

TULLIO HAUPERIN DONGHI: Tradición política española e ideología de Mayo. Buenos Aires.
Edic. Endeba, 1961, 180 pág.

Sobre el tema de la vinculación entre la ideología del Movimiento Revolucionario de Mayo y la ideología española de los tres siglos anteriores, mucho se ha escrito en los últimos años. Desde Furlong a Puiggrós, desde Levene a Marfany, muchas han tratado de atribuir

relaciones de paternidad de ésta en relación a aquélla. Muchos son los que de ese modo niegan la peculiaridad histórica e ideológica de nuestra Revolución. Precisamente, con el examen del sentido último de la noción de revolución y utilizando el enfoque histórico-cultural, Halperin tratarán de darnos una nueva imagen de ese acontecimiento trascendente de nuestro quehacer nacional. Se trata de ver cómo ideas formadas en forma aislada, que en su momento funcionaron dentro de otro sistema doctrinario, idóneo para interpretar su realidad histórica, pueden integrarse para interpretar otro momento, en un conjunto que es radicalmente diverso. En realidad, se tratará de mostrar que sistemas de ideas que reflejan el tránsito desde el imperio medieval a la monarquía barroca, a la monarquía citada en el ejercicio del poder, transición hacia la monarquía ilustrada y al despotismo pueden integrarse y perder la fisonomía anterior, dentro de la estructuración de una ideología que se constituye como respaldo y motor de las necesidades revolucionarias del hombre de Mayo. Con las ideas heredadas se estructura una ideología revolucionaria que posibilita la negación del pasado en el cual las ideas tenían vigencia. Al buscar la clave de la ideología de Mayo en el pasado histórico, observaremos que los hechos de Mayo, necesarios dentro de un desarrollo del proceso interno de la sociedad colonial, se insertan dentro de la crisis de la unidad monárquica de España, crisis de realidades y creencias.

Las resonancias actuales del problema son variadas. Hay quienes, a partir de la asimilación frecuente de la tradición española con su presente, encuentran la justificación del actual orden de cosas. Otros, como Giménez Fernández, aunque solo sea alusivamente intentan demostrar "lo absurdo de construir una España digna de la tradición de la época de oro, sobre el modelo excesivamente profano de las potencias fascistas". Desde nuestro enfoque se advierte la falta de sentido histórico de ambas resonancias. Habrá que buscar una imagen que sepa respetar mejor la diversidad y complejidad de los hechos. En nuestro tema, será preciso colocar a la Revolución en el lugar adecuado en una extensa historia ideológica que expresa el ascenso, estancamiento, renovación y caída de la monarquía, hecho central en la historia moderna de España y advertir que dichas ideas utilizadas por Suárez o Solórzano fueron redescubiertas en un marco ideológico e histórico totalmente diverso del originario. El examen aislado de su contexto es lo que ha servido para mal interpretar, las ideas de los revolucionarios de Mayo y en general, las influencias de pensadores anteriores en el presente. La adopción de la ideología revolucionaria, ante la crisis monárquica española viene a justificar teóricamente la real e inevitable ruptura de la unidad hispánica y la incorporación de cada uno de sus fragmentos a las entonces predominantes potencias europeas, que crecen en función de las transformaciones técnicas y económicas que han sufrido. La concreción de la revolución significa así en los hechos e ideas la incorporación del Río de la Plata a la nueva órbita en que la historia lo introduce.

El pensamiento de Vitoria y Suárez, es índice* de la modernización del pensamiento político español. Ambos pertenecen al siglo en que el orden medieval de la cristiandad unida bajo papado, el orden recién recuperado en la Castilla de las comunidades, transita hacia el orden barroco, a la pluralidad de monarquías absolutas. Esta aclaración inicial será conveniente para ubicar a los dos pensadores, que están plenamente insertados en su ámbito.

