

Nación, humanismo y primacía de la política en los escritos tempranos de Horacio González

Juan Pablo DE NICOLA*

Recibido: 30/03/2026
Aprobado: 27/03/2026

Resumen

Este texto analiza la relación compleja entre nación y humanismo en una serie de escritos tempranos de Horacio González, publicados entre 1971 y 1985. La lectura de estos textos gonzalianos posibilita la continuidad de una discusión con variantes teóricas del politicismo y del economicismo, las cuales tienen una traducción político-práctica también discutible en torno a la interpretación contemporánea del fenómeno peronista. Atenta al modo en que González construye una teoría política y social argentina, la articulación conceptual propuesta expone la reciprocidad entre un pensamiento sobre la nación y un pensamiento sobre el humanismo, al mismo tiempo que desdobra cada uno de los términos para explorar su complejidad interna: porque ni la nación se dice sin el pueblo, ni el humanismo se puede decir sin una consideración sobre la necesidad de producir la primacía de la política como el resultado de una serie de luchas insertas en condiciones económicas que son legadas.

Palabras clave: nación, humanismo, primacía de la política, Horacio González.

* Argentino. Lic. en Ciencia Política y Mg. en Teoría Política y Social de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigación Gino Germani (IIGG), Facultad de Ciencias Sociales (FSOC-UBA). Contacto: jpdenicola@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6835-1526>

Nação, humanismo e primazia da política nos escritos iniciais de Horacio González

Resumo

Este texto analisa a complexa relação entre nação e humanismo em uma série de escritos iniciais de Horacio González, publicados entre 1971 e 1985. A leitura desses textos de González possibilita a continuidade de uma discussão com variantes teóricas do politicismo e do economicismo, que têm uma tradução político-prática também discutível em torno da interpretação contemporânea do fenômeno peronista. Atenta à maneira como González constrói uma teoria política e social argentina, a articulação conceitual proposta expõe a reciprocidade entre um pensamento sobre a nação e um pensamento sobre o humanismo, ao mesmo tempo em que desdobra cada um deles para explorar sua complexidade interna: porque nem a nação se diz sem o povo, nem o humanismo se pode dizer sem uma consideração sobre a necessidade de produzir a primazia da política como resultado de uma série de lutas inseridas em condições econômicas herdadas.

Palavras-chave: nação, humanismo, primazia da política, Horacio González.

Nation, Humanism, and Primacy of Politics in the Early Writings of Horacio González

Abstract

This text analyzes the intricate relationship between nation and humanism in a selection of Horacio González's early writings, published between 1971 and 1985. A reading of these texts by González enables the continuation of a discussion with theoretical variations on politicism and economism, which also have a controversial political-practical translation in relation to the contemporary interpretation of the Peronist phenomena. With an eye to the way in which González develops an Argentine political and social theory, the proposed conceptual articulation exposes the reciprocity between a way of thinking about the nation and a way of thinking about humanism, while at the same time unfolding each of them to explore their internal complexity: because neither the nation can be defined without the people, nor can humanism be understood without considering the need to produce the primacy of politics as the outcome of a series of struggles embedded in inherited economic conditions.

Keywords: Nation, Humanism, Primacy of Politics, Horacio González.

Nación, humanismo y primacía de la política en los escritos tempranos de Horacio González

Introducción

El problema de la nación y el problema del humanismo han signado todo el recorrido del pensamiento de Horacio González. Desde su primer texto, “Humanismo y estrategia en Juan Perón”, de 1971, hasta su libro póstumo publicado en 2021, *Humanismo, impugnación y resistencia*, ambos problemas han sido tratados por la pluma gonzaliana. Y ello porque ni la humanidad ni las naciones latinoamericanas han sido redimidas, en una historia que pendula entre el laceramiento de la vida nacional-popular y sus consecuencias para una organización de la humanidad capaz de hacer frente a la hecatombe planetaria producida por el capitalismo financiero, hoy profundizado a través de la extensión digital de una ideología emprendedorista que justifica la salvación individual (el “sálvese quien pueda” significa que se salva quien más acumula, sin importar los medios ni los puntos de partida), el fortalecimiento de los patrones de acumulación (que alguna vez supieron ser combatidos) y las consecuencias que, para ambos, ha suscitado la pandemia de COVID-19. Si la humanidad es incapaz de hacerse sujeto de su propia historia, quedando, en cambio, como objeto de un destino flagelante, es también porque el principal blanco del experimento del capitalismo financiero es la nación. Y, en particular, las naciones periféricas, las cuales son vaciadas de sus historias singulares, de sus dramas, sus enigmas y sus disputas por los sentidos de la historia, quedando sus nombres como grillas a disposición para el acrecentamiento de los flujos de capital y del endeudamiento masivo.

