



REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Año II | Número 5 | Mayo 2021

El anarquismo biopolítico de Saúl Taborda

Carlos A. Casali¹

ccasalli001@hotmail.com

¹ Licenciado en Filosofía (UBA) y Doctor en Filosofía (UNLa). Docente e investigador en las Universidades Nacionales de Lanús y de Quilmes. Las ideas desarrolladas en este artículo fueron presentadas por su autor en el V Coloquio Internacional de Filosofía Política. Nuevas perspectivas socio-políticas. Pensamiento alternativo y democracia, organizado por la Universidad Nacional de Lanús y la Asociación Internacional de Filosofía Política, en el año 2013.

Pensar lo político sin el Estado: esta es la difícil y tal vez extraña tarea que Saúl Taborda se propone a lo largo de su extensa y también intensa trayectoria intelectual. Pensar lo político sin el Estado puede ser tomado como una consigna más o menos tradicional del anarquismo que Taborda conoció en sus años de estudiante en el Colegio Nacional de la ciudad de Rosario hacia 1906. Sin embargo, a diferencia de lo que podríamos llamar un anarquismo genérico, Taborda no piensa lo político *contra* el Estado



sino como *previo e independiente* respecto de él y de la lógica que lo constituye. Se ha dicho que la matriz del pensamiento tabordiano está constituida por una suerte de entramado anarquista y vitalista (Alberto Caturelli, 1993 y 2001; Jorge Dotti, 2000; Gerardo Oviedo, 2004). Aceptemos esta sugerencia para plantear entonces que el anarquismo *sui generis* de Saúl Taborda está impulsado por la intención de pensar lo político en su relación con la vida, antes que en su diferencia con el Estado y los conflictos que esta diferencia plantea. La vida misma es anárquica; “flujo de lo irracional” (Saúl Taborda, 1951). En efecto, la vida resiste o rechaza el estar sometida a un principio o poder (*arkhé*) exterior o extraño a la ley de su propio devenir. Pero “el caos ama la forma” (Saúl Taborda, 1933). Entonces, la consigna de pensar lo político sin el Estado lleva a Saúl Taborda a intentar pensar desde un lugar novedoso esa relación entre la vida y lo político: pensar la forma política que es adecuada al flujo de lo irracional o al caos vital. La palabra clave es aquí “adecuada” (y propongo que se la entienda en el mismo sentido en que la utiliza Spinoza): ¿cuál o cuáles podrían ser las formas políticas que hacen posible el flujo o devenir de la vida? En otro lugar me propuse hacer una lectura biopolítica de la entera obra de Taborda (Carlos A. Casali, 2012); en este trabajo, intento realizar un abordaje biopolítico del particular anarquismo tabordiano.

No será superfluo advertir que mi uso del término “biopolítica” y el modo de entrar en las problemáticas más o menos estandarizadas que el modelo –si es que existe tal cosa- plantea resultará ligeramente “desviado” respecto del eje que intentan establecer las ortodoxias; sin embargo, no hay en ello ninguna pretensión de heterodoxia sino un simple “desplazamiento” que permitirá –eso espero- ver mejor lo que el anarquismo tabordiano propone. Mi uso del término “biopolítica” se inscribe dentro del horizonte de problemas que se plantea Roberto Esposito cuando se pregunta por la posibilidad –o por las condiciones de posibilidad- de una biopolítica afirmativa, torciendo el rumbo del planteo foucaultiano del tema (Roberto Esposito,

2006). Y tiene también una inscripción anterior que responde a cierta recepción del pensamiento de Nietzsche dentro del ámbito de la filosofía latinoamericana, por los tempranos años de 1979, por parte de Silvio Maresca, cuando encuentra en el pensador alemán la posibilidad de una afirmación plena de la diferencia que nos constituye como pueblo (Silvio Maresca, 1979).

Hechas estas aclaraciones preliminares, podemos ir presentando con mayor especificidad el tema que me propongo desarrollar. El anarquismo biopolítico de Saúl Taborda recorre el difícil camino de pensar lo político sin el Estado, de acuerdo con una trayectoria en la que se pueden distinguir tres módulos. *Primero*, propone que la vida no puede ser gobernada desde fuera de ella misma conforme con valores que la niegan (Saúl Taborda 1916, 1918 a y b). Aquí, el anarquismo biopolítico está al servicio de una recuperación del *arkhé* por parte de la vida y lo podemos reconocer fácilmente en la obra juvenil de Taborda: mientras la vida sea dominada por su exterior, llámese Dios o el Estado; o, dicho de otra manera, mientras que Dios o el Estado se constituyan como un exterior, la vida carecerá de la potencia que necesita para afirmarse y expandirse.