Con Vitoria se inicia una tradición de planteamiento político a nivel filosófico y jurídico. La conquista de América plantea la necesidad de una creación universalista en el pensamiento, para el planteamiento de la naturaleza de la organización imperial o de la licitud de la conquista. Si a veces recusa los fundamentos jurídicos de las pretensiones políticas regias, no parecen nunca objeciones esenciales, no hay nunca censura sistemática o condena ética. No hay por otro lado intento de sugerir nuevas estructuras jurídicas, como lo hace en el mismo

tiempo, aunque sea utópicamente, Tomás Moro. Vitoria no se sintió desubicado, trata de fijar los rasgos de una realidad que se renueva rápidamente. Sus respuestas aisladas a problemas concretos se pueden sistematizar. El punto de partida es el examen del origen de la sociedad civil. La estructura de lo real se hace inteligible en función de su orientación finalista, según la tradición peripatética. Allí se halla la base para su explicación del origen de la sociedad y poder político, inseparables en él. Cuando se plantea la necesidad de examinar origen y legitimidad del poder político, mediante la noción del pacto, encuentra explicación tanto para los cambios de la estructura política romana como para la monarquía limitada medieval. La noción del pacto, es entonces ambigua y elemento neutro en las luchas políticas de los tiempos modernos. Definirse por la pérdida irrevocable de la soberanía, hubiera sido fundar el absolutismo. Si el pacto de la voluntad común era revocable, se justificaban anticipadamente todas las rebeliones. La tarea del pacto social, en cambio, es más difícil de ubicar dentro de la concepción medieval de la realidad que la del pacto de sujeción de que veníamos hablando. El pacto social en Vitoria es impensable. La vocación social, propia de la naturaleza del hombre, se debe a Dios. Pero he aquí que en Vitoria origen de la sociedad y del poder se confunden. Se halla así la razón por la que el pacto de sujeción confiere al gobernante un poder que es de derecho divino. El innegable elemento volitivo es secundario y sirve sólo para explicar la diversidad de regímenes políticos existentes. De todas las interpretaciones posibles adopta la que, sin imponerla, hace posible el absolutismo. Aún cuando es evidente, no estaba en sus propósitos hacerlo, el pensamiento del teólogo jurista, comienza a orientarse en la misma dirección que la experiencia concreta a la que asiste. Si bien el poder político no está limitado por la voluntad sobreviviente de la comunidad que lo creó, encuentra otras fuentes de limitación, tal vez, muestra la ilegitimidad de la tiranía, la segunda limitación abre la posibilidad de justificar la expansión española en tierras de Indias. Cada comunidad en defensa de los derechos naturales puede intervenir en otras comunidades. La pretensión de dominio basada en la posesión de la fe verdadera se justifica en Vitoria por ciertos usos jurídicos, declarados naturales y por lo tanto irrecusables por quien esté desprovisto de la luz de la razón. Por otra parte, el poder civil tiene una limitación que es hasta cierto punto contradictoria con la concepción del pacto de sujeción: está sometida aunque no a la potestad temporal del Papa, sí a su potestad espiritual pues quienes como miembro de una comunidad perfecta han establecido el pacto de sujeción pueden como miembros de la cristiandad o del género humano, entrar en otro pacto que derogará al primero. El plano natural inexpugnable pierde validez frente a elementos provenientes de un orden más alto. El origen de las limitaciones al poder político no es el pacto. La desobediencia al tirano haría peligrar el poder mismo. El freno del monarca es su propia conciencia que le exige la coherencia como el primero de los deberes. La moralidad natural es el medio más adecuado para controlar el poder político y por ende la sociedad política no es fruto de convención humana sino hecho natural, cuyo autor es Dios. Así el punto de partida como el de llegada impiden que el elemento intermedio, la noción de origen pactado del poder político, alcance incidencia importante dentro del sistema. Su fidelidad al orden que nace de la Providencia, a pesar de la separación que hace del orden natural y divino, hace que el ámbito del pacto social sea limitado y sin relevancia.

Suárez, al separar mucho más ambos órdenes y darle mayor papel a la voluntad en el surgimiento de la sociedad humana, no conduce, sin embargo a aumentar los recaudos que frente al poder delegado tienen los sometidos a él. Por el contrario la libertad es para renunciar sin reserva alguna a la totalidad de sus atribuciones. La ruptura con posiciones medievales, al declarar la autonomía del orden natural, no posibilita la asunción de posiciones que sólo más tarde triunfarán sino que la ubica en su tiempo, que es el de aparición y

consolidación del poder monárquico absoluto. La voluntad contraria basta para derogar los principios de derecho natural que le posibilitarían la reconquista de las atribuciones cedidas originariamente. Crece el elemento profano pero el autoritarismo barroco crece con él.