En este marco, nuestro texto analiza la relación compleja entre nación y humanismo, a partir de una serie de escritos tempranos de González (1971a; 1971b; 1972; 1974; 1978; 2019 [1983]; 2023 [1985]) que construyen una teoría política y social argentina atenta a los vaivenes de los procesos revolucionarios ocurridos en la historia nacional. Compleja, decimos, porque ni nación se dice sin humanismo ni humanismo sin nación. Pero, en simultáneo, la nación tampoco se puede decir sola, sin su reciprocidad con el pueblo, ni el humanismo se puede escribir en abstracto, sin una explicación sobre su relación con la primacía de la política como su objetivo y sustrato fundamental frente a la dominación económico-social. Este diagrama teórico propuesto depende de una recuperación de las disputas teóricas y políticas que entabló González mientras escribió estos textos. En ellos, es plausible leer dos disputas constantes, tanto en un plano teórico como en un plano político-práctico: el politicismo y el economicismo. En el caso de la discusión con las derivas teóricas, se observan los problemas de un politicismo, que presupone una primacía de la política siempre-ya garantizada frente a lo social –antes que constituir un desafío y, en todo caso, un resultado posible a través de las luchas efectuadas en un proceso histórico determinado–; y de un economicismo, que siendo incapaz de observar las particularidades de la situación política nacional y sus requerimientos, replica esquemas teóricos abstractos y universales.

No obstante, las reflexiones teóricas gonzalianas no se desarrollan en el vacío, sino que surgen del estado de las cosas políticas. En este caso, lo que nos compete y que preocupaba a González, en palabras de María Pía López y Guillermo Korn (2021), no era otra cosa que “el tiempo de la revolución” (p. 27). Pensar a González y pensar con González obliga a considerar a la teoría como motivada por una pregunta y una inquietud por la praxis política. En este sentido, resulta ineludible referir a ciertas discusiones políticas argentinas, sobre todo en lo relativo al papel del peronismo. Y esta consecuencia histórico-política constituye, asimismo, parte central del trabajo. Porque si bien un primer objetivo gira en torno a la producción de una exégesis teórica y a un montaje conceptual en torno a la nación y al humanismo, una segunda intención de este trabajo es política: discutir ciertas hipótesis prácticas sobre los vaivenes contemporáneos del peronismo. En este punto, el politicismo y el economicismo con los cuales queremos discutir teóricamente adquieren una traducción político-práctica. Por un lado, el politicismo se encuentra ya sea en un reformismo social-demócrata centrado en los aspectos electorales de la política; en un estatismo formalista preocupado por la garantía de la unidad nacional; y en un voluntarismo doctrinario fóbico de actualizaciones. Estas tres variantes funcionan como un politicismo abstracto, en la medida en que se abstraen de las condiciones histórico-materiales de Argentina como una formación social capitalista dependiente. Por el otro lado, el economicismo se presenta en hipótesis administrativistas que sugieren un desarrollo técnico-productivo o la estabilización económica como teleología a seguir a expensas de la conflictividad inherente a las luchas políticas.

