edición de 1932).

Peor aún, Schmitt abandona “los términos estrictos del fenómeno bipolar de lo político, en procura de un apoyo en el fenómeno de la guerra”, y ello lo lleva a reducir el ejército a “un instrumento mero y simple”, sin considerar el “contenido ético” que debe animar a la fuerza castrense y que le es insuflado precisamente por el fenómeno dinámico de lo político, y que le impide ser una simple “máquina a disposición del político” (pp. 74-75).

El núcleo de estas objeciones, entonces, es el de incapacidad de aferrar lo específico de la *amistad*, pues este componente queda funcionalizado al de la enemistad; y en lo que a ésta concierne, la consideración schmittiana –así la lee Taborda– se proclama estática (con el objetivo de dividir aguas entre lo político y otros ámbitos de la actividad humana), pero resulta ser dinámica, a causa de la tendencia a asimilar la práctica política a la bélica.

A pesar de todo el empeño que pone Schmitt en permanecer fiel al fenómeno de lo político y a los fundamentos metódicos que presiden su investigación, su doctrina no consigue escapar de la dirección que le señala la nota preferida –la enemistad– y por eso se define y se colorea violentamente por la necesidad de suprimir aquello que amenaza la existencia de la comunidad, es decir, por la vital “negación del ser de otro ser”.²⁹

La tercera dimensión en que plantea Taborda su crítica a Schmitt es la del privilegio que se concede al estado, a partir de la “acentuación unilateral del término *enemigo*”. Cuando la amistad es derivada de la enemistad, el pueblo en que se produce semejante determinación política ya ha alcanzado una unidad, ya está configurado estatalmente. La comprensión de la política como una suerte de empresa militar es un error compartido, pero no por esto menos nocivo. El pensamiento político europeo no ha sabido teorizar más que a partir de pueblos con una unidad afianzada y con un impulso vital hacia la dominación y la expansión, y Schmitt no hace sino aceptar acríticamente esta tradición estatista e imperial.³⁰

Como, en este caso, la forma clásica de la unidad política es el Estado, [...] todo el rigor metodológico que Schmitt aplica al fenómeno vivo, no le impide reincidir en dicha presunción [a saber, que toda política es estatal] cuando concluye que, de acuerdo a las ideas expuestas, *lo político* –así, en neutro todavía– sólo aparece con sus notas tipificantes al tiempo que aparece el Estado tal como lo conocemos (p. 76).

Para Taborda, lo político es *fenómeno originario* porque antecede a “la aparición del Estado”, y por eso mismo tiene en la amistad, y no en la enemistad –actitud inseparable de todo orden estatal– su núcleo genético. No es que Taborda rechace el criterio schmittia-

²⁹ Cf. p. 75. Taborda remite a p. 18 de *Der Begriff...*, donde se alude a la posibilidad de un “mundo sin política”, si lograra ser totalmente pacificado.

³⁰ “La filosofía de Bergson arriba a una conclusión semejante a la de Schmitt”, entiende nuestro autor, y remite a *Les deux sources de la morale et la religion*, París, Alcan, 10a. ed., p. 299; también alude al Seillière de *Mysticisme et domination*, y al Heller de *Sozialismus und Nation* (cf. pp. 75 y 76, notas 12, 13 y 14). Sobre la “inseparable vinculación de la política con la guerra” en la doctrina de la Iglesia, Taborda traza una línea “desde Agustín de Hipona, el primero que reconoció el dualismo amigo-enemigo [...] hasta los ensayos del teólogo W. Stapel en pro del nacional-socialismo: *Sechs Kapitel über Christentum und Nationalsozialismus*, Hamburg, [Hanseatische Verlagsanstalt,] 1931” (p. 76). No cabe exigir de Taborda un análisis de las relaciones entre la posición de Stapel y la de Schmitt. Al respecto, cf. Siegfried Lokatis, “Wilhelm Stapel und Carl Schmitt. Ein Briefwechsel”, P. Tommissen (Hrsg.), *Schmittiana V*, 199, pp. 27-108.

no.³¹ Pero lo encuentra *unilateral*, y la tarea del crítico, incluso “admitiendo el análisis que de la enemistad nos ofrece Schmitt”, es “aclarar su contrapolo, la *amistad*, con el fin de obtener un riguroso criterio aplicable al problema propuesto” (p. 77). El nexo vital de la convivencia humana es, entonces, este amor o amistad (“estado emocional impregnado de fuerza”), que es sinónimo de unión o *religio*, sin que ello excluya, obviamente, el poder: lo que Taborda quiere destacar es que ninguna sociedad careció nunca “de *religere*, de cuidado amoroso de la existencia social” (*ibid.*). Schmitt, al concentrar la enemistad en la dimensión exterior de la acción de una unidad *estatal*, elimina de la amistad –reservada para las relaciones interiores de tal estado– la tensión agónica, un agonismo que no equivale a guerra, pero que es igualmente un enfrentamiento constitutivo de la convivencia. Y con esta conflictividad agonal no belicosa, se disuelven también las diferencias internas propias de toda comunidad. La instancia colectiva de convivencia interhumana queda unificada y homogeneizada arbitrariamente.