El estilo de pensamiento de Suárez clausura una época. Las nuevas exigencias traerán aparejadas un nuevo tipo de pensador que halla en Solórzano y Pereira exponente arquetípico. Formado en la tradición clásica y el pensamiento moderno no recuerda a Suárez ni cuando plantea los mismos problemas que aquél. Con esa omisión se marca, toda una nueva concepción del teórico político. Ya no se espera de él, búsqueda de verdades intemporales sino que se espera ahora la revelación súbita en que se dan las cambiantes apariencias, única verdad asequible y controlable con la experiencia que surge. Naturalmente, se trata de meras verdades de hecho, extraídas de la observación de situaciones y constituido también, por los ob-objetivos a cuyo servicio esa política se pone. La teoría está teñida de inmediatez y limitada por la práctica. No hay examen crítico de finalidades sino que éstas se convierten en axiomas básicos de las construcciones doctrinarias. Se trata de un empirismo acrítico, generado por el cambio de carácter del poder monárquico que no necesita análisis racional de cada mandato, sino obediencia a éstos. El empirismo acrítico en la medida en que se limita a validar éticamente las convicciones que de hecho sustentan la actividad de la monarquía católica, se ha resuelto en un misticismo.

Los planteamientos teóricos se transforman en imperativos morales que gobiernan mal una práctica política forzada a optar entre posibilidades creadas por un clima histórico hostil a la vigencia de dichos imperativos". Para Solórzano los reyes se asemejan a dioses por superioridad, pero esto les da responsabilidad también sobrehumanas. Sólo gracias a él, el orden político existe y aunque opresor es imprescindible para la supervivencia de todo el orden jurídico-político. El límite para que no se convierta en malvado lo fijará la religión y la moral. Solórzano es enemigo de innovaciones porque advierte la fragilidad del orden al que secunda. No hay sin embargo discontinuidad profunda con las concepciones de Vitoria y Suárez, la continuidad es la de la rica historia de la monarquía española como cuerpo político en desenvolvimiento, que debe realizar metamorfosis en el sistema de ideas para continuar la vena profunda. Los pensadores de la inmediata expansión europea moderarán su pesimismo y retendrán el absolutismo del siglo anterior. La continuidad histórica se dobla así de continuidad ideológica.

La ilustración monárquica acentúa las tesis autoritarias y centralistas del barroco. Las soluciones ilustradas son variadas, pero mantienen una unidad esencial: el horizonte natural es el propio de la política. La promoción del progreso es la única meta del poder político autoritario. Este utilitarismo se combina sin embargo con otras justificaciones del poder político, fundamentalmente la fe en el poder monárquico, que sobrevive fuertemente. Fray José Antonio de San Alberto, español y obispo en Córdoba, activo pensador político-religioso es buen exponente del pensamiento monárquico ilustrado. Coexisten en él afirmaciones típicamente iluministas, la crítica a las costumbres insostenibles racionalmente, con la condena al espíritu libertario, propia del orden barroco. Instruir era preocupación suya; había que hacerlo para corregir la barbarie religiosa y las ideas que en función de sus bajos conocimientos religiosos, se trazan de la superioridad y potestad del rey. La fundamentación de la autoridad ya no se hace por vía empírica sino por la religión. "Política autoritaria, método cognoscitivo basado en supuestos autoritarios, se coronan en el autor con una imagen de la religión también ella autoritaria". Si la Biblia proporciona el material para entender al monarca en el plano humano como omnipotente, el deber del subordinado es el absoluto cumplimiento de su voluntad.

El rey es dueño de los diezmos indianos y si en realidad, la mayor parte los percibe la Iglesia, es un efecto de la religiosidad del monarca.