En suma, aquí no nos referimos directa ni únicamente a la historia del peronismo, ni revisamos aisladamente las consideraciones teóricas gonzalianas. Antes bien, optamos por una vía teórico-política que entiende que el peronismo se forjó a sí mismo al calor de una comprensión conceptual y una práctica de la política mediada, en igual medida, por lo nacional-popular y por un humanismo ligado a la necesidad de transformar el destino de las naciones azotadas por los imperialismos y las condiciones de las economías periféricas dependientes. Así, a través de la exposición conceptual de la mediación inmanente entre estas cuestiones (nación y pueblo, humanismo y primacía de la política), se ilumina el abordaje del joven González sobre el peronismo, sin dar por sentados los alcances y los límites de un movimiento sobre el cual meditó toda su vida, desde su primer texto sobre humanismo y estrategia en la política peroniana hasta *Humanismo, impugnación y resistencia*. En este recorrido, entonces, se demuestra que una consideración sobre la nación es inescindible de la cuestión del pueblo, en la misma medida en que la articulación de lo nacional-popular debe estar signada por la tarea histórica –de la conducción, dirá González– de generar la primacía de la política, mediante la cual lo nacional-popular puede torcer la historia que le aparece como destino. Humanismo es el nombre que le da González a esta acción política, apta para conducir a lo nacional-popular hacia su liberación.

Ni nación sin pueblo ni pueblo sin nación

Para abordar la complejidad de estos conceptos y el modo en el que el pensamiento temprano de González los articula, convendría comenzar interrogando la postura de

González sobre la nación. ¿Cuál sería la especificidad del pensamiento nacional peronista, en relación a otros nacionalismos previamente existentes en la historia argentina? ¿En qué sentido se diferenciaría de, por ejemplo, ciertos nacionalismos que desconocen lo popular? Y, por otra parte, ¿cuál sería la carencia de algunos marxismos y pensamientos de izquierda que, si bien atienden al problema del pueblo, encuentran serias dificultades a la hora de referirse a la cuestión nacional? ¿Acaso la nación es un obstáculo para la política revolucionaria? ¿O es, antes bien, su posibilidad? ¿Cómo pensar, desde una teoría política y social argentina, las complejidades de una política revolucionaria?

Lo primero que habría que decir es que no es posible decir nación de modo indeterminado, sin observar los modos en que ella es determinada por otros factores para ganar existencia. Un primer acercamiento, entonces, nos obliga a explorar estas preguntas con vistas a dilucidar la relación entre nación y pueblo. Una relación que debe ser considerada como de mediación inmanente, en tanto constituye a los dos términos en cuestión. Mediación y no articulación, entonces, porque la tesis gonzaliana sostiene que pueblo y nación no son dos entidades que, separadas, pueden entrar en relación. El concepto hegeliano de mediación, en este punto, nos permite comprender la relación de constitución recíproca entre ambos términos. No hay uno sin el otro: ni nación sin pueblo, ni pueblo sin nación. La relectura que González (2011) hace de sus escritos juveniles en el prólogo a la edición facsimilar de la revista *Envido* expone esta misma intención, agrupando el pensamiento de los intelectuales de la revista bajo la órbita del hegelianismo:

el caso de *Envido*, que no está por encima del momento puntilloso de la historia –ésta la devora y la deja inerte–, ni deja de insinuar los debates filosóficos y políticos que se suponían propios del Búho de Minerva. Hegelianos... hegelianos éramos todos (p. 9).

Pero si el abordaje de lo nacional-popular debía hacerse de manera mediada, también debía hacerlo en atención al momento singular de la historia argentina atendiendo a su localización periférica. Por eso, los debates en los que se inserta González no sólo tienen una relevancia teórica y filosófica fundamental, sino que son debates en los que la teoría está (siempre-ya) mediada y atravesada por una preocupación política. En este caso, por la relación entre el peronismo y la revolución. Es que la reflexión de González nunca existe en abstracto, sino que, fiel a su advertencia sobre la relación interna entre el trabajo intelectual y su objeto –sea éste la política, el pueblo, la cultura nacional–, se posiciona en un campo de disputas, ocupado por posiciones referidas a la izquierda partidaria, cercana a un marxismo de talante internacionalista, o a un nacionalismo abstracto, incapaz de entenderse nutrido por lo popular. González encuentra en el peronismo un contendiente de estas posiciones, en la medida en que extiende un sentido singular sobre lo nacional-popular con potencial revolucionario. Remitámonos, hecho este breve prelude, a las reflexiones gonzalianas presentes en tres textos de comienzos de la década de 1970: “Para nosotros, Antonio Gramsci”, escrito en 1971 como prólogo a la publicación de una selección de los gramscianos *Cuadernos de la cárcel*, “La formación del poder popular”, publicado en 1974 a partir de un cuadernillo preparado para el dictado de sus clases en la carrera de Sociología

de la Universidad de Buenos Aires, y, por último, “Estado planificador, movilización popular, socialismo nacional”, escrito en 1972 para el número 5 de la revista *Envido*.