En resumen: el defecto del criterio schmittiano es, a juicio del intelectual cordobés, hacer de la enemistad el cariz prevaleciente de la disposición política hacia el exterior (desatendiendo otro tipo de proyección externa de la comunidad), por un lado; y, por otro, acentuar unilateralmente la amistad en lo que hace a la dinámica interior de las sociedades, de modo de excluir el pluralismo y homogeneizar excesivamente el vínculo interno, ignorando el antagonismo pluralista. Para Taborda, en cambio, las relaciones tanto *inter-* como *intra-*comunitarias son de otro tipo: no amistad/enemistad, sino *amor/fuerza*, una *fuerza voluntarista* presente en todas las manifestaciones políticas, endógenas y exógenas. Pues lo esencial en la vida de un pueblo y motor de la conducta política es un “fondo amoroso y abnegado” que impulsa a realizar “el ideal de justicia”, lo cual no es una situación secundaria y parasitaria, “como cree Schmitt” (pp. 77-78).³²

La prosecución del ensayo no tematiza expresamente el planteo schmittiano, sino que opta por una –excesivamente genérica– visión histórica sobre la evolución de la humanidad, desde estadios anteriores a los caracterizados por el discernimiento y la reflexión individualistas, pasando por aquellos en que se incorpora el principio de la obediencia y se originan los absolutismos (la teocracia es “la herencia doctrinal legada por Israel a la vida de Occidente”, leemos en p. 87), hasta la irrupción del logos moderno, que representa la interiorización en la personalidad individual de los elementos precedentemente operantes a nivel grupal (p. 92). La conclusión, al reivindicar el elemento deliberativo de la democracia y su íntima racionalidad, parece marcar una última contraposición con el esquema schmittiano, aunque no haya ahora ninguna referencia expresa.

El poder de la razón pone en movimiento “lo político” en un sentido deliberativo. Su ac-

³¹ “Si, pues, lo político es anterior a la aparición del Estado, es también innegable que el dualismo amigo-enemigo mueve, impregna y trabaja todo ese proceso, ese continuum”, y la política, que cubre la totalidad de la vida, “está tanto en la relación beligerante con el pueblo extraño como en las luchas y en los conflictos internos del grupo” (p. 76).

³² “Todo el fenómeno político –lo político– llega a caracterizarse por la voluntad de poder. La voluntad de poder, *movida por amor*, parece como que cobrase ascendiente sobre el amor, porque adquiere predominio en todo cuerpo gregario, en la familia, en la tribu, en el clan, en la ciudad, en el pueblo organizado en Estado. La fuerza que dimana de la unión plena de amor se torna voluntad de poder *sin anular el amor*” (p. 85, las cursivas son nuestras).

tividad señala aquel momento en que el hombre se desprende del favor de la providencia y se adueña de su propio destino. [...] La *deliberación* fundada en la razón es, pues, otra nota esencial de lo político (p. 93).

La insistencia final sobre el hecho de que la democracia, como “expresión de lo político caracterizada por la deliberación”, es la nota más distintiva de tal “fenómeno originario”, pues “le comunica un sello de plebiscito y la distingue de toda otra manifestación de lo político” (p. 94), parece reafirmar la oposición a los regímenes autoritarios en continuidad con la polémica antischmittiana que hemos destacado. “La democracia, en cuanto negación del absolutismo, señala el grado extremo en que el individuo se independiza políticamente del dios”, pero esta autonomía de lo humano frente a lo divino –que Taborda circunscribe a los nexos políticos expresamente– corre peligro “en los casos de guerra”, cuando subentra esa “forma de *lo político* que durará mientras dure el fenómeno de *lo político*” (p. 96). O sea, mientras la democracia sea amenazada por las realidades estatales que responden a la concepción schmittiana de la cuestión.

Como observamos antes, *el diálogo escritural con Schmitt es* –a nuestro entender– *un elemento central en la arquitectura del pensamiento tabordiano*, por la cercanía entre ambas posiciones acerca de items bien precisos (antiparlamentarismo, denuncia de la partidocracia), pero a la vez por la distancia que Taborda se siente obligado a poner frente a otros aspectos del texto schmittiano, antitéticos a sus propias premisas metafísico-anropológicas.³³ En este sentido, el comunalismo federalista, impregnado de antiestatalismo, propio de Taborda, le impide receptar favorablemente la crítica schmittiana al parlamentarismo y la partidocracia, pese a que la utiliza expresamente. Más aún, como para el pensador cordobés el liberalismo no sólo es una organización egoísta y utilitaria de los vínculos sociales, sino también *soberana* (basada en el nexo mandato/obediencia característico de la forma estado), el antiliberalismo del *estatalista* Schmitt pasa a un segundo plano, Taborda no lo recepta en profundidad y más bien carga las tintas en la denuncia de la función represiva que cumple la unilateralización del factor enemistad como distintivo de lo político, pues exige la eliminación del pluralismo interno a cada comunidad.