Es del pensamiento del Deán Funes de quien Halperín se ocupa a continuación, para demostrar la continuidad del pensamiento monárquico ilustrado en las proximidades de Mayo. La figura está bien elegida. Se trata de un activo interviniente en la mayor parte de los sucesos que transcurren entre el Reinado de Carlos III y el Gobierno de Dorrego, pensador que evoluciona con los sucesos que vive. Se examina aquí su ubicación en el momento inicial de su larga carrera, tomando como material la oración fúnebre a la memoria de Carlos III, pronunciada en 1790. Este documento fue considerado como Funes, muchos años después, como "La primera piedra de la Revolución". En la nueva perspectiva que la Revolución abrió, indudablemente se renovó el sentido de lo que en su nacimiento fue un panegírico al rey muerto. Allí se hace una referencia a la doctrina del origen pactado del poder, que es necesario interpretar en función del contexto del discurso y del marco ideológico e histórico en que se realiza. Así se advierte que se propone partir de una alusión a esa doctrina para caracterizar la institución monárquica y luego de fijar el paradigma, encontrarlo corporizado en Carlos III. En este contexto su oración carece de virtualidad revolucionaria. Lo significativo es el embellecido retrato del monarca, colocado a la cabeza "de las naciones para atraer a ellas la abundancia y la prosperidad". Es Carlos III según Funes, el encargado de resguardar la fe con la instauración del Santo Oficio. Es entonces común al pensamiento monárquico ilustrado señalar la primacía del poder civil respecto al eclesiástico. Para poder justificarla teológicamente se le asigna a aquel poder carácter divino.

El derrumbe de la unidad hispánica, arrastrará sus estructuras y con ellas las creencias colectivas que los pensadores han expresado a nivel doctrinario. La crisis de estructuras causará una crisis de ideas políticas, como lenta toma de conciencia de las autojustificaciones que la corona de España inaugura cuando firma la paz primero y se alía después con la república de impíos y regicidas. Por otro lado la propia lógica del desarrollo en las colonias genera la distensión de los lazos de vinculación con la metrópoli y la pérdida de la fe en la monarquía, que formará parte de un clima ideológico nuevo ya constituido. Indudablemente dentro del ámbito del pensamiento monárquico ilustrado hay auténtica curiosidad por los teóricos que inspiran la Revolución Francesa, que son a su vez testimonio del agotamiento del orden social preexistente. Pero esa curiosidad no había advertido a través de lecturas —barreras de clase se lo impiden— las consecuencias prácticas de aquel pensamiento. Pero porque no se cierran a las novedades, sufren en sus convicciones políticas las consecuencias de la crisis que la Revolución abre. "El fuerte monarca ha sido desplazado casi sin esfuerzo, la Iglesia debe reasumir su papel y castigar a los que afirman cuestiones contrarias a la fe".

Aún para aquellos dispuestos a defender la tradición contra el alud revolucionario, será difícil fijar sus rasgos esenciales. Por esta razón, un supuesto innovador político como el abate Viscardo y un defensor sistemático de las posiciones políticas heredadas como el jesuita Domingo Muriel expresan la ruptura con la tradición que se ha disgregado. El arcaísmo esencial de la solución de Viscardo, el nuevo orden político debe repetir las estructuras de la sociedad indiana con los blancos a la cabeza, se envuelve en un modernismo ideológico, emparentado con Montesquieu, teórico de los poderes intermedios.

Muriel intenta dar corta de ciudadanía al catolicismo en el nuevo clima cultural de la Ilustración. Nunca verá la radical incompatibilidad entre la imagen eclesiástica de la realidad y la de los teóricos ilustrados, de quienes depende. Cuando se refiere al origen del poder, adopta un pactismo moderado. Cuando realiza su fundamentación, recusa la enseñanza bíblica simbólica. Al reducir la función del Libro Sagrado a relato histórico, se aleja de la tradición.

que defiende. Al recusar la superioridad del pueblo como fuente de soberanía frente al magistrado que de él la ha recibido, sólo recurre a la endeble experiencia. Los argumentos suarecianos, que evidentemente no conoce, eran mucho más sólidos, cuando se trata de fundar un autoritarismo. Sin embargo, el espíritu mismo de su respuesta lo ubica, como a Suárez, frente al avance revolucionario. En Muriel es más viva la defensa del monarca, en la medida en que es más conciente de su crisis que el rebelde Visoardo.