Segundo, el Taborda maduro de los años treinta se encuentra con que a la vida le resulta insuficiente el haber recuperado su principio (*arkhé*) para fluir libremente: necesita afirmarse a través de una formación política adecuada. Podríamos decir que la vida necesita exteriorizar su *arkhé*. Es en este punto o en esta modulación en donde el anarquismo biopolítico de Saúl Taborda se aproxima peligrosamente al corporativismo biopolítico (o tanatopolítico, de acuerdo con Esposito) de Carlos Ibarguren, con quien polemiza en 1933 siguiendo, en parte, el hilo conductor de la “voluntad de potencia” nietzscheana y el modo correcto de interpretarla (Saúl Taborda, 1933). En el corporativismo (tanatopolítico) de Ibarguren no es la vida como flujo de lo irracional quien busca darse una forma sino que es la propia forma, el Estado en este caso, quien impone su ley a la vida caótica con la pretensión de disolver o neutralizar su naturaleza anárquica. De acuerdo con cierta lectura del pensamiento nietzscheano de “la voluntad de la potencia”, que es la que hace Ibarguren, la vida es poder –es “la energía que nos lleva no sólo a vivir sino a extender nuestra vida en el universo, dominando a todas las fuerzas y seres que impiden esa expansión” (Carlos Ibarguren, 1975)- y, consiguientemente, la anarquía, entendida como no poder o impotencia, es muerte; es decir, lo contrario de la vida. Ahora bien, si se identifica el caos con la anarquía, es fácil identificar el orden con el poder;

luego, no queda más que dar un paso para identificar el poder con el Estado: el Estado en cuanto principio ordenador es el que da vida o poder a la vida: “el pueblo es la sociedad, vale decir, un todo complejo que funciona con órganos que la propia vida crea” (*ibídem*) y esos órganos son “los órganos genuinos del cuerpo social del Estado” (*ibídem*). Para Ibarburen, no es la vida la que se da a través del Estado y del conjunto de las instituciones los órganos adecuados para su realización, sino que es el Estado –el Estado *corporativo*, se entiende- el que le ofrece a la vida los órganos que podrían encauzarla de modo ordenado: “el Estado fascista es un organismo distinto de los ciudadanos que lo forman, tiene vida y objetivos superiores [...]. El Estado debe estar sobre todas las fuerzas, ordenarlas, encuadrarlas y dirigirlas hacia los fines superiores de la vida nacional” (*ibídem*).

Tercero –y sobre el análisis de este módulo haré centro en este trabajo-, Saúl Taborda toma distancia de esa peligrosa –e indeseada para él- proximidad con el corporativismo en un texto en el que le da forma propositiva a su pensamiento político. El texto fue publicado en 1936 y un año antes había sido anunciado en la Revista *Facundo*: se trata de *El fenómeno político* (Saúl Taborda, 1936). Aquí, Taborda polemiza con Carl Schmitt: mientras que Schmitt piensa lo político desde el horizonte del Estado soberano en la tradición del pensamiento político inaugurado con la modernidad hobbesiana y, por lo tanto, a partir de la experiencia de una vida desagarrada por el conflicto con ella misma, Taborda lo hace desde el horizonte de la comunidad y a partir de una vida que experimenta sus posibilidades autoafirmativas a través del conflicto. En el primer caso, la anarquía –entendida como la ausencia de un centro unificador del poder- será vista como un fenómeno prepolítico negativo que el Estado vendrá a dar por concluido mediante la conformación de una pacificada sociedad civil bajo el imperativo de un ordenamiento político homogéneo que expulsa el conflicto hacia el exterior. En el segundo caso, la anarquía –entendida como multiplicación de los centros de poder- estará en la base del fenómeno originario de lo político y se mantendrá como principio vital organizador mientras dure la comunidad o el grupo así constituido. Veamos esto con mayor detalle.