³³ Nuestra opinión difiere de la de otros comentaristas, quienes se desentienden de la recepción tabordiana de Schmitt. Sanguinetti se limita a mencionar el nombre del jurista alemán cuando se excusa de no reproducir, por razones de espacio, el ensayo de Taborda de 1936, “donde [éste] llega a la conclusión de que la raíz de lo político no reside en la enemistad, como este último [Schmitt] sugiere, sino también en el amor” (*Facundo*, cit., p. 24). Asimismo es sumamente breve la exposición de esta polémica en la *Historia...* de Caturelli, quien se limita a escribir que “Taborda objeta que Schmitt no sólo dé preferencia a la enemistad”, sino también que no defina qué es la amistad y termine reduciendo la política a beligerancia (*op. cit.*, p. 242). Unas páginas antes, este comentarista había hecho una referencia muy escueta de “cierta razón que asiste a Karl Schmitt que, al identificar democracia y liberalismo, hace notar que la dictadura es sólo la supresión de la división de poderes”, al tratar el rechazo tabordiano del parlamentarismo (*ibid.*, p. 221). Más adelante nos ocuparemos específicamente de la posición de Caturelli ante Schmitt, que tiene lugar en torno a la interpretación de Donoso Cortés. Finalmente, Ferreira despacha la cuestión del nexo intelectual entre Taborda y Schmitt con este comentario: “En realidad, el punto de referencia del trabajo” –*scilicet* “El fenómeno político” de 1936– “no es la concepción de Bergson, sino la del jurista alemán pronazi Carl Schmitt, quien sostenía que la esencia de lo político era la oposición <amigo-enemigo>, que se daba –o debía darse– en el plano de las relaciones entre las naciones, no así en la esfera interna de cada una de ellas [...]. Taborda reprocha con razón a esta concepción de Schmitt –Marcuse lo haría también– el que conduzca indefectiblemente a la equiparación de la política con la guerra internacional” (*op. cit.*, p. 135, nota 3).

Del mismo modo, por sostener una visión sustancialista de la esencia nacional y popular de las comunas, en donde la sociabilidad basada en la amistad y en la participación colectiva en una misma voluntad histórica es prioritaria respecto de todo esquema jurídico-institucional; esto es, al hacer reposar la identidad del sujeto de la política –el pueblo, la nacionalidad, la argentinidad preexistente a todo régimen estatal– en una ontología vitalista, Taborda no puede receptor positivamente el formalismo de lo político schmittiano, la carencia de fundamentos o carácter abisal de la decisión soberana.

Bien distinta habría sido, quizás, la actitud tabordiana si nuestro pensador hubiera conocido el pensamiento de Schmitt sobre el *orden concreto*, el *Ordnungsdanken* con inspiración en M. Hauriou y en Santi Romano, pero no hay alusiones a este aspecto de la comprensión schmittiana de lo jurídico-político; un aspecto que –a nuestro entender– no es antitético al, sino complementario del decisionismo, y concierne a la dialéctica entre crisis excepcional y funcionamiento normal de un sistema normativo enraizado en las peculiaridades culturales de un estado y de sus miembros, considerados como algo distinto que un mero padrón electoral de ciudadanos. Taborda podría haber coincidido con *algunas* consideraciones de Schmitt en este sentido; pero cabe también observar que las mismas fueron desarrolladas por Schmitt *principalmente* en el comienzo de su adhesión al nazismo, y esto habría predispuerto la eventual lectura tabordiana de una manera comprensible y justificadamente negativa.

Contrafácticos aparte, el motivo fuertemente sustancialista de Taborda vuelve imposible que haga suya la idea hobbesiano-schmittiana de la creación *ex-nihilo* de un orden centralista rígido, fruto de la decisión absoluta que pone fin al caos de las guerras civiles y de la anarquía prepolítica. Podríamos incluso aventurar que Taborda, fuertemente influido por una antropología positiva de matriz anárquica y un espiritualismo romántico, se ha quizás incluido entre aquellos que Schmitt critica por moralistas que se desentienden de la responsabilidad política. Por último, es también sintomático que Taborda no aluda a una serie de motivos presentes en *Der Begriff...* schmittiano, que se ligan al desenmascaramiento del uso de fórmulas pacifistas para justificar la expansión de las potencias capitalistas, y a la denuncia de la reducción del adversario a entidad inhumana para con la cual *todo vale*, precisamente por quienes no aceptan el criterio amigo/enemigo como discriminador de lo político. Estos motivos *antiimperialistas* del texto schmittiano, que podrían haber encontrado una inserción favorable en el corpus tabordiano, son ignorados por el pensador argentino.

Pero precisamente este juego hermenéutico tabordiano entre un influjo intelectual innegable y un rechazo doctrinario expreso, concede una dimensión significativa a este primer paso de la recepción de Schmitt por autores argentinos. □