

Hostis y hospitalidad

Filosofía, mito y nación en el pensamiento de Leopoldo Lugones, en el periodo del Centenario en la Argentina¹

Recepción: 15 de enero de 2007 | Aprobación: 8 de julio de 2007

Graciela Ferrás*

liliangaia@ciudad.com.ar

Resumen

En este trabajo se analiza la figura del extranjero en la producción ensayística de Leopoldo Lugones, en el periodo del Centenario de la Revolución de Mayo en 1910, en la Argentina. Importa, no el extranjero en sí mismo ni su materialidad discursiva, sino en el esquema narrativo de los discursos intelectuales que pensaron la nación y el Estado. La obra de Lugones ha sido interpretada como autoritaria y monológica. Esta mirada se vuelve ininteligible frente a la imbricación entre nacionalismo y universalismo que atraviesa su inspiración modernista. Desde su lectura de una “estética de la nación”, se encuentra una defensa a los valores de la Ilustración y la razón científica, en la cual el extranjero aparece como “huésped” desde el cosmopolitismo y como *hostis* desde el nacionalismo.

Palabras clave

Extranjero, mito, nación, *hostis*, hospitalidad.

Hostis et hospitalité. Philosophie, mythe et nation dans la pensée de Leopoldo Lugones, dans la période du Centenaire en Argentine

Résumé

Le but du présent article est d'analyser les différentes acceptions de la figure de l'étranger à partir des essais de Leopoldo Lugones, réputé « poète de la nation », dans la période du Centenaire de la Révolution de Mai 1910 en Argentine. Ce qui importe n'est pas l'étranger en lui-même ni sa matérialité discursive, mais l'étranger dans le schéma narratif des discours intellectuels qui ont pensé la nation et l'État. L'œuvre de Lugones a été interprétée comme une des voix les plus autoritaires et monologiques de la « réaction nationaliste » du Centenaire et des décennies suivantes. Cependant, ce regard devient incompréhensible face à l'imbrication paradoxale entre le nationalisme et l'universalisme qui traverse son inspiration moderniste et qui se reflète en toute clarté dans les œuvres en question. Dès sa lecture d'une « esthétique de la nation », on trouve une défense des valeurs des Lumières et de la raison scientifique dans laquelle l'étranger apparaît comme « hôte » du point de vue des idéaux du cosmopolitisme, et comme « ennemi » ou *hostis* du point de vue du nationalisme.

Mots clé

Etranger, mythe, nation, *hostis*, hospitalité.

¹ Este artículo es producto de la investigación de Tesis de Maestría en Ciencias Políticas y Sociología en FLACSO, “Ciudadanía y Nación: Las fronteras interiores” (2001-2003), con apoyo de la Secretaria de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

* Licenciada en Ciencia Política por Universidad de Buenos Aires; Magíster en Ciencias Sociales, FLACSO. Becaria doctoral de la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigación en Ciencias Sociales Gino Germani, en co-tutela de tesis doctoral en Filosofía con la Universidad de Paris VIII; ex becaria Alban. Docente de la carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

*En la pampa solitaria
todo es himno o es plegaria;
escuchad cómo cielo y tierra
se unen en un cántico infinito;
todo vibra en este grito:
¡Libertad!*

Rubén Darío, *Desde la pampa*

Introducción

El proceso de construcción del Estado-nación durante el siglo XIX en la Argentina obedece, quizás, más que ningún otro Estado hispanoamericano, al conjuro de la realidad de un territorio heterogéneo y una población que supuso un problema y un desafío para el programa civilizatorio de la llamada Generación del '37 (Canal Feijoo, 1944). Esta imagen de la realidad americana como una geografía acechante, de influjo negativo, fue magistralmente sintetizada en la fórmula dicotómica de Domingo F. Sarmiento, “Civilización y Barbarie”, a mediados del siglo XIX. La idea de civilización occidental como opuesta a lo americano construyó una imagen unitaria de la nacionalidad argentina (González Bernaldo, 1999), permitiendo concebir una “comunidad imaginada homogénea” (Quijada, 2000) asociada a la cultura europea y al inmigrante como su portador. Esto significó que la formación del ciudadano en el imaginario de la nación estuviera relacionada con el extranjero europeo, trastocando la gramática propia de “ciudadanía” (Canal Feijoo, 1944) y desplazando la semántica del principio de nacionalidad (González Bernaldo, 1999). De esta manera, el extranjero aparece como un factor fundamental en la creación de la sociedad y de la comunidad política argentina. Esta paradoja aparece con toda su fuerza en el momento del Centenario de la Revolución de Mayo de 1810, cuando la interrogación por la identidad nacional expone explícitamente la existencia de un conflicto² entre nacionales y

² Hacia 1910, los conflictos con el anarquismo se habían agudizado: asesinato del Jefe de la Policía Federal, Ramón L. Falcón en 1909, y la bomba al Teatro Colón, llevaron a la sanción de la ley de Defensa Social. La cuestión social quedaba, si no unánimemente, mayoritariamente solapada por la cuestión nacional. En los debates parlamentarios de la sanción de la ley, Ayarragay proclamará sin ambages: “el anarquismo es un delito contrario a la civilización argentina porque no está en nuestros antecedentes, en nuestra complejión social, económica e histórica [...] Así queda prohibido que entre al país el epiléptico, el loco, el anarquista” (citado en: Ferrás, 2003, p. 140).

extranjeros. La metamorfosis producida por el aluvión de la inmigración y los nuevos fenómenos sociales que ella trajo aparejados –como la llamada “cuestión social”–, generaron el siguiente contrasentido: junto al éxito político y el progreso económico, las elites “criollas” vieron amenazados los valores constitutivos de la sociedad por la ausencia de arraigo y la apatía cívica de los inmigrantes, poniendo en peligro el “sentimiento nacional”. Las medidas políticas para recomponer el “caos social” que vivía el país fueron de diferentes tenores: las hubo represivas, como las leyes anti-inmigratorias de Residencia en 1902 y de Defensa social en 1910, y las hubo reformistas, como la ley de servicio militar obligatorio y el proyecto del Código Nacional de Trabajo de Joaquín V. González.

En este sentido, el Centenario podría pensarse como un momento singular en el cual la concepción de “nación cultural”³ –que hasta el momento era minoritaria en comparación con la idea de nación Republicana y su consecuente patriotismo cívico–, va ganando terreno en la arena del debate público como garantía de unidad y cohesión, frente a la amenaza de heterogeneidad interna y la amenaza exterior. Como momento de balance y reflexión sobre la nación, se percibe una puesta en cuestión de la nación y la imagen territorial que marcó a modo de estigma el fundamento de la mitología cultural posterior a Caseros, la dicotomía “Civilización y Barbarie”. Como señala Ricardo Rojas en su libro *Blasón de Plata* (1912), el dilema de “Civilización y Barbarie”

no puede satisfacernos ya; aplicase a un periodo restringido de nuestra historia, y nosotros deseamos una síntesis que explique la totalidad de nuestra evolución [...] buscamos una teoría desapasionada y de valor permanente; expresa, en fin, un juicio “europeo”, puesto que transpira desdén por las cosas americanas, y nosotros queremos ver nuestro pasado como hombres de América. Bárbaros, para mí, son los ‘extranjeros’ del latino y no pueden serlo quienes obraran con el instinto de la patria, si fuera un instinto ciego. (Rojas, 1946, p.107)

³ Cuando se habla de nación suele pensarse en dos modelos dicotómicos: el de “nación cívica o política” y el de “nación cultural o étnica”, que lleva a la mayoría de los historiadores a pensar un nacionalismo progresista y democrático de raíces iluministas y otro de carácter reaccionario y autoritario. La “nación cívica” es la idea de nación-contrato que responde a la Ilustración y a la Revolución francesa, y descansa sobre una perspectiva constructivista de los límites políticos del Estado. La nacionalidad es libre elección garantizada por la filosofía cosmopolita de los Derechos del Hombre y la idea de “ciudadano del mundo”. La “nación cultural” responde a la idea de “nación-genio”, que encuentra sus principios en la filosofía de Herder y la *Volkgeist* de los románticos, sobre bases supuestamente naturales, es decir, etnolingüísticas. Así, una propone la libre asociación y la otra la totalidad inclusiva; una la constitución abierta al futuro y la otra la tradición enraizada en un pasado; una la adhesión reflexiva y la otra los vínculos orgánicos de pertenencia a una comunidad de vida, lengua y raza. (Smith, 1997; Delannoi y Taguieff, 1993; Elías Palti, 2002; Blas Guerrero, 1999).