En “Para nosotros, Antonio Gramsci”, González (1971a) polemiza con las lecturas que, en aquel entonces, hegemonizaban la escena de interpretación del pensador italiano. En particular, con los intelectuales editores de la revista *Pasado y Presente*, los cuales habían sido influidos por la recepción argentina de Gramsci realizada por el comunista Héctor P. Agosti. En este grupo se encontraban José Aricó y Juan Carlos Portantiero, entre otros. González sospecha que los gramscianos de *Pasado y Presente* traicionan el pensamiento de Gramsci por efectuar una lectura reformista y socialdemócrata. Pero también González se detiene a criticar la deriva sociologicista presente en las exégesis, como la de Alessandro Pizzorno, que domestican la noción gramsciana de hegemonía como si fuera un paraguas conceptual que pudiera describir los conflictos sociales en general. Como sostiene Pasquale Serra (2019) en su estudio introductorio a la traducción italiana de este texto, la de González es

una decidida apropiación política de Gramsci por parte de la izquierda peronista, en polémica directa y frontal con el modo en que el grupo “Pasado y Presente” se había aproximado a Gramsci, así como con sus desplazamientos tanto hacia un cierto althusserianismo, presente en reiteradas ocasiones en “Pasado y Presente”, como hacia un cierto uso sociológico de Gramsci, como si Gramsci pudiera ser considerado, a la manera de Pizzorno (con quien González polemiza en reiteradas oportunidades), un científico social y no, en cambio, como de hecho lo fue, un político integral que, precisamente por ello, pone en cuestión desde la raíz aquella escisión entre ciencia y política y, por lo tanto, entre teoría y movimiento, que es común a todas las formas de cientificismo (pp. 62-63; la traducción es propia).

El Gramsci de González, antes que erigirse como un cientista social que diagramó conceptos en abstracto o un justificador de la prioridad epistemológica de la teoría sobre la política, es un Gramsci militante, político, que, “prisionero, medita sobre el poder” (González, 1971a, p. 3). Y el poder sobre el que medita no es cualquier poder. Definitivamente no es el poder en general.

Encarcelado, Gramsci medita sobre el poder popular, en una diatriba contra la hegemonía fascista y preocupado por el fracaso de la izquierda italiana. La deformación sociológica que hace de Gramsci un objeto muerto cuyos conceptos ya han sido extraídos a partir de una disección de su *corpus* intelectual consiste en un ejercicio anti-gramsciano, debido al vaciamiento del objeto *Gramsci* como un enigma político, que en su biografía y en sus cuadernos no intentó sino esbozar “una estrategia [...] para la toma del poder por parte de las clases populares, en un tiempo y espacio históricamente determinados” (González, 1971a, p. 15). Quitarle a Gramsci su politicidad concreta es volver a encarcelarlo, pero esta vez sin posibilidad de réplica. Lo que intenta pensar Gramsci es la posibilidad de la revolución, que no es otra cosa que “un acontecimiento nacional-popular cuya propuesta organizativa debía procurar entronques culturales aptos para ligarla a la historia política de las clases populares italianas” (González, 1971a, p. 3). La construcción del príncipe moderno, del partido político revolucionario heredero de un “Maquiavelo jacobino” (González, 1971a, p. 4),

debía enraizarse en la cultura nacional de las clases populares y no aplicar un ideario abstracto. Sólo así se podía repensar la posibilidad de la revolución y la constitución de una nueva organización social compuesta por un Estado organizado a través de la movilización popular y campesina italiana.