En el punto de partida de su argumentación, Taborda ubica una afirmación: “la democracia está en crisis” (Saúl Taborda, 1936, p. 65; todas las citas que siguen corresponden a esta obra y sólo se indica número de página). Recordemos que la palabra “crisis” remite al significado de “separación” (del verbo *krinein*): la crisis de la democracia está determinada, según Taborda, por la pérdida de la fe en sus virtudes. Entonces, lo que nombramos con la palabra

“democracia” se escinde en dos planos: por un lado, la forma; por el otro, las fuerzas que impulsan esas formas y les dan sentido. Esas fuerzas, *separadas* de la forma son las que Taborda ve surgir de modo desordenado y peligroso: “la reaparición de lo infrahumano”; “las multitudes desorientadas”; las “fuerzas de regresión”; “el despotismo de la autoridad sin autoridad inherente a una sociedad de explotadores y explotados” (p. 66). Sin embargo, la democracia es algo más que una forma; o dicho en otros términos, la democracia que Taborda se propone pensar está de ambos lados de los términos que en su separación o falta de conexión dan lugar a la crisis: está del lado de las fuerzas y está del lado de las formas. En efecto, si entendemos la democracia como un “medio destinado a dirimir permanentemente un conflicto provocado por los intereses contradictorios, con el propósito de asegurar la convivencia social” (p. 69), entonces no parece haber una diferencia suficientemente clara entre democracia y absolutismo y, sin embargo, los significados de ambos sistemas se contraponen (p. 70). Por debajo o por detrás de ambas formas políticas –la democracia y el absolutismo– está el fenómeno originario de *lo político* (p. 70).

Es aquí donde la argumentación de Taborda entra en diálogo conceptual con Carl Schmitt: puesto que lo político “no se da en el hombre aislado sino en la comunidad, en la relación del *tú* y el *yo*, nace en una situación teñida de amor y fuerza” (p. 71). ¿Qué situación es esa?

En principio, se trata de una situación no muy distinta de la que plantea Carl Schmitt. Sin embargo, Taborda intentará demostrar que el amor y la fuerza y no son equivalentes al par amigo/enemigo planteado por Schmitt. En primer lugar, porque en la relación amigo/enemigo el peso semántico está determinado por el término negativo de la enemistad: de modo que “la amistad es algo así como la penumbra que deja en segundo plano la prolija aclaración de la faceta de la enemistad” (p. 73). En segundo lugar, porque en ese planteo que aproxima la política a la beligerancia, el carácter existencial del conflicto exige “en la vida interna de un pueblo, una cerrada unidad política” (p. 73) y, para Taborda lo político incluye y reclama la pluralidad puesto que el concepto de comunidad la implica. En tercer lugar, y esto se desprende de lo anterior, el Estado “que, para el occidental, es la forma clásica de esta unidad”, necesita “suprimir los contrastes intestinos y asegurar la convivencia social” (p. 73); entonces, el concepto mismo de Estado implica la reducción identitaria de la pluralidad bajo el signo de la dominación territorial. Reuniendo los tres argumentos: Taborda advierte que en el

planteo de Schmitt, “la política poco o nada tiene que hacer con la vida interna de un grupo” y queda remitida a “las actividades internacionales” (p. 73).

Llegado a este punto, me resulta importante aclarar que no es relevante aquí si Taborda entiende bien o no a Schmitt o si su interpretación es o no correcta, sino que lo importante es el concepto de lo político al que intenta darle forma en contraste o confrontación con el planteo de Schmitt. Entonces, podremos aceptar la siguiente conclusión: “lo político, en cuanto fenómeno originario, es anterior a la aparición del Estado”. E inmediatamente introduce una sugestiva aclaración: “no cabe argüir contra esta conclusión que es el Estado quien forma el grupo social” (p. 76).

Taborda utiliza el dualismo amor y poder en lugar del dualismo amistad y enemistad. Pero ¿qué tipo de dualismo es este? Evidentemente, no se trata de un dualismo entre términos contradictorios o mutuamente excluyentes aunque pueda implicar conflicto: “todas las situaciones polémicas están teñidas de amor y de fuerza” (p. 77). Con el significado del término “amor” o “amistad” parece no haber demasiado problema; Taborda hace una cadena de equivalencias: unión, cuidado, *religio*. El uso tabordiano del término “fuerza” o “poder” parece un poco más difícil de precisar. En una primera aproximación, se trata de la fuerza física: “la técnica militar”. Pero Taborda quiere presentar una versión tal vez idealizada del conflicto polémico: aunque la fuerza se emplee con “el manifiesto designio de ‘negar el ser de otro ser’” (Schmitt *dixit*) la justifica “ese fondo amoroso y abnegado que arrastra al sacrificio a muchos hombres en pos [...] de una mayor afirmación vital, de una más amplia y más cierta efectividad del ideal de justicia” (pp. 77-78). A través del conflicto y por medio de la fuerza, la amistad logra realizar un ideal de justicia “que es condición *sine qua non* de la propia existencia de una comunidad” (p. 78).