De este modo, hubo una reapropiación activa del pasado que involucró a la sociedad en un proceso con miras al futuro: la asimilación del inmigrante en la cultura nacional. Así, la figura del extranjero sufre un giro y pasa de significar el ciudadano ideal, a ser propiamente una figura de lo “otro”, constitutiva de una visión política de alteridad: un advenedizo, un simulador, un bárbaro⁴, un “enemigo público”, o simplemente un habitante o un huésped.

Si bien la inquietud por la identidad nacional no era nueva, en el Centenario se da un nuevo tipo de cristalizaciones ideológicas comparables con las reacciones intelectuales contra los principios liberales y los procesos de democratización que acompañaron algunos movimientos europeos de fines del siglo XIX (Altamirano y Sarlo, 1983; Devoto, 2002; Rock, 1987). A este clima intelectual se sumó el movimiento arielista del uruguayo Rodó y la reconsideración de la herencia española. Estos elementos del horizonte ideológico se tornaron activos y operantes en un segmento determinado del campo intelectual, que encarnó la contradicción entre las inquietudes por la tradición cultural y la emergencia de la figura “moderna” del profesional-escritor. La “reacción nacionalista”, que tiene como máximos exponentes a Leopoldo Lugones, Manuel Gálvez y Ricardo Rojas, a partir de sus reflexiones sobre la identidad nacional y la nación, elaboró “ideologías culturales” como nuevas formas de socialización y reconocimiento (Altamirano y Sarlo, 1993). Las mismas se insertan en un legado de significaciones de las expresiones tradicionalistas: exaltación romántica de lo criollo como lo genuino de la personalidad nacional, negatividad del inmigrante y del progreso. Estas tendencias cristalizan en el movimiento de revalorización del poema de José Hernández, *Martín Fierro*, y el recurso al mito de origen que afirma el derecho tutelar de la elite de los “viejos criollos” sobre el país. Las conferencias de Lugones en el Teatro Odeón son el ejemplo emblemático de las

⁴Para Michel Foucault, “no hay bárbaro si en alguna parte no hay un punto de civilización con respecto al cual aquél es exterior y contra el que combate” (Foucault, 2000, p. 180). En este sentido, el bárbaro funciona como un antagonico exterior constitutivo que, a diferencia del “salvaje”, que es vector de intercambio, es vector de dominación.

“ideologías de artista”. Es decir, la coexistencia de las formas tradicionales y las nuevas formas a partir de la misión especial del artista, quien legitima simbólicamente su nuevo lugar en la estructura social.

En este trabajo la figura del extranjero es tomada como un punto de referencia que sirve para interrogar y afirmar la idea de nación y la consecuente construcción de la identidad o cultura nacional. Lo que importa, entonces, no es el extranjero en sí mismo ni su materialidad discursiva, sino el extranjero como figura discursiva que sirve a los fines estratégicos de delimitar una *diferencia* con el nacional, en el esquema narrativo de los discursos intelectuales que pensaron la nación y el Estado. Aquí se propone recorrer estas distintas acepciones de la categoría de extranjero en la producción ensayística de Leopoldo Lugones (ver Anexo), a propósito de los festejos del Centenario de la Revolución de Mayo. Lugones, llamado el “poeta oficial de la Nación”, es, sin duda, el más efusivo en su homenaje a la Patria; cuenta con una vasta producción ensayística y literaria que conforma la tetralogía *Odas seculares*, *Piedras liminares*, *Didáctica* y *Prometeo*. Su obra ha sido interpretada como una de las voces más autoritarias y monológicas de la “reacción nacionalista” del Centenario y las décadas sucesivas (Monteleone, 1989; Sarlo y Altamirano, 1983). No obstante, esta mirada se vuelve ininteligible soslayando la aparentemente paradójica imbricación entre nacionalismo y universalismo que atraviesa su inspiración modernista y que se refleja en las obras en cuestión.

De ese conjunto de obras en las cuales reflexiona sobre la nación, llama la atención el *Prometeo*, libro desdeñado por la crítica literaria y la tradición historiográfica por “irracionalista” y esotérico. Lugones lo escribe para una cátedra de teoría estética, y si bien no pudo asumir la titularidad por falta de tiempo, quiso dejar a los jóvenes –futuros ciudadanos– aquella enseñanza. Este constituye, para nosotros, un libro clave, y la elección del mismo está relacionada precisamente con que, además de haber sido escrito en 1910 y formar parte de su tetralogía a la patria, permite leer una “estética de la nación”. Una estética que, según nuestra interpretación, proclama desde los universalismos la amistad con el extranjero, en sintonía –pocas veces reconocida– con su otra obra, también de 1910, *Didáctica*. Ambas pueden pensarse como una defensa a los valores de la Ilustración y la razón científica, aunque la crítica se ha empeñado en verlas como “diametralmente opuestas”, alegando que en *Prometeo* hay un cúmulo de doctrinas irracionalistas que se opondrían a esos valores. No obstante su universalismo, en *Prometeo* encontramos una diferenciación entre el extranjero como huésped o habitante y el ciudadano, brecha que se irá agudizando

y lo llevará a confrontar con el extranjero en las Conferencias de 1913 en el Teatro Odeón, al rededor del célebre poema *Martín Fierro*, reivindicando lo gauchesco como lo propio del habla nacional.

I. Filosofía, mito y nación

Lugones parte de una concepción estética en el sentido platónico⁵ del término, es decir, como *mímesis* de las esencias de la tríada platónica de lo Bueno, lo Bello y lo Verdadero. En este libro lo bello, como principio del arte, se opone al materialismo, la industria, cuyo principio es lo útil. Desde esta perspectiva estética, el mito de Prometeo es –en términos del autor– una verdadera clave “áurea” del pensamiento griego. La tradición ocultista se relaciona aquí con la interpretación de Prometeo como “el representante de la lucha contra las fuerzas ciegas y fatales” (Lugones, 1910, p.125). Es la inteligencia que lucha contra la seducción de Pandora, los deseos terrenales, la “caída”, el materialismo, y también la liberación del titán por el hombre-héroe, Hércules. Prometeo simboliza el despertar de la conciencia: el hombre como criatura que se autodetermina y, al advenir al plano de la conciencia, se sabe divino.

Se trata de una especie de tratado de mitología griega en el que, además, Lugones invalida las explicaciones científicas en vigencia, principalmente la mitología comparada (Savaria, 2000, p. 431). A partir de lo que denomina una “filosofía de la transformación”, entiende el mito como lo que permanece ante la corrosión del tiempo. Esta filosofía, según el pensador, está presente en Spinoza, Darwin, Haeckel y Spencer, pero encuentra sus orígenes en el *Timeo* de Platón. El mito es para Lugones:

en el fondo y primordialmente, una alegoría de la ley de causalidad que engendra la periodicidad eterna de

⁵ No motiva a este trabajo discutir la interpretación de la filosofía platónica que realiza el autor, si bien se valdrá de su influencia para interpretar el sentido de la idea de nación y su vinculación con el mito.

todos los fenómenos. Así puede repetirse y se repite el mito en una serie de fenómenos análogos; pero no en el mismo fenómeno como lo quiere la ciencia actual. (Lugones, 1910, p.61)

Así, el mito puede interpretarse como la existencia de un “algo” que se podría denominar “esencia inmanente” y que contiene todos los modos existentes y por existir, todas las posibles alteraciones de la contingencia que une el mundo inteligible con el mundo sensible (la apariencia), una singularidad, una mónada. Lugones combina la hipostatización de las ideas platónicas –es decir, que existen con independencia de las cosas que la evocan– con un animismo panteísta, a la vez que idealismo con positivismo. Así, considera que “el pensamiento es un producto de las combinaciones físico-químicas del organismo humano” (Lugones, 1910, p.63) o que “no hay realmente diferencia entre la materia orgánica y la inorgánica, siéndoles común la sensibilidad” (Lugones, 1910, p. 64). Por otra parte, cada “pensamiento es una individualidad con vida propia”, independiente de su autor (Lugones, 1910, p. 65). Las ideas están en el mundo y el hombre es solo un interprete de ellas, por ello “Al no asignar inteligencia sino al hombre, la ciencia cae en el error antropocéntrico de las religiones” (Lugones, 1910, p. 66). Hay una causa superior al hombre que se encuentra en el universo, una cosmogonía y una palingenesia que brinda un “fundamento racional” al mito.