Prisionero, Gramsci piensa. A pesar de que su encarcelamiento fue hecho precisamente para que no piense, tal como vociferó el propio Mussolini en 1928: “hay que impedir que esa cabeza piense” (Mussolini, citado en González, 1971a, p. 5). Sin embargo, en términos gramscianos, pensar no es, advierte González, filosofar en el vacío, sino hacerlo políticamente. Hay pensamiento donde hay “construcción de hechos político-culturales para la movilización del pueblo-nación” (González, 1971a, p. 5). Es el hegelianismo de Gramsci, que entiende todo pensamiento encarnado en una política nacional-popular –e indisociable de ella–, el que provee una pista para leer la disputa gonzaliana por una reapropiación política y argentina del italiano. Pero precisemos mejor este punto. Porque su hegelianismo está lejos del reproducido desde el podio fascista por Giovanni Gentile, quien hace de Hegel un pensador del poder estatal. Contra los mussolinianos, que entendían que el príncipe era el Estado *per se*, el hegelianismo de Gramsci (y el de González) avizora que el príncipe moderno es el “partido político como anticipo de la configuración de un nuevo Estado” (González, 1971a, p. 5). El príncipe no es ni el desenvolvimiento del Estado sin el soporte del pueblo-nación, ni el partido político –dice González en una crítica del gramscismo social-demócrata encabezado por Palmiro Togliatti y representado por *Pasado y Presente*– intentando reformar al Estado paulatinamente desde la sociedad civil. Contra un estatismo vacío, pero también contra una reducción economicista que niega lo fundamental del Estado para la reproducción de la sociedad, Gramsci esgrime su idea del príncipe moderno como una organización política que apunta a tomar el poder, a reconstituirlo en un Estado nuevo encabezado por la voluntad nacional-popular. ¿Pues cómo, sino mediante esta voluntad, se puede reorganizar de modo duradero un Estado?

Nuestro Gramsci es el que importa para la reflexión y la práctica política en Argentina, pero también el que importa para “nosotros, peronistas” (González, 1971a, p. 20) –para González, para los docentes de las cátedras “nacionales” y para los miembros de la revista *Envido*–. Pues es un Gramsci que se constituye como un enigma sugerente para la reflexión política, en una apropiación que se propone en abierta discusión con la izquierda comunista, como una interpretación política que no separa a la teoría y a los intelectuales del pueblo para preguntarse, luego, cómo volver a articularlos: esa interpretación se asume, desde el vamos, inmersa en el pueblo. “Si la historia hay que recuperarla, es una tarea en presente, política” (González, 1971a, p. 17), que no puede desentenderse de la historia nacional, de las brumas que envuelven a un tiempo presente. La posibilidad de recomenzar la historia; o, mejor dicho, *la posibilidad de la revolución*, se da en una historia concreta donde se inscriben “las clases populares, los simples, los obreros y campesinos, depositarios del proyecto del pueblo nación” (González, 1971a, p. 17). Y la nación adquiere, en la reflexión gramsciana, situada en el interior mismo de la política revolucionaria, un lugar protagónico, en la medida en que cualquier estrategia de construcción de poder no se da por fuera de los hilos nacionales específicos que precisan de un análisis coyuntural. En este sentido, la revolución no consiste en una creación *ex nihilo*, ni una irrupción popular sin una fibra movilizante

que unifique la heterogeneidad de las historias singulares. La revolución, entendida gramscianamente,

es un acontecimiento nacional [...] No hay revolución sin movilización de todos los componentes del pasado nacional en los que el partido se ha insertado como una cuña que trata de volcar a su favor un encuadre histórico impropio, porque toda historia es la historia de la imposibilidad [...] del intento de constituir un Estado Nacional integrado (González, 1971a, p. 12).

Que no haya pueblo sin nación quiere decir que la movilización popular depende de una síntesis nacional, la cual no constituye una etapa más hacia la revolución o un desvío que es necesario hacer, como la entiende la social-democracia gramsciana. Por el contrario, ella es su “centro y eje” (González, 1971a, p. 12). La nación es, entonces, el locus *desde donde, en donde y hacia donde* lo popular se lanza en una interrogación y disputa por su lugar en una historia constituida. Sólo en la inscripción de las clases populares en una historia nacional deviene posible el proyecto revolucionario de construcción de un nuevo Estado –ahora sí– desde el cual combatir la “Dictadura del Capital” (González, 1971a, p. 13) –la cual, en sus “fragmentos corporativos económicos” (González, 1971a, p. 13), contiene el proyecto hegemónico de interpretación de la nación.