La conciencia de la falta de cumplimiento de la misión del monarca en el Río de La Plata, tiene su muestra más viva en las posiciones políticas de los economistas ilustrados de Buenos Aires. Los ilustrados no son tales únicamente porque dicha doctrina sea prestigiosa sino porque encuentran en ella respuesta para la satisfacción de las exigencias nacidas de la situación histórica en que se halla Buenos Aires al finalizar el siglo XVIII, que ha asistido a un gran desarrollo comercial y productivo. La convergencia de prestigio y utilidad es lo que hace que sean los porteños, más que cualquier otro grupo rioplatense, quienes adopten el iluminismo. Vieytes expresa cabalmente la nueva situación, el saber, conocimiento de la realidad debe proponerse "la conquista progresiva del mundo natural, que implica a la vez su humanización creciente". En el tránsito desde la visión trascendente de la realidad a la profana, el iluminismo no vive con carácter trágico esta escisión. Lo que define el valor moral es la solidaridad, manifestada en el acto, con la empresa común. Para llevar a cabo esta empresa, desde el Estado, se busca el apoyo de la Corona y la Iglesia. El tránsito entre la esperanza y desilusión con la Corona está reflejado en la autobiografía de Belgrano, cuando relata el fracaso de sus tentativas en el Consulado. "Por las intenciones perversas metropolitanas". En la valoración de la política de libre comercio implantada a partir de 1870, debían separarse los servidores de la corona y los economistas porteños ilustrados, que aquéllos consideraban como una gracia y éstos, una dura necesidad.

Esa divergencia "Delata con claridad la creciente impotencia metropolitana para enfrentar las derivaciones de una coyuntura histórica que le es demasiado sistemáticamente hostil". El fracaso ante la corona origina el distanciamiento de aquélla y la aproximación a posiciones más liberales, implica el reconocimiento del papel decisivo de las fuerzas económico-sociales, con las que hay que entenderse, pues es condición de triunfo la inserción política en la línea de intereses en ascenso. Este momento es el que Moreno simboliza con su "Representación de los hacendados". La conciencia americana de la crisis monárquica española, es plena.

La búsqueda de salidas llevará a tres planteamientos: El constitucionalista liberal y tradicionalista, el restaurador monárquico prehispánico y el revolucionario.

El tradicionalismo modernizador parece ser el planteamiento inicial en Mayo, lealtad monárquica y mantenimiento del lazo con la metrópoli. Bien pronto los hechos irán revelando distinta orientación. La docta evocación de la monarquía estamentaria que realiza Martínez Marina en 1808, dota de ilustre antecedente a la monarquía constitucional que postula. El elogio de las cortes castellanas es condición para que, sin sentido histórico, postule su vigencia presente. Se trata simplemente, de buscar soporte teórico a una solución política que es alternativa entre el antiguo régimen y la Revolución. Esta es la tarea de Gaspar Jovellanos, su modelo, más que las cortes de Castilla es el parlamento británico; sus postulaciones van acompañadas de la pretensión común de un gobierno estable, conforme a la ley y análogo a la que se supone eterna constitución, avasallada pérfidamente por los últimos monarcas. Sin embargo hasta la palabra constitución es de nuevo cuño. Así tradición y crisis monárquica son aspectos de un mismo proceso, la pretendida resurrección sólo se concibe como consecuencia de la crisis. Este contexto histórico ayuda a mejor entender el Cabildo Abierto del 22 de mayo. La tesis común a todos los intervinientes es que es en "El espíritu de la legislación española

se halla presente desde el siglo XIII la noción de que, desaparecido el poder político el modo adecuado de reconstruirlo requiere la avenencia de los que deberán obedecerlo". Pero este legado no cabe interpretarse, según se ha podido apreciar, como ininterrumpido sino como una tradición redescubierta para posibilitar el triunfo de la lealtad monárquica. El Cabildo del 22 de mayo simplemente discute las modalidades de reemplazo del virrey por otro poder que invocaba origen popular. En un acta es difícil exhumar la fundamentación teórica de esta discusión, como algunos lo han hecho.

La invocación del orden medieval para justificación de un orden constitucional y tradicionalista, no es auténtica en América. Toda la acción española se ha realizado bajo el signo despótico, el retorno a la situación anterior se plantea como restauración del gobierno legítimo, anterior a la posesión de los conquistadores. Viscardo había abierto esa vía, la evocación de los españoles que como Fray Bartolomé de las Casas, han denunciado el carácter tiránico de la dominación, que realiza Neyrot y muchos oradores aun en el primer decenio revolucionario, tienen ese sentido. El Deán Funes en esta etapa, lo expresa claramente, los españoles "Durmiendo insolentemente sobre las cenizas de los virtuosos incas adoptaron el sistema bárbaro e inhumano de repartir a los indios como esclavos". El derrocamiento de la tiranía no es revolución sino restauración. Ahora bien, esta restauración incluye la adopción de librecambismo y la total instauración de los derechos del hombre.

Pero en rigor, no hay aquí defensa de ningún derecho histórico sino defensa del derecho que toda la historia ha podido ignorar pero no anular. Esta justificación de Mayo como restauración disimula mal la instauración de una nueva justicia. Simplemente, se trata de una revolución. El sentido que se le asigna a esta noción es el de cambio, no de las bases mismas, cambio alcanzado en una situación determinada "donde lo político aparece como parte de una experiencia total: la de una transformación radical de la humanidad y la convivencia entre hombres". Esta noción moderna de revolución política es deudora sin duda de la anterior noción de revolución como redención, vinculada a una esperanza escatológico-religiosa, destinada a afectar todos los niveles humanos. El parentesco se ve claro en Rousseau. La revolución es realización histórica de un orden emanado de un ámbito superior a la historia misma, que ha sido ignorado hasta el descubrimiento iluminista. Nuestro autor trabaja aquí para demostrar las analogías con el pensamiento agustiniano, tarea que ya realizó con brillantez Becker en "La ciudad de Dios del siglo XVIII".

La profanización de la noción no implica reducción o limitación del alcance de la transformación, que alcanza toda la acción humana. Esta noción estará presente en Mayo de 1810. Aún quienes quieren para la revolución el limitado curso de "La fidelidad al cautivo monarca y el respeto a la "constitución social" son ya incapaces de pensar el hecho fuera de un esquema revolucionario". Hasta el Cabildo de Luján habla en junio de la "necesidad de consolidar el nuevo sistema", sistema cuyo núcleo es una nueva actitud ética cuya virtud máxima es el patriotismo. La resistencia no tiene argumento político y es esencialmente carente de patriotismo, dice Ortiz de Ocampo. Así la Revolución entendida como cumplimiento en la historia de un orden racional superior, de validez extra-histórica, era la que servía para que los revolucionarios entendieran lo que estaban haciendo. Y no sólo los avanzados sino Saavedra mismo en su Memoria concebida para vituperar a aquéllos, expresa su convicción de que la destitución del virrey fue acción encaminada a liberrar al suelo americano del pesado yugo que la oprimía. Está en él bien clara la convicción de la instauración de un nuevo orden político. Que en él, a pesar suyo, revolucionario Saavedra el nuevo gobierno americano fuera más o menos moderado, no afecta el carácter revolucionario de la instauración; el orden es efectivamente nuevo. El descubrimiento revolucionario de "una nueva fuente de legitimidad" para

el poder político y la coherencia en su proceder con este descubrimiento indica la ruptura con las justificaciones que la tradición española realizaba. Así como la actitud revolucionaria es la dominante aún en los moderados, la moderación es el tono de los contenidos del programa revolucionario, aun en los extremistas. Castelli, en el Ejército del Norte, que conserva la división de castas, pide autorización, "que sin su resolución no me atrevo", "para premiar a un oficial negro por su heroica conducta". De este modo la actitud revolucionaria es homogénea y la caracterización que hace Moreno, representativa. Son sus textuales expresiones "La antigua constitución española". No conocemos ninguna, sólo leyes arbitrarias, dictadas por la codicia para esclavos y colonos; monumento de nuestra degradación". Al derecho históricamente constituido, que no hace sino codificar las iniquidades contraponen Moreno. "Aquellos primeros principios de razón, que son la base eterna de todo el derecho y del que debe fluir las leyes por sí mismas". Sólo la obstinada vocación de no ver lo evidente puede negar la filiación ideológica de este planteamiento, filiación abiertamente declarada. Es Moreno la expresión más elaborada y madura de la noción de revolución, en su alcance y significación, independientemente de que se vea en él al jacobino o al vocero de los apurados hacendados. Pero esa noción de Revolución, amén de ser inteligible, es mito, se transforma en orgullosa fe colectiva en las primeras etapas de la vida histórica argentina.

Así la originalidad ideológica y la unidad del movimiento en el plano de las ideas "hallan apoyo en ese canon interpretativo que para la realidad política naciente proporciona la noción misma de Revolución". Así, se concibe la coordinación y acuerdo entre quienes aspiran al derrumbe de la estructura social rígidamente jerarquizada y quienes desean lograr con el nuevo orden la adecuación de esa estructura con el plano de la organización política.

La revolución dió una categoría nueva para pensar la realidad política, es estéril la búsqueda de genealogías forzadas, esta noción no tiene precedentes en la tradición política española. Su eficacia política e histórica es además mito, por ser estimulante y excitador de la voluntad de quienes irrumpen en la vida política. De ahí su función política inmediata: presentar como aspiración universal a la libertad y justicia, las aspiraciones precisas de grupos limitados. Pero la noción tiene fuerza propia y se constituye en punto de partida de una tradición política, común a ideólogos y a la conciencia colectiva, en la que desean insertarse quienes pugnan por constituir al país en nación moderna y unida, o aquéllos que buscan integrarla en "un sistema americano" o todos quienes con propósitos diferentes en cada caso expresan la adhesión a principios e instituciones, que el Chacho en 1863 señala como "surgidos el gran día de Mayo y establecidos en Coseros".

El libro termina con una defensa del criterio utilizado. Halperín podría haber omitido la tarea. La legitimidad del enfoque está demostrada en cada hoja del trabajo. La historia como ciencia es posible porque cada época, cada autor desde la arista de la realidad presente en que está insertado, puede aportar una nueva visión que signifique el encontrar con el prisma de su tiempo y situación, una nueva realidad en aquella historia vivida que se hace así presente. El libro es profundo y profundamente polémico. En esta época en que desde aristas presentes que ya se hacen pasado, se toma al pasado con la esperanza de prolongar el presente, este aporte viene a patentizar, con la mostración de la legitimidad del intento, la muerte histórica de actitudes, perimidas hace mucho tiempo, que sin embargo apoyadas en sólidas estructuras de intereses, resisten su destino ineluctable. Sin embargo, desde ángulos que se suponen destinatarios del futuro que este presente de Halperín ayuda a gestar, se han formulado críticas poco comprensivas. Juan Carlos Ferrari tal vez ni leyó todo el libro. Reclama ausencia de elementos que no están ni en el prólogo, ni en el primer y último capítulo, pero que están en el libro. Tal vez esta reseña si tiene la suerte de llegar a sus manos le ayude a hallarlos.

Creemos haber mostrado y porque lo compartimos, marcado con intensidad, que el método utilizado si bien atiende a la historia de las ideas, "La vincula en forma precisa con la historia real de las estructuras en que las mismas se conforman". Quien lea Holperín podrá ver lo injusto del cargo de empirismo, quien lea a Ferrari, podrá ver la información de algunos de nuestros críticos. Si en nuestro dramático presente, desentrañamos las contradicciones con el método propuesto por Holperín, habremos avanzado un poco más hacia la toma de conciencia de nuestras urgencias históricas.

Se trata de un libro denso, apretado de ideas, no siempre expresadas con toda claridad, pero sin duda de un valor que le hace alcanzar categoría de trascendente en el ámbito del estudio del pensamiento argentino y en la búsqueda de sus influjos epocales.