Pero ¿qué es una comunidad? En su origen o comienzo histórico, la comunidad primitiva aparece como un grupo cerrado y homogéneo en el que “el individuo no cuenta como individuo” (p. 78) y la comunidad misma como un todo “es la única responsable de todos los actos de sus miembros”. Allí, los individuos “desconocen por inconcebible el discernimiento y la reflexión” (p. 79). En este estadio primitivo la comunidad se mantiene a través de las generaciones gracias a “la continuidad y la pureza de la sangre” (84). “El héroe divinizado” garantiza la continuidad de las generaciones en la vida del pueblo y “supera el riesgo de muerte que amenaza a cada uno de sus miembros”. El héroe divinizado “unifica. Es amor y es

poder” (p. 84): reúne en lo infinito (la permanencia del grupo o comunidad) lo finito (la muerte individual). De esta primera experiencia histórica o, para decirlo mejor, sobre la base de esta experiencia en la que la vida humana entra en contacto con lo político, surge como efecto secundario una nueva experiencia: la de la obediencia que libera. “El grupo humano obedece al dios” y “obedece para conseguir el poder” (p. 86). Taborda aclara el sentido de esta afirmación: la obediencia al poder trascendente está determinada por la experiencia de la precariedad de la vida (si el grupo no obedeciese, “el dios no le prestaría su fuerza”) pero, al obedecer, conquista para sí el poder de afirmar la vida (“obedecer al dios es ser inmortal”, p. 86). Taborda redondea la idea con una expresión breve que polemiza con Schmitt: es “existencialmente libre” y entiende esa libertad existencial en términos de “independencia de todo poder extraño” y, a su vez, entiende el poder extraño en términos de muerte. La muerte es la alteridad radical de la vida.

Podríamos sintetizar en este punto la diferencia conceptual de Taborda con Schmitt respecto de “lo político”: si Schmitt parte de un concepto negativo (y de una experiencia podríamos decir *fenoménica* negativa), no es sólo porque toma como base la enemistad y accede a la amistad de modo indirecto o secundario sino porque su punto de partida o, para decirlo con mayor rigor, su *locus* es la muerte que se quiere evitar (resuena aquí tal vez el *bellum omnium contra omnes* hobessiano) y no la vida que se afirma por medio del poder.

Ahora bien, de esa experiencia histórica surge una primera forma de lo político: el absolutismo; es decir “lo político, expresándose como obediencia a un poder trascendente” (p. 87). Luego, el proceso histórico continúa su marcha y la fuerza que permite asegurar “la unidad y la homogeneidad del grupo étnico” pasa por el poder terrenal del monarca que se separa del poder divino y es posible que, en esa situación aparezca “la personalidad en un sentido favorable a la instauración política de la deliberación” (p. 88). Taborda descubre en la marcha histórica de lo político, cuyo dinamismo está determinado por el amor y la fuerza, que la realización del absolutismo implica la transmutación en su opuesto: “la libertad es obediencia hasta el momento en que el hombre gana conciencia de que la numina le pertenece” o, dicho de modo más rotundo, que “el hombre es dios” (p. 92). Esto significa que la continuidad de la vida del grupo al quedar asegurada por el poder absoluto –sea éste el de dios o el del monarca- pone de manifiesto la naturaleza política del poder en el sentido del poder vital y como “la vida del grupo no permanece sin influencia sobre el alma particular” (p.

92), finalmente el hombre –en cuanto personalidad individual autoconsciente- termina por descubrir la razón deliberativa como espacio de juego de lo político, planteado ahora en términos de democracia: se trata de “una pluralidad –*demos*- de individuos razonadores” (p. 93).