Si nos dirigimos ahora al segundo texto mencionado, *La formación del poder popular*, de 1974, habremos de notar que la preocupación gonzaliana por la mediación entre pueblo y nación permanece. En particular, González recupera las consideraciones de Juan José Hernández Arregui en *La formación de la conciencia nacional* [1960] y las reformula –véase la inspiración en el título de Hernández Arregui– en una exploración de las formas en las que en la conciencia nacional argentina se ha producido esa relación recíproca entre nación y pueblo. Las meditaciones de Hernández Arregui eran fundamentales debido a que iluminaban a la conciencia nacional como una producción social vinculada a la “capacidad de las masas populares de enlazar sus reivindicaciones sociales, justicia, dignidad [...] con una propuesta política de independencia para toda la nación” (González, 1974, p. 30). La clave para unificar la heterogeneidad en la que están sumidas las fracciones populares de desposeídos y marginados, se encuentra en la conciencia de la dependencia periférica como causa nuclear de las injusticias sociales. Las expresiones políticas o literarias en las que la conciencia nacional toma una forma concreta son, para Hernández Arregui, síntesis de un pensar popular que surge en medio de las luchas por la liberación nacional. Un pensar que es resultado de la producción de una contradicción con la cultura nacional oficial que tiende a despojarse de lo popular y de su creatividad. Contra esa cultura oficial se declaran el “revisionismo histórico, el nacionalismo yrigoyeniano, FORJA” (González, 1974, p. 31). Pero no menos cierto, dice González, es que, en la búsqueda de la conciencia nacional, surgen también nacionalismos abstractos que carecen de un sujeto social. El pueblo allí no es una preocupación, sino un vacío que impide el desarrollo de una auténtica conciencia nacional. Un caso de ello es el nacionalismo oligárquico de Leopoldo Lugones, caracterizado por Hernández Arregui en su libro.

Porque si el pueblo, por un lado, no puede unificar sus reivindicaciones sin una consigna por la liberación y la independencia nacional, aclara González, por el otro,

un discurso nacionalista puede tomar formas antipopulares y dependentistas si se evade de la dimensión popular. El ejemplo de una concepción de poder popular sin poder nacional son los anarquismos y algunos socialismos, los cuales, si bien se presentan como nacionales, “no lo son”, dado que “entienden a la nación como nación parlamentaria y elitista que creó la oligarquía y el imperialismo británico” (González, 1974, p. 32). Sin reflexionar sobre la singularidad de la nación periférica y sus exigencias políticas, los anarquismos y socialismos reducen a la nación a una disputa entre élites. Por ello, pueden convertirse en un “apéndice del sistema de poder ‘ilustrado’ y antinacional” (González, 1974, p. 32). En el caso de la consideración de un poder nacional sin poder popular, González critica a la Organización Nacional posterior a la Batalla de Caseros, cuya raíz antipopular le venía de su liberalismo nacionalista pro-británico que se enfrentaba al poder federal de Juan Manuel de Rosas, quien fue el portador de una “verdadera organización nacional [...] a nivel de bases populares de la nación” (González, 1974, p. 32). Además, González afirma que el proyecto posterior roquista, que se consideraba a sí mismo como una segunda organización nacional, no era más que un “estatismo [...] adecuado al desarrollismo dependiente argentino” (González, 1974, p. 32). ¿Dónde encontrar, entonces, el suelo para una concepción del poder nacional-popular?

Si bien esa concepción está, para González, en el entronque posible entre yri-goyenismo y peronismo, el ejercicio realizado en este texto consiste en complementar el análisis de Arregui al formular una concepción teórico-política del poder que busca sus raíces en la historia nacional y en los sentidos en los que el pueblo se dio a sí mismo esa concepción. Por ello, no cualquier actividad política constituye un proyecto de poder. Para ser entendido como tal, éste debía ser un proyecto “necesariamente político-militar” y tener “como premisa básica adueñarse del Estado” (González, 1974, p. 32) para construirlo de nuevo. He aquí, otra vez, el problema de la revolución. Porque no hay proyecto de poder nacional-popular sin la intención cabal de transformar la estructura estatal en su totalidad.

En este sentido, González analiza tres casos que van del *Plan de Operaciones de Mariano Moreno* de 1810, pasando por la orden de San Martín al Ejército de los Andes de 1819, hasta la proclama del federal Felipe Varela de 1866. Una observación detenida de estos tres documentos le permite a González esbozar una concepción del poder que concentra una mediación necesaria entre pueblo y nación. Para resumir el análisis gonzaliano –sobre el cual vale la pena detenerse, aunque aquí carecemos de la extensión necesaria–, una definición histórica adecuada del poder popular en Argentina se forma si toma para sí las siguientes pautas. En primer lugar, si es un poder nacional-popular, que coincide con un poder militar-popular, bajo la representación de un ejército invocado políticamente. En esta representación del colectivo político como un ejército, sin embargo, antes que jerarquías hay una conciencia de compañerismo unificada por la causa política. Es de este compañerismo, además, del que surge el reconocimiento colectivo de quien asume la jefatura. En segundo lugar, hay poder popular si hay una identificación del enemigo (por caso, el imperialismo y el poder antinacional), la cual

es necesaria para la formación del pueblo como sujeto¹ revolucionario. En tercer lugar, hay poder popular si se constituye una legalidad sostenida por el pueblo, distinta a la legalidad de la dependencia y ocupación nacional, en relación a las necesidades del proceso revolucionario. En cuarto lugar, el poder popular se consolida si la idea de liberación es la categoría central para la organización nacional y la transformación del ordenamiento socio-institucional. Y, por último, hay poder popular si la noción de lucha popular, basada en la idea sanmartiniana de que se combate incluso en condiciones de desventaja, precariedad y desigualdad, surge de la voluntad del propio pueblo y no de un ideario externo proveniente de las milicias profesionales.

El tercer y último texto que nos interesa para la consideración de la relación entre pueblo y nación es *Estado planificador, movilización popular, socialismo nacional*, de 1972. El análisis histórico del peronismo que realiza González se contrapone a la interpretación “adulterada” (González, 1972, p. 417) del peronismo efectuada por Onganía y Lanusse, quienes encabezan la “Tercera República Antiperonista” (González, 1972, p. 25), precedida por la interpretación de la Revolución Libertadora, de Lonardi y la desarrollista. Las tres repúblicas antiperonistas ensayaron una conversión del peronismo en la prehistoria de la modernización del Estado, en una lectura afín a las sociologías (como la de Gino Germani) que normalizaban el fenómeno peronista como una etapa a superar del desarrollo moderno del Estado-nación argentino. La virtud del peronismo consistía en su funcionamiento como “llave de entrada a la Argentina moderna, integrada, desarrollada” (González, 1972, p. 418), pero a la cual le objetaban cierto tono autoritario y su proyecto de poder popular. La lucha política habilitada para lo que queda del peronismo pierde, para González, su piedra de toque revolucionaria. La exégesis del peronismo provista por el antiperonismo sólo lo reconoce en la medida en que “nosotros, los peronistas, podríamos seguir siéndolo, de ahora en adelante, de la manera sociológica, integracionista y social-demócrata” (González, 1972, p. 26), lo que suponía la recomposición de la lucha peronista en una “contradicción secundaria protagonizada por ‘adversarios, no por enemigos’ y destinada a ser parlamentarizada o sindicalizada” (González, 1972, p. 26).

Así las cosas, tanto la sociología hegemónica como los conservadurismos y desarrollismos gobernantes desde el golpe de Estado del ‘55, “intentan reescribir al peronismo sin sus vértebras revolucionarias: la movilización popular con el socialismo nacional como objetivo” (González, 1972, p. 26). En oposición a las políticas profundizadoras de la relación imperialista de dependencia, todas ellas entabladas desde el golpe de Estado del ‘55, el carácter indómito del peronismo se levanta flameando la bandera del socialismo nacional. La lectura histórica del peronismo que pretende efectuar González no quiere volverlo un folletín sociológico, un mero acontecimiento olvidado del pasado, ya sea que se ofrezca como un objeto exótico a contemplar de manera asombrada o como una etapa necesaria para el advenimiento de un estadio superior de la modernidad estatal o del comunismo. Una revisión del peronismo que busque actualizarlo u ofrecer un diagnóstico para su coyuntura no puede ofrecer “calcos del pasado” ni “modelos estructuralistas” (González, 1972, p. 27) que lo reduzcan a un

1 En este punto, González (1974) se bate con el ideario liberal, que, dado que se deshace del concepto de pueblo porque “lo entiende como abstracto y ahistórico” (p. 37), también se desprende, en consecuencia, de la noción de enemigo.

eco superestructural. Antes bien, un análisis inmanente al peronismo debe establecer su propio “sentido de lo histórico” (González, 1972, p. 27), reconociendo que, para el peronismo, tener el poder es “volver a tener el poder” (González, 1972, p. 27) y que, entonces, la acción política debe ser recuperada y entendida como un “proceso permanente de búsqueda del poder para las mayorías populares” (González, 1972, p. 27). O el peronismo “*forma parte de la historia del proyecto del Socialismo Nacional, o forma parte de la historia del Estado administrador*” (González, 1972, p. 27). La interpretación antiperonista pretende que el peronismo sea un estatismo pacificador. O sea, que sea una gestión estatal productora de pactos sociales que eviten los conflictos, las luchas, los desacuerdos. La actualización gonzaliana del peronismo, por el contrario, sondea sus potencias pasadas, tanto en su etapa gubernamental como en la resistencia, a los fines de dilucidar los “nuevos requerimientos de la acción revolucionaria” (González, 1972, p. 27).

¿A qué refiere González con que el objetivo del peronismo sea el socialismo nacional? A la posibilidad de dar respuesta a los “problemas fundamentales de la liberación nacional –principalmente el control estatal–popular de los medios de producción y expropiación de la propiedad contrarrevolucionaria” (González, 1972, p. 39). El peronismo ha sido relevante y se mantiene como tal porque ha consolidado una convocatoria popular en pos de la liberación nacional de sus lazos económica y políticamente dependientes, en conjunto con una práctica gubernamental y teorizada de la justicia social. Y si el socialismo nacional es el objetivo de la lucha política peronista, no cualquiera es el modo de llevarlo a cabo.

La estrategia peronista para la acción política destinada al socialismo nacional debe ser extraída de los procesos de lucha efectivizados del ‘45 al ‘55 y durante la proscripción, y no de una lectura abstracta o de un llamado a la imaginación política desentendida de la interpretación de uno o varios pasados determinados. Lo que singulariza al peronismo como un movimiento revolucionario es su estrategia planteada como una “dialéctica” entre dos polos: “movilización popular y planificación estatal” (González, 1972, p. 28). Dialéctica, porque es una relación recíproca, pero tensionada, asimétrica, según la coyuntura histórica. En el caso del primer peronismo, esa articulación funcionaba conjuntamente. Mas no en la resistencia, en la cual la “movilización del pueblo” (González, 1972, p. 421) fue el eje y sostén del movimiento. Pero para González no es posible unilateralizar el peronismo en ella, dado que, sin el planteamiento de la planificación estatal, el proyecto de poder se anula *in toto*. Es decir, la otra faceta revolucionaria del peronismo se agota. Porque claro, tomar el poder supone hacerse cargo de la planificación del Estado. Y volverse responsable de la planificación del Estado conlleva el riesgo, pero también la aventura de poner en práctica, de experimentar lo que sería, lo que podría ser en presente el socialismo nacional. Del mismo modo, la unilateralización del peronismo únicamente en la planificación estatal, en la administración de las cosas políticas, lo reduce a una gestión institucionalista reproductora del *statu quo* imperialista y desarrollista. Es decir, vuelve a agotar una faceta revolucionaria del peronismo. La movilización del pueblo es central, no como una “suma de reivindicaciones sectoriales que se unifican repentinamente” (González, 1972, p. 30), sino en el marco de una estrategia de organización que supone una sistematización ideológica y un antagonismo con el neocolonialismo, el