Es interesante destacar la vertiente de la tradición neo-platónica en la que se inscribe el pensamiento de Lugones (para no ahondar en la interpretación del platonismo de la “Doctrina Secreta” de Blavatsky, de gran influencia en este período para el autor), en tanto el mito aparece como el *logos* ‘divino’ que contiene todos los posibles arquetipos, y por esta razón puede plasmarse en el terreno de lo sensible. El mito está en el inconsciente de una comunidad, es algo así como el “alma colectiva”, y se interpreta tanto en un sentido material como en un sentido espiritual; éste es el carácter específico del pensamiento mítico. De forma curiosa la obra expresa la tensión entre dialéctica y mito. Así, la dialéctica es la conciencia de dos mundos antagónicos en lucha y la búsqueda consciente de la conciliación de los opuestos en una síntesis superadora, pero a partir de dar cuenta de una escisión entre sujeto y objeto, entre naturaleza y cultura. Esta escisión está presente en la concepción dual del mundo de la filosofía platónica, al tiempo que el mito reestablece la unidad perdida. *Timeo* representa lo divi-

no encarnado en “el alma del mundo” por la ley de necesidad y requiere la persuasión del intelecto para ser encausado. Aquí el elemento que juega un rol fundamental para la función política es la del demiurgo, que puede entenderse tanto como creador cuanto como intérprete. La conciliación de ambas lógicas (mito y dialéctica) la concibe Lugones desde la figura del poeta, no desde la del filósofo. En un mito hacen falta héroes que desafíen el destino, que resuelvan el enigma, que hagan lo que la ley prohíbe; para la dialéctica hace falta un sujeto, un hacedor con conciencia. Entre uno y otro aparece el poeta que revela el sentido de *la vida como obra de arte*:

La creación inconsciente, es la inspiración en arte, el éxtasis en mística: la aparición anómala del ser anterior a la conciencia, o sea un fenómeno que comporta un momento de vida en lo absoluto, al no existir para dicho ser concepto alguno de la individualidad, por falta de la misma conciencia que la constituye. Por esto el místico y el artista, en ese estado, viven la vida de la humanidad, más cerca del instinto que de la inteligencia. El instinto, o sea, la suma de tendencias de una especie, representa el alma colectiva sin ningún concepto de individualidad; pero esta alma es para la especie un dios, cuando puede concebirla. (Lugones, 1910, p. 382)

El poeta está más cerca del instinto que de la inteligencia porque el arte se vive como experiencia vital. En este punto hay en el *Prometeo* de Lugones un “platonismo invertido”, en el sentido nietzscheano de la frase. Nietzsche en *El Nacimiento de la Tragedia* opone la dialéctica a favor de la “sabiduría prometeica”, propone el individuo artista como alternativa al sujeto moderno, a su vez, la “metafísica de artista” proponía la necesidad cultural del resurgimiento del mito nacional. Como Prometeo, que arrebató el fuego celeste, el artista arrebató un rayo de belleza infinita. Prometeo representa el don de las artes divinas en los hombres, la comunión entre dioses y hombres. Dirá Lugones que es la inteligencia y no el robo del fuego el que revisita el hecho capital del mito. En otras palabras, la igualdad de inteligencias entre los hombres y los dioses: la astucia. La misma que permite el progreso, la civilización, y en el mito amerita el castigo de la “caída”: el “sacrificio de los seres superiores”, en palabras del poeta nacional. Prometeo es la figura simbólica del poeta-héroe que sigue camino análogo a la figura del Rey-filósofo de Platón: “Por esto, la misión del artista es poner al alcance de los otros la verdad oculta en esas relaciones: lo que no ven o no pueden ver los otros sin su auxilio” (Lugones, 1910, pp. 382-383)

Cuando el poeta traspasa la subjetividad capta la idea y, en este sentido, inscribe lo Sensible. El poeta ocupa el lugar de demiurgo de la República, su palabra es expresión de la síntesis de la tríada arquetípica Verdad, Belleza y Bien:

El bien como finalidad suprema resulta ser el determinismo superior de todas las conciencias en el Cosmos. Establece como condición universal para la reintegración con lo absoluto, el sacrificio de los superiores en bien de los inferiores. De este modo, lo absoluto inconsciente adviene a la conciencia por la obra que realizan los espíritus a costa de su dolor; mientras éstos, en la misma operación, se reintegran con lo absoluto, tanto como éste se ha vuelto conciencia en ellos. El alcance moral de semejante concepto, está en que el camino para conseguirlo es el bien. (Lugones, 1910, p. 341)

El poeta es mediador y símbolo de lo Uno en lo Múltiple. Para Platón, el filósofo; para Lugones, el poeta, “archienemigo” de la República ideal platónica. El poeta es el preservador del patrimonio lingüístico de la sociedad y de la tradición cultural en la que se halla inserto y, al mismo tiempo, creador de su propia versión del mito. Como explicita en *Lunario Sentimental*, existe en las ficciones poéticas alguna verdad general que supera la importancia de los hechos históricos, y que es lo propio de la transmisión oral de las creencias populares, de las cuales el poeta es un *medium*, pero también un *demiurgo*. La ficción poética devela la potencialidad del sujeto como artísticamente creador, él guarda el sentido primigenio de la palabra como metáfora. El poeta puede expresar lo que está inconscientemente en el pueblo, pero para ello debe haber un horizonte cultural. El mito es transhistórico, y por esa misma razón es condición para pensar el plano de la historia, reviviendo todo un mundo en aquél que sabe comprenderlo. En él el pensamiento merece el nombre de inmortalidad, al mismo tiempo que representa la unidad nacional en el espíritu que falta en la materia. Dirá Lugones, “no la sombría *struggle for life* de la ciencia, sino la divina *struggle for light* de los seres superiores” (Lugones, 1910, p. 65). Si, como señala Halperin Donghi, la recepción de las ideas de Darwin en el siglo XIX eran usadas “para justificar toda clase de desigualdades, desde las económicas hasta las raciales” (Halperin Donghi, 2007, p. 34), Lugones transmutaba la lucha por la vida, la guerra, por la lucha de la inteligencia contra la materia.

En un artículo de la Revista *Criterio*, Oscar Caeiro señala que Lugones concibió una cosmogonía en la que la “escala darwiniana” se encontrara

“totalmente invertida”, es decir, “puso en el principio la inteligencia” (Caeiro, 1975)⁶. De hecho, en el *Prometeo* Lugones declara que “es la conducta lo que vale realmente, no los privilegios ni la raza” (Lugones, 1910, p. 246). La lucha “por la luz” de los seres superiores implicaba justamente la “caída” en la sombra “lucha por la vida”, siendo ésta el “origen de la servidumbre del héroe”. Es decir, la “caída” es el origen de la alienación, a su vez la condición de posibilidad del acto heroico libertario: la encarnación de la justicia como acto de emancipación de la humanidad por el camino del bien y la felicidad. Para Lugones, “todo progreso del espíritu, individual y colectivamente hablando estriba en la sustitución razonada del instinto del talión por la idea de justicia” (Lugones, 1910, p. 233). En este sentido, el mensaje del libro como homenaje a la Patria tiene por objeto, entre otras cosas, advertirla de “no aumentar el tormento de su Prometeo”. Su objetivo es “decir” una verdad de lo que “debe ser”, y esta palabra tiene fuerza performativa: transformar a la sociedad “real” en el “ideal” prefijado. Prometeo, como la etimología de su nombre lo indica, *Pro-methis*, es el previsor, el pensador por excelencia (Lugones, 1910, p. 125).

En este aspecto, Lugones participa de la ideología proyectual consolidada en las clases dirigentes, pero ya no se trataba de un héroe militar, de un genio como Sarmiento o del socialismo, sino, como años más tarde expresará Ingenieros en *El Hombre Mediocre*, de la “voz” o soliloquio del poeta que representa y encarna la nación entera (Ingenieros, 2003). A su vez, hay una interpretación mítico-inmanente en la concepción prometeica del poeta. Al tiempo que el mito de Prometeo llama al hombre a la rebelión (el necesario sacrificio de la sangre), indica más claramente que toda rebelión es un espejismo heroico y engañoso: el lugar de la promesa incumplida no es la palabra en tanto que *logos*, sino más bien la metáfora. La ligazón mítica entre naturaleza, hombre y dioses señala un horizonte comunitario que irrumpe en la historia, desafiando con

⁶ Oscar Caeiro, que hurgó las posibles influencias del pensamiento de Nietzsche en Lugones, muestra un desplazamiento en el pensamiento de éste que va de la crítica a la idea de Superhombre nietzscheana como una “creación horrible” y un *neronismo*, a la idea de raza superior como el más elevado ideal de los griegos, siendo Nietzsche “un verdadero griego por su espíritu y por su erudición” (Caeiro, 1975, p. 25).

las ruinas del pasado las quimeras del presente. Es más, en el juego libre de las facultades del entendimiento y la imaginación, devela el origen del concepto como metáfora, derriba el andamiaje jerárquico de los conceptos y revela que lo real sólo es posible como objeto de la experiencia de una singularidad irreductible, poniendo en jaque el *statu quo* de la civilización moderna: la ciencia. En la metáfora el hombre recupera su libertad; dice Nietzsche: “ahora ha arrojado de sí el signo de la servidumbre”, ha liberado de sí el antagonismo constitutivo de la mismidad que se exterioriza en el “otro” del lenguaje; sólo como fenómeno estético está *justificada* la existencia del mundo (“agresiva” tesis del *Nacimiento de la Tragedia*).

El poeta de Lugones establece una alianza con la figura del *fumista* de José Ingenieros. El *fumista* es el timador, el fisgón, pero a la luz de la obra criminológica de Ingenieros es asimilado a la actitud del esteta o superhombre nietzscheano. La acción del fumista es una estrategia de resistencia individual al grupo y a la ideología hegemónica de turno. Es un simulador nato, un sujeto estético que siente la libertad de decir y hacer y, en este sentido, es lo contrario del hombre-masa (Ferrás, 2006). El *fumista* crea y recrea el orden social con los juegos lúdicos de la palabra. Lugones, “sobre el Centenario sistematiza la estrategia nacionalista, suponiendo la nación como promesa incumplida, que puede ser fundada mediante la palabra” (López, 2004, p. 90).

Así, por un lado, al igual que en la República platónica, el mito funciona como “remedio” a la “ciudad malsana”, lo que no deja de tener tanto un costado utópico como performativo y pedagógico. Por otro lado, el plano del poeta, como el filósofo de la República, aparece como fundamento del Estado, lo que implica una racionalidad fundada en el mito, en la cual mito y filosofía no se excluyen mutuamente. Desde el plano de la *función social* del poeta, en *Prometeo* se encuentra el núcleo constitutivo de lo que será el discurso nacionalista de Lugones, que comienza a elaborar en sus conferencias de 1913 sobre el Martín Fierro. Pero también, desde una impronta modernista para nada desvinculada de la reflexión sobre las culturas nacionales, puede observarse una defensa de la autonomía poética ante el mundo burgués –mundo del vacío espiritual–, vinculada, a la vez, con la crítica del cristianismo y con el pensamiento utópico.

II. Hospitalidad y universalismo

En relación con las condiciones de emergencia del mito en el pensamiento de Lugones, Oscar Terán interpreta “los anaqueles mitológicos de

Lugones como obstáculos al horizonte cultural moderno –señalado por el movimiento social y las raíces inmigratorias de la democracia–” (González, 1999, p. 208). En *Restos Pampeanos*, Horacio González polemiza con esta interpretación y sugiere un “secreto llamado libertario”, inscrito en el mito como presencia perturbadora de los despojos del pasado en el presente, siendo el mito una rebelión interna del pensamiento que nos sumerge en el problema de qué significa pensar, tanto en la historia como en la política y la literatura.

La figura del extranjero en *Prometeo* reviste los caracteres universalistas del humanismo; extranjero es el individuo egoísta, aquél que está determinado por las cosas exteriores, el que no es “libre” en tanto que autodeterminación. La extranjería no está constituida en términos jurídicos ni políticos, sino en términos éticos; el extranjero es todo aquél que encarna la figura moral de la maldad: “Únicamente los malos son extranjeros; los hombres de bien son nuestros compatriotas [...] el egoísmo es el gran enemigo de la patria, y debiera curárselo como una enfermedad maldita” (Lugones, 1910, p. 412). Un extranjero puede ser tanto aquél que ha nacido en otro territorio como uno que ha nacido en territorio argentino pero no comparte la comunidad ética, cuyo sentido el pensador reenvía al *ethos* griego. Entonces, la ligazón de la raza a una civilización antigua predica la situación de “extranjero” como opuesto a ciudadano virtuoso, no en cuanto a su condición de no-nacional, mejor aún, en cuanto representante de un materialismo individualista. Así, señala que:

Si la actual civilización no quiere morir en la vergüenza del mercantilismo, que Platón y Aristóteles consideraban un oficio de esclavos; en el horror de las guerras sórdidas; en el servilismo de una filosofía cuyo *desideratum* consiste en probar la vinculación del hombre con la bestia, tiene que crear síntesis espirituales semejantes, meter, para decirlo de una vez, un poco de cielo alegre en el alma enferma. (Lugones, 1910, p. 364)

Para Lugones la decadencia actual consiste en la anarquía o exceso de libertad fundado en el derecho del más fuerte (ley del Talión), como consecuencia del movimiento democrático, resultante del período industrial correlativo a la revolución científica, hacia el racionalismo. El *Prometeo* podría leerse como un intento de asimilación del inmigrante, pero no necesariamente como una proclama contra el extranjero, sino como un intento de confluencia de tradiciones en una “medida común”, más estética que lógica. Lugones establecerá fenómenos análogos (nunca idénticos) entre la Grecia clásica y la Argentina. Esta última deberá formar un culto con los dioses que emigran con los hombres, y en la transformación –como armo-

nía de la diferencia—, oponer una salida moral al egoísmo que el mundo nos manda en la persona de sus trabajadores. Con el ideal de justicia griego debemos formar lo que ahora nos falta, dirá Lugones, “una civilización, una moral y un culto”. Pero una de las apuestas más interesantes es la nacionalidad entendida como derecho de propiedad:

Sería, por ejemplo, una buena obra de justicia tanto como una excelente base de nacionalidad, que el estado reconociera a todo argentino con familia, el derecho a una suerte de tierra fiscal exenta del embargo y el impuesto [...] Propender a que todo argentino se sienta *dueño* de su tierra, es hacer realmente la patria. (Lugones, 1910, p. 426)

Los griegos, por ejemplo, negaban este derecho a los extranjeros residentes o *metecos*, imposibilitados de adquirir bienes inmobiliarios. Es clara la diferenciación entre extranjero-habitante-trabajador con respecto a argentino-propietario-ciudadano. En el verso “Oda a los ganados y las mieses”, de *Odas seculares* (1910), el extranjero es visto como “colono”, es decir, como habitante-productor:

Certidumbre de días mejores,/ La igualdad de los hombres te inicia/ En un vasto esplendor de justicia/ Sin Iglesia, sin sable y sin ley. [...] Haz que sean el amo y la plebe/ Mies pareja de buen sembrador. [...] Tu labor de ideal odia el hierro./ Mas no olvides su noble fatiga,/ Que el lozano vigor de la espiga/ Necesita buen filo en la hoz. (Lugones, 1979, pp. 347-350)

Sin embargo, Lugones percibe todo el tiempo el problema de la escisión entre la *sociedad* y la *política* señalada por Alberdi y otros. Esta realidad se le aparece como un problema de la nación, el problema del pasaje necesario del habitante al ciudadano. Lugones asocia la idea de nación con las clases trabajadoras y con el conflicto entre clases, como modo social inherente en el que la nación se manifiesta⁷: “El ideal, o sea el impulso interno del bien desinteresado,

⁷De hecho, participará en la Comisión para la redacción del proyecto del Código de Trabajo presidida por Joaquín V. González y tendrá una postura de rechazo a la Ley de Residencia de 1902.

concrétase ahora para la humanidad en sed de justicia. Es una nueva organización de justicia lo que reclama la augusta y formidable protesta del trabajo” (Lugones, 1910, p. 405). El ideal de nación recoge el universalismo de la lucha de clases y la necesaria asimilación del inmigrante, que constituye la mayoría de los trabajadores. No obstante, el camino de la asimilación del extranjero marca la distancia o, mejor dicho, los *defectos* del mismo con respecto al nacional. La primera obligación del extranjero es la de educarse en los valores de libertad y justicia de la Patria:

oponer una sólida moral a los egoísmos que el mundo entero nos manda en la persona de sus trabajadores [...] De lo contrario, la fortuna extranjera podría llegar a valer más que la patria. He aquí la importancia efectiva de una moral superior. En tal concepto, nuestra ciudadanía será un bien, es decir, una cosa deseable que los hombres buscarán con simpatía; pues como he dicho, el origen de toda patria consiste en la necesidad de la justicia. (Lugones, 1910, p. 426)

En *Didáctica* (1910), la injusticia también es la *enfermedad mortal* de la Patria, y no hay mayor mérito humano y patriótico que el que “el inmigrante de ínfima condición, que compone el grueso de nuestra clase trabajadora, no perpetúe esta condición a sus hijos” (Lugones, 1910b, p. 168). Es por ello que, para Lugones, el Estado debe producir un tipo de ciudadano, asignándole una obligación (la de educarse) y “no, reconociéndole una potestad” (Lugones, 1910b, p. 183). En esta obra, la *educabilidad* es el camino de la integración de la sociedad heterogénea; el mero hecho de ser habitante no garantiza la carta de ciudadanía, sino que es necesaria una experiencia espiritual compartida. Aquí el liberalismo del derecho de propiedad vuelve a revestirse con una comunidad de valores:

Por lo mismo que somos un país extenso y fértil, necesitamos poblarlo con trabajadores inteligentes. Así, nuestra carta fundamental asigna al gobierno entre sus principales deberes, el fomento de la inmigración. Más, para que esta sea buena, para que esté formada por inteligentes trabajadores, no por los desechos sociales de la incultura y la miseria, la fertilidad y la extensión no bastan. Hay que asegurar, también, la libertad y la justicia, fundamentos de la patria; y sólo así conseguiremos que esos trabajadores se vinculen a la tierra, pasando a ser ciudadanos nuestros. De lo contrario sólo tendremos una inmigración aventurera y hostil. (Lugones, 1910b, p. 386)

Entonces, se podría reinterpretar esa necesidad casi patriótica del argentino de sentirse *dueño* de su tierra, al interior de una concepción de justicia redistributiva ligada con la extinción de las desigualdades sociales,

que vale tanto para el extranjero como para el argentino, porque es la base de la nacionalidad: “Una especie de romanticismo militarista [...] procura iniciar una reacción egoísta contra aquellos grandes principios argentinos de justicia internacional, de hospitalidad sin condiciones para todos los hombres, de igualdad humana ante el derecho” (Lugones, 1910b, p. 387).

El “nacionalismo” de Lugones no puede dejar de comprenderse sino a partir de los universales ideales que imprimen de sentido el “decir” de la nación, entendida como “deber ser” que evoca con sus actos y cosas su participación en el ideal de justicia, o su desvío, decadencia o degeneración. En este sentido, su “nacionalismo” es paradójico, constituye una *rareza*, una excepción que reenvía a un pasado inmemorial que atraviesa toda la historia mítico-filosófica de la cultura de Occidente. Al mismo tiempo que se incorpora en una tradición utópica que reclama un mundo feliz de sociedades *sin* Estado en el porvenir y crítica de las injusticias del orden social existente:

La síntesis filosófica-ética-estética ya no existe; y de aquí nuestro desequilibrio, que es una crisis de inmoralidad, de anarquía y de feminismo. [...] Desaparecerá lo ya logrado hasta el exceso, como todo cuanto ha alcanzado su fin en este mundo, es decir, la obediencia, fundándose la sociedad futura en el libre acuerdo sin autoridad y sin instituciones. A eso nos lleva, sin duda, la evolución social. Pero eso importará a la vez, como no sería difícil probarlo si no estuviera aquí fuera de lugar, la restauración de la síntesis filosófica-ética-estética que reporta al espíritu humano la posesión completa de la libertad. (Lugones, 1910, pp. 241-242)

Desde esta perspectiva se desprenden las relaciones de la nación con el Estado: éste aparece como un ‘momento’ de la consumación totalizadora – no el último, no el de la realización plena–, en la medida en que sus acciones reflejen las demandas universalistas, lo que surge de lo genérico de lo humano y que se *expresa* en la nación, entendida no como el *ethos* de una comunidad particular sino, por decirlo en cierta forma, como el *ethos de la humanidad*.

Una lectura diferente a esta relación entre la idea de nación y Estado en Lugones, es la que ofrece María Pía López, para quien:

Lugones, antes que pensar desde la nación pensó desde el Estado. Por eso, su actividad en el socialismo fue tan breve como poco *pregnante* para su obra [...] Para el autor de *Las fuerzas extrañas*, el Estado tiene como función la organización del dominio [...] su existencia implica la distinción entre gobernantes y gobernados. (López, 2004, p. 113)

Para nosotros hay en Lugones, no obstante, un sentido étnico y estético de la nación que obedece a una metafísica platónica (con las advertencias del caso), es decir, una nación cultural enraizada en los principios liberales y, como tal, una noción del Estado que entra en tensión con la idea de nación. Porque mientras el Estado es la expresión del dominio sobre los hombres, el ideal de la nación es la autodeterminación de los mismos. Sin lugar a dudas, en los años posteriores al Centenario irá acrecentándose la otra idea del Estado como uso legítimo de la violencia, pero esta percepción que es, a la vez, poco democrática, revolucionaria y utópica, seguirá soslayadamente presente. De esta manera, habría dos posiciones contradictorias en el pensamiento de Lugones, la primera, de fácil percepción hasta el año 1919, se caracteriza por un cuestionamiento a la política en tanto que forjadora de amos y esclavos y mira al Estado como límite a la emancipación, y la posterior, del Estado fuerte. Una hace referencia a una estética de la nación, mientras que la segunda dejaría de lado la estética y los ideales reformistas a modo de la *Republica* platónica, para poner el énfasis en el uso de la fuerza coercitiva del Estado. Sin embargo, es posible que ambas posturas convivan desde el comienzo de su producción intelectual; en todo caso, es interesante para este trabajo mostrar la existencia de la primera etapa. Así, el diagnóstico del *horizonte de experiencia* de la sociedad del Centenario es el del tormento del héroe, puesto que la sociedad vive bajo el imperio de la moral del interés y del bestial egoísmo en la que se halla sumergida, a causa de la “evolución científica hacia el racionalismo y el movimiento democrático resultante del período industrial” (Lugones, 1910, p. 134). A este diagnóstico el pensador contrapone la palabra antigua, que explica el origen de la civilización en el acto del deber, como encarnación del ideal de Justicia. Este ideal constituye la inmortalidad de la Patria porque establece la solidaridad con el porvenir. Aquí la ligazón mítica se entrecruza con un “manifiesto político”, en el que puede percibirse un humanitarismo romántico en el cual se entrelazan Hugo, Marx y Whitman.

III. Nacionalismo: el extranjero como *hostis*

En una serie de conferencias de 1913, que dicta en el Teatro Odeón, reunidas y publicadas en *El Payador* (1916), Lugones exalta el *Martín Fierro* como poema épico “que expresa la vida heroica de la raza: su lucha por la libertad, contra las adversidades y la injusticia” (Lugones, 1979, p. 129). Si

bien el gaucho es un “valiente oscuro” y no un jefe aristocrático como los que figuran en la *Ilíada*, Lugones intenta trasladar la fuerza del héroe mitológico griego a la poesía gaucha. La poesía culta de su mentor, José Hernández, se vuelve indistinguible de la poesía tradicional y anónima en la mirada de Lugones, con su afán de encarnar el soliloquio de la nación y, por ende, de la cultura popular y vernácula. Así, Lugones encuentra en el “duelo” de la payada los temas filosóficos y las raíces greco-latinas de la raza. En la quinta conferencia, “El linaje de Hércules”, dice que así como Wagner resulta hermano de Esquilo, “nosotros pertenecemos al helenismo”; entre sus deidades, Hércules es el númen más popular. Nuevamente en su figura se reúnen los ideales de belleza, vida y libertad, contra la fatalidad material, contra el despotismo (Lugones, 1979, pp. 196-197). En dicha conferencia, Lugones hace unas breves referencias al presente cuando comenta, con cierta vaguedad, sobre una democracia europea que “hizo también la felicidad del pueblo” y entonces “se organizaron las corporaciones obreras bajo un carácter análogo al de las *collegia* romanas, con el fin de resistir, como hoy, por medio de la huelga y del *boycott*, la imposición de gravámenes excesivos o la depreciación perjudicial de los jornales” (Lugones, 1979, p. 191). Para cerrar en su última conferencia diciendo que su obra “ha consistido en celebrar lo mejor que fue posible las virtudes útiles a la patria: libertad, honor, trabajo, fidelidad, veracidad, entusiasmo” (Lugones, 1979, p. 202). Entre las continuidades con el horizonte ideológico-estético de *Prometeo*, se destaca también la función de las “ideologías de artista”, en la voz del poeta que ahora se reafirma, más que en la gauchesca o en la elite de “viejos criollos”, mostrando la incursión en la modernidad del profesional-escritor. Como sugiere Claude-Gilbert Dubois, el mito, más que sobre la fundación de una nación, habla de la fundación de una casta de guerreros, de tecnócratas o de una sociedad industrial. Diana Sorensen Goodrich, invitando a pensar el mito gaucho en términos de Roland Barthes, es decir, como artefacto cultural, comenta que “el mito gaucho evoca como pocas otras constelaciones culturales la visión de una Argentina homogénea, tradicional y rural” (Goodrich, 1998, p. 150). A la vez, el mito expresa, mejor que ningún otro, el intento de cooptación, por parte de la cultura dominante, de la cultura popular: “Felicítome –dice Lugones– por haber sido el agente de una íntima comunicación nacional entre la poesía del pueblo y la mente culta de la clase superior, que es así como se forma el espíritu de la patria” (Lugones, 1979, p. 201). Los escenarios teatrales desde los cuales

Lugones “dice” cómo debe ser leído el *Martín Fierro*, llevan a S. Goodrich a adivinar una suerte de alianza entre el “intelectual hegemónico”⁸ y el Estado, que “sugiere, entre otras cosas, una empresa compartida con respecto a los usos de la cultura en la formación de la nacionalidad” (Goodrich, 1998, p. 153). En “El linaje de Hércules”, la autora encuentra tanto el mito como la connotación étnica o biológica: es Hércules quien media entre Grecia y España, por ser considerado el fundador del estrecho de Gibraltar y el fundador de Ávila. El mito explica tanto la transmisión de Grecia a España como la migración de las razas a América.

El poema de *Martín Fierro*, leído o reformulado en clave mítica por Lugones, instaaura una pirámide social que desde el pasado intenta ordenar el caos presente, es decir, la inmigración. Gladys Onega, centrada en el prólogo de *El Payador* –escrito recién en 1916 y en el cual el pensador responde a las acusaciones de las revistas vanguardistas y de izquierda–, advierte el giro ideológico que, según la autora, llevará al pensador a la xenofobia y al acercamiento al grupo de ultra derecha llamado Liga Patriótica Argentina. Si bien la postulación del ideal griego y la censura al mercantilismo se mantienen, para Onega las conclusiones han cambiado: “la exaltación al individualismo no se dirige a los hombres que componen las masas sino que ha pasado a ser el culto al héroe que las dirige, y la defensa de la libertad tiene como destinatarios a los hombres cuyo nivel ‘espiritual’ los hace dignos de ella; la superioridad de la raza blanca aparece más constreñida” (Onega, 1982, p. 147). En *El Payador* Lugones se dirige contra la “plebe ultramarina”, al tiempo que compara “el gaucho viril sin amo en su pampa” con “la triste chusma de la ciudad cuya libertad consiste en elegir sus propios amos”. Dice Lugones:

⁸ Goodrich, con este término, pretende enfatizar la condición de intelectual del poder o la voz de “poeta oficial”.

la plebe ultramarina, que a semejanza de los mendigos ingratos, nos armaba escándalo en el zaguán, desató contra mí al instante sus cómplices mulatos y sus sectarios mestizos [...] los pulcros universitarios, que, por la

misma época no supieron apreciar la diferencia entre el gaucho viril, sin amo en su pampa, y la triste chusma de la ciudad cuya libertad consiste en elegir sus propios amos; de igual modo que tampoco entendieron la poesía épica de Martín Fierro. (Lugones, 1979, pp. 15-16)

No obstante, el culto al héroe más bien convive indisolublemente en el pensamiento de Lugones con los postulados llamados “liberales”. La “plebe ultramarina”, en cierto sentido, también está presente en *Didáctica y Prometeo*, cuando diferencia al buen ciudadano del mal ciudadano (enemigo de la patria) o a los “trabajadores inteligentes” de los “desechos sociales de la incultura y la miseria”. El desprecio a la “plebe ultramarina” de la década del 10 ya está presente en los primeros escritos de Lugones, en la época de *La Montaña* –periódico socialista revolucionario que dirige junto a José Ingenieros durante el año de 1897, y en el que convergen voces intelectuales extranjeras y argentinas que denuncian la acumulación de la miseria– y convive con el desprecio al mercantilismo y a la clase burguesa:

el pueblo es todavía suficientemente imbécil para limitarse a envidiarles sus hijos, sus banquetes y sus mujeres [...] Una docena de miles de desgastados por la crápula, imbéciles hasta el último grado de ineptitud, descreídos en todo lo que pueda importar algo de grande y de bello o de sencillamente honrado siquiera, explotan, tiranizan, vejan, insultan con sus pompas robadas las miserias de muchos millares de hombres fuertes a quienes bastaría un empellón para aventar a los infiernos esa podredumbre. (Lugones, 1998, p. 99)

El núcleo común en Lugones está signado por el desdén, tanto a las burguesías enriquecidas como a las multitudes iletradas; el que se mantiene como constante en su tránsito político del socialismo al antipopulismo. Nuevamente se nos presentan las piruetas de la impronta modernista y el “espíritu aristocrático” contra el “espíritu gregario”, que hacen del artista el genio que escapa a la determinación de la raza y, por qué no, de la historia, pudiendo recrearla.

Pero hasta ahora el poeta denunciaba el espíritu gregario, ávido de servidumbre, sin embargo, en las conferencias que dicta Lugones en el Teatro Coliseo en 1923, el tono contra el extranjero claramente se exagera, al punto de la xenofobia y la guerra. Estas conferencias fueron reunidas ese mismo año en *Acción*. Como señala Jorge Luis Borges, “a partir de aquí puede seguirse la evolución que lo llevó a un credo totalitario” (Borges, 1979, p. XXXII). En el Teatro Coliseo no faltó el auspicio de la Liga Patriótica Argentina: un grupo de guardia civil creado en 1919 por militares,

⁹ La Liga Patriótica Argentina se fundó el 20 de enero de 1919; entre sus miembros se destacaban políticos, intelectuales, oficiales del Ejército y la Armada y delegados de la Iglesia. Este grupo de guardia civil tenía el objetivo, no sólo de cuidar los vecindarios, sino de asegurar el respeto a la ley, el principio de autoridad y el orden social. Abogó por la naturalización de extranjeros propietarios y leyes de trabajo que mitigaran el conflicto obrero, pero se opuso fervientemente a las acciones huelguistas y las protestas proletarias. El hecho de que se pudiera convocar un espacio como éste, reflejaba la debilidad del Estado bajo el régimen democrático del Presidente Hipólito Irigoyen (1916-1922). Las guardias barriales y provinciales se convirtieron en “brigadas”; entre ellas las había de “trabajo libre” como forma de contrarrestar a los sindicatos militantes (anarquistas y socialistas en su mayoría). Hacia 1920, la mayoría de las brigadas estaban localizadas en regiones de actividad sindical, como la Capital Federal, los puertos y las áreas rurales del litoral y la Patagonia (McGee Deutsch, 2005, pp. 118-141).

¹⁰ Carl Schmitt ha definido al extranjero como “enemigo público”, que no sólo delimita la frontera exterior (afuera/enemigo) sino que funciona como dador de sentido de la frontera interior (amigo), y como tal, expresa el carácter antagónico constitutivo de esa relación. Pero este carácter es dinámico y simbólico, aunque, claro, asienta sus bases en una materialidad concreta. Para Schmitt: «Enemigo no es cualquier competidor ni adversario. Tampoco es el adversario privado al que se

políticos, eclesiásticos y vecinos, con la misión de asegurar el orden contra los disturbios de las huelgas obreras anarquistas y socialistas⁹. Aquí, como señala Onega, es notable la exacerbación de Lugones contra el extranjero y el desplazamiento del problema interno (la lucha de clases o la cuestión social) como una “guerra nacional”. Si bien Lugones declara “su amistad hacia el extranjero” y sigue considerando justo el reclamo de los trabajadores, su invocación a la fuerza militar represiva supone la tesis del Estado Fuerte dirigida contra los extranjeros, considerados como “rebeldes”, es decir, en su sentido más pleno de “enemigo político”. Así, Lugones dice que:

la guerra que nos traen los extranjeros rebeldes, conforme al programa de un gobierno extraño, es un ataque exterior, mucho más peligroso que la guerra militar porque manobra a traición desde adentro. No hay guerra civil con extranjeros. Por lo contrario: toda guerra con extranjeros es una guerra nacional. (Lugones, *Conferencias de 1923*, citado en Onega, 1982, p. 150)

Esto evidencia un giro de su concepción del extranjero como huésped al extranjero como *hostis*, en el sentido schmittiano del término¹⁰, y presenta alegatos que bien podrían estar en sintonía con los *Pop grom* de la Liga Patriótica, a propósito de la huelga iniciada en las fábricas Vassena que dieron origen a los movimientos de solidaridad obrera y concluyeron con la *Semana Trágica*: conflicto armado entre civiles, militares y obreros. En estas últimas conferencias Lugones responsabiliza a los inmigrantes de todos los males que acontecen en el país (delitos, miseria, prostitución, corrupción y, por supuesto, subversión) y entiende su presencia como una “invasión corrosiva”. Convencido de que son necesarias medidas más radicales que la Ley de Residencia de 1902, “sin temblores –comenta María Pía López– propone campos de concentración previos a la deportación de los indeseables” (López, 2004, p. 27). Muy lejos había quedado el espíritu del

Prometeo, para el cual la “verdadera” emancipación del hombre consistirá:

En el fundamento de la sociedad futura cuya iniciativa corresponde a las patrias jóvenes, predestinadas para tener a la humanidad por clientela –las Argentinas y las Eldorados de la Era Social– este comunismo de bienestar interno es lo contrario de la caridad cristiana. El don que a ésta constituye, será derecho en aquél: reconocimiento de que la felicidad es un estado colectivo. (Lugones, 1910, p. 406)

Aquí hay una idea utópico-evolutiva de la sociedad que presagia el pasaje de una sociedad burguesa, signada por el egoísmo individualista, hacia una sociedad de “comunismo primitivo”. Si en la primera la idea de bienestar colectivo es un don, una dádiva, una excepción, en la segunda será un derecho. Este ideal del socialismo que inspira los primeros escritos de Lugones, y que convive con la visión de una sociedad jerárquicamente escindida entre los artistas y la masa inculta, parece haber caído en el olvido en los escritos posteriores. No obstante, nada impide encontrar las huellas de este ideal en su pensamiento, salvo una lectura interpretativa anacrónica que suele apoderarse de su obra y que juzga las intencionalidades del autor a partir de una memoria histórica posterior. Entonces, Lugones es leído como el “poeta oficial” que, lejos de los universalismos, instaura un discurso monológico de la nación y la idea del Estado fuerte. Si bien es indudable que estas ideas están presentes en su obra, y sin desdeñar los polémicos caminos políticos del pensador, nos permitimos una lectura que encuentre en el poeta –no sin contradicciones–, la pervivencia del conflicto de clases como el modo social inherente en el que la nación se manifiesta. Así, la preocupación por lo social y la necesidad de medidas de justicia social, persisten hasta la última década de su vida, cuando escribe su libro *El Estado Equitativo*, en 1932.

detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone ‘combativamente’ a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo ‘público’, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos, a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter ‘público’. Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio; es *πολέμιος*, no *ἐχθρός*.” (Schmitt, 1998, pp. 58-59).

A modo de conclusión

El cambio social que produjo la inmigración en la Argentina en las primeras décadas del siglo XX, en tanto que país que se estaba extranjerizando de forma alarmante, tal como lo relataban las crónicas de la época, llevó, por un lado, a la interrogación por la identidad del “nosotros” y, por el otro, al advenimiento de la democracia. Pero no en tanto concatenación de sucesos, sino más bien simultáneamente, por la materialidad de lo heterogéneo, por la emergencia de la cultura popular, por la cuestión social, por lo multicolor del espacio público. Aunque el inmigrante y las masas en general tuvieran postergados sus derechos políticos, el derecho de “carta de ciudadanía” era un derecho inalienable, y tan real como la alteridad constitutiva de la identidad nacional.

En este contexto, Leopoldo Lugones encuentra asociada la nación histórica al mundo antiguo: la idea de Patria espiritual está asociada a la figura de Prometeo, el titán libertador que entrega a los hombres el fuego de Zeus, símbolo del *logos*, de la conciencia universal; donación de los dioses y posesión humana que distingue a estos últimos del resto de los seres vivos. Las leyes de la naturaleza humana tendrán, de ahora en más, una *teleología*: perseguir y realizar el orden perfecto del cosmos en la caótica tierra. Todo esto es posible porque alguna vez, en un pasado remoto, naturaleza, hombres y dioses convivieron en total armonía; éste es uno de los mensajes favoritos del pensamiento mítico que viene del pasado a condenar las identidades presentes y a reorganizar el futuro.

La imagen de la Argentina del Centenario es leída, desde esta perspectiva, como una “imitación” totalmente desvirtuada y alejada de los más altos ideales de justicia y, correlativamente, el régimen político democrático y oligárquico es entendido como una desviación de los valores esenciales de la naturaleza del alma humana. Estos valores se expresan a partir de la fórmula binaria superiores-inferiores, estableciendo un sistema de jerarquías que atraviesa transversalmente –cuando no cuestiona– las posiciones sociales y políticas de la sociedad presente, sin dejar por ello de ser una antropología del poder que excluye a las “masas incultas”, sean inmigrantes, sean nacionales.

En esta extraña confluencia de universalismo, representado en los ideales de emancipación *estética* y *social* del hombre, y nacionalismo, el *logos* es la estructura a partir de la cual pueden subsumirse las diferencias que infor-

man la “Patria espiritual”, la heterogeneidad material de la nación. Entonces, las *leyendas de nacionalidad* aparecen desde la época en que los titanes auxiliaron a los hombres, para instaurar un lazo social allí donde lo social y lo político se confunden, mostrando las aporías de esta relación allí donde pretende ocultarlas.

Anexo

Leopoldo Lugones (1874-1938) nace en la localidad de Río Seco, provincia de Córdoba, donde dirige el periódico *Pensamiento libre* desde una postura anticlerical que escandaliza a la iglesia, al tiempo que funda un Centro Socialista Obrero. En Buenos Aires se afilia a la escuela modernista de Rubén Darío y dirige el periódico socialista revolucionario *La Montaña*, junto a José Ingenieros, en 1897, hasta su clausura. También colabora en *La Vanguardia*, mientras es uno de los dirigentes más notables del Partido Socialista. Tiempo después de llegar a Buenos Aires colabora en la revista roquista *La tribuna*, y conoce al Presidente Roca por intermediación de Mariano de Vedia. Según de Vedia, Lugones mantuvo una relación de amistad y admiración mutua con Roca. Hacia 1900 fue nombrado Inspector General de Enseñanza por el Ministro Magnasco, durante la segunda presidencia de Roca. En 1903 brinda apoyo a la candidatura oficialista de Quintana para Presidente de la nación, en una conferencia en el Teatro la Victoria de La Plata. En 1906 viaja a Europa como funcionario estatal para estudiar las novedades en educación. En 1913 da sus famosas conferencias en el Teatro Ateneo, entre las cuales se destaca *El payador*. En 1923 realiza las famosas conferencias en el Teatro Coliseo, auspiciadas por la Liga Patriótica, y comienzan sus escritos en el periódico *La Nación*, de fuerte tono antidemocrático. En 1926 dirige la Biblioteca del Maestro y publica su única novela: *El ángel de la sombra* (1926). En la década del 30 escribe un documento de apoyo al golpe militar de Uriburu que derroca el gobierno democrático de Hipólito Irigoyen. Hacia 1936 publica varios escritos que lo delatan como católico militante. Si bien su preocupación por lo social y la necesidad de medidas de justicia social son expuestas de manera vehemente en la última década de su vida, en su libro *El Estado Equitativo* (1932), consideramos que pueden recorrerse en toda su obra como una constante. Otra constante es la relación ambigua que Lugones mantiene con la política; más de una vez se ha declarado “ingenuo” o “ignorante” en cuanto a la

misma, lo cual no le ha impedido participar, pero siempre desde su lugar de poeta o artista. El argumento de *demasiado literato* o *fabulador* fue usado muchas veces para denostar o disculpar a Lugones. Ramón Doll, por ejemplo, lo ha llamado “el apolítico” y, en general, personajes como Jorge Luis Borges y Octavio Amadeo (este último con algunas reservas) coinciden en que en Lugones “ante todo están las palabras y sólo luego las ideas”. Se suicida en El Tigre el 18 de febrero de 1938. La carta que dejó, escrita a lápiz, decía: «Pido que me sepulsen en la tierra, sin caja y sin ningún signo ni nombre que me recuerde. Prohíbo que se de mi nombre a ningún sitio público»

Bibliografía

Primaria

Ingenieros, José y Lugones, Leopoldo (1998) *La Montaña, Periódico socialista revolucionario 1897*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Lugones, Leopoldo (1910) *Las limaduras de Hephaestos. Prometeo (un proscrito del sol)*. Buenos Aires.

_____ (1910b) *Didáctica*. Buenos Aires, Otero y Co.

_____ (1960) *Historia de Sarmiento*. Buenos Aires, Eudeba.

_____ (1938) “La poesía gaucha”. En: *El payador*, Buenos Aires, Stockcero.

_____ (1979) *El payador y antología de poesía y prosa*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

General

Acevedo Díaz, Eduardo –hijo– (1910) *Los nuestros*. Buenos Aires, Martín García.

Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz (1983) “La Argentina del Centenario. Campo Intelectual, vida literaria y temas ideológicos”. En: *Ensayos Argentinos: de Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Bauza, Hugo Francisco (2005) *Qué es un mito. Una aproximación a la mitología clásica*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Blas Guerrero, Andrés de (1994) *Nacionalismos y naciones en Europa*. Madrid, Alianza.

Borges, Jorge Luis (1979) “Prólogo”. En: Lugones, Leopoldo. *El Payador y antología de poesía y prosa*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Botana, Natalio y Gallo, Ezequiel (1997) *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*. Biblioteca del Pensamiento Argentino, Volumen III, Buenos Aires, Ariel.

- Caeiro, Oscar (1975) "Nietzsche y Lugones". En: *Criterio* 1713. Córdoba, Argentina.
- Canal Feijoo, Bernardo (1944) *Proposiciones en torno al problema de una cultura nacional argentina*. Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1976) *Lugones y el destino trágico. Esotismo, teosofismo y telurismo*. Buenos Aires, Plus Ultra.
- Delannoi, Gil y Taguieff, Pierre-André (1993) *Teorías del nacionalismo*. Barcelona, Paidós.
- Devoto, Fernando (1996) «De nuevo el acontecimiento: Roque Sáenz Peña, la reforma electoral y el momento político de 1912». En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana E. Ravignani* 14, Tercera serie.
- _____ (2002) *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Ferrás, Graciela (2003) "La figura del extranjero en el proyecto político-cultural de las elites". En: Villavicencio, Susana (ed.) *Los contornos de la ciudadanía. Nacionales y extranjeros en la Argentina del Centenario*. Buenos Aires, Eudeba.
- _____ (2006) «Extranjero, raza y simulación en el pensamiento de José Ingenieros». En: *Co-herencia* 3(4). Medellín, Universidad Eafit.
- Foucault, Michel (2000) *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Gálvez, Manuel (1944) *Recuerdos de la vida literaria. Amigos y maestros de mi juventud 1900-1910*. Buenos Aires, Guillermo Kraft.
- González, Horacio (1999) *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Colihue.
- _____ (2000) *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes. Cien años de sociología argentina*. Buenos Aires, Colihue.
- González Bernaldo, Pilar (1999), *Civilité et politique aux origines de la nation argentine. Les sociabilités á Buenos Aires 1829-1862*. Paris, Publications de la Sorbonne.
- Halperin Donghi, Tulio (1998) "¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria en la Argentina (1810-1914)". En: *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas hispanoamericanas*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Ingenieros, José (2003) *El Hombre Mediocre*. Buenos Aires, Ediciones Libertador.
- Irazusta, Julio (1968) *Genio y figura de Leopoldo Lugones*. Buenos Aires, Eudeba.
- López, María Pía (2004) *Lugones: entre la aventura y la cruzada*. Buenos Aires, Colihue.
- Ludmer, Josefina (1999) *El cuerpo del delito. Un manual*. Buenos Aires, Perfil.
- McGee Deutsch, Sandra (2005) *Las derechas. La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile 1890-1939*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

- Monteleone, M. (1989) "Lugones: canto natal del héroe". En: Montaldo, G. y colaboradores. *Yrigoyen, entre Borges y Arlt (1916-1931)*. Historia Social de la Literatura Argentina, Tomo VII. Buenos Aires, Contrapunto.
- Nietzsche, Friedrich (1998) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción de Luis M. Valdez, Madrid, Tecnos.
- Onega, Gladys (1982) *La inmigración en la literatura argentina (1880-1910)*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Palti, Elías (2002), *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Quijada, Mónica (2000) "Nación y Territorio: La dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional argentina. Siglo XIX". En: *Revista de Indias LX(219)*, Madrid.
- Rojas, Ricardo (1946) *Blasón de Plata. Meditaciones y evocaciones sobre el abolengo argentino*. Buenos Aires, Losada (segunda edición).
- Rock, David (1987) «Intellectual Precursors of Conservative Nationalism in Argentina: 1900-1927». In: *The Hispanic American Historical Review 2*, Vol. 67.
- Schmitt, Carl (1998) *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza.
- Smith, Anthony (1997) "¿Gastronomía o geología? El papel del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones". En: Ramón García (comp.) *Nacionalismos y movilización política*. Zona Abierta 79, Madrid.
- Sorensen Goodrich, Diana (1998) "La construcción de los mitos nacionales en la Argentina del Centenario". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana XXIV (47)*, Lima-Berkeley.
- Vaihinger, Hans (1998) *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Madrid, Tecnos.
- Villavicencio, Susana (ed., 2003) *Los contornos de la ciudadanía. Nacionales y extranjeros en la Argentina del Centenario*. Buenos Aires, Eudeba.
- Viñas, David (1995) *Literatura argentina y política*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Zuletta Álvarez, Enrique (1975) *El nacionalismo argentino*. Vol. II. Buenos Aires, La Bastilla.