Resumiendo, lo político tiene dos formas o posibilidades: el absolutismo y la democracia. Sin embargo, en la medida en que “la revelación de la personalidad por obra del *logos* produce [...] la colocación de la personalidad frente a la comunidad” (p. 93), el fenómeno político aparece con toda su carga problemática cuando se plantea la tensión constitutiva ente individuo y comunidad (p. 94). Esto implica dos cosas: por un lado, que el absolutismo es el sistema político que excluye la deliberación y, por el otro, que una democracia que no implique la participación deliberativa de todos se comporta en los hechos como absolutismo respecto de la parte excluida. Entonces, las posibilidades que tiene la democracia de lograr una articulación concreta de la vida en común son más bien problemáticas, ya que su opuesto, el absolutismo, constituye de antemano el lazo común. Sin embargo, el dinamismo de la historia va en la dirección de la transmutación del absolutismo en democracia: “la democracia, en cuanto negación del absolutismo, señala el grado extremo en que el individuo se independiza *políticamente* del dios” (p. 95). No estará demás recordar aquí que Taborda asume seriamente el problema de la muerte de dios y, también, el de la muerte del dios mortal; es decir, del Estado.

Concluyo citándome a mí mismo:

Puesto que la vida es flujo y la voluntad de poder es la ley inmanente de su dinamismo, sólo cuando esa voluntad declina, el flujo se detiene y la voluntad, en conflicto negativo con ella misma, busca fuera de sí misma un principio organizador trascendente: el absolutismo. Pero, cuando la vida sigue el curso de autosuperación que le indica la voluntad de poder, busca dentro de sí misma el principio organizador: la democracia. Sólo que esta democracia no es ya la de la sociedad civil constituida sobre la base de la atomización de la voluntad política, sino la de la vida en común que plantea el comunalismo federalista; comunidad de vida en la que el individuo es parte de un todo sin que ese todo se constituya por encima de las partes. Fundamento trascendente del poder, en un caso, inmanencia vital del poder, en el otro (Carlos A. Casali, 2012, p. 338).

Bibliografía

- CASALI, C.A. (2012), *La filosofía biopolítica de Saúl Taborda*, Remedios de Escalada, De la UNLa.- Universidad Nacional de Lanús.
- CATURELLI, A. (1993), *Historia de la Filosofía en Córdoba 1610-1983*, tomo III, Córdoba (Argentina), auspicio del CONICET.
- CATURELLI, A. (2001), *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*, Buenos Aires, Universidad del Salvador.
- DOTTI, J. E. (2000), "Saúl Taborda: filía comunitarista versus estatalismo schmittiano", en DOTTI, J. E., *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario (Argentina), Homo Sapiens.
- ESPOSITO, R. (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- IBARGUREN, C. (1975), *La inquietud de esta hora*, Buenos Aires, La Facultad, 1934; edición posterior en *Biblioteca del pensamiento nacionalista argentino*, Buenos Aires, Dictio.
- MARESCA, S.J. (1979), "Nietzsche y la filosofía latinoamericana", *Revista de Filosofía Latinoamericana*, V, enero-diciembre 1979, n° 9/10, pp.119-142.
- OVIEDO, G. (2004), "Saúl Taborda ante la condición humana", en Hugo Biagini (coordinador general), *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*, recuperado de <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/taborda.htm> [consultado: 19/09/2014].
- TABORDA, S.A. (1916), *La sombra de Satán (Episodio de la vida colonial)*, Córdoba (Argentina), Bautista Cubas.
- TABORDA, S.A. (1918 a), *Julián Vargas (novela)*, Córdoba (Argentina), La Elzeviriana.
- TABORDA, S.A. (1918 b), *Reflexiones sobre el ideal político de América*, Córdoba (Argentina), Elzeviriana.
- TABORDA, S.A. (1933), *La crisis espiritual y el ideario argentino*, Santa Fe (Argentina), Instituto Social de la Universidad Nacional del Litoral.
- TABORDA, S.A. (1936), "El fenómeno político", en *Homenaje a Bergson*, Córdoba (Argentina), Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 65-95.
- TABORDA, S.A. (1951), "Investigaciones pedagógicas. Bases y proposiciones para un sistema docente argentino", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba (Argentina), vol. 17, n° 3/4, mayo-junio de 1930, pp. 65-109; n° 5/6, julio-agosto de 1930, pp. 128-174; n° 7/8, septiembre-octubre de 1930, pp. 136-204. Editado posteriormente como tomo IV de

Investigaciones Pedagógicas, 4 tomos, 2 volúmenes, Córdoba (Argentina), Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951, edición que utilizamos para citar. Hay reedición de UNIPE, 2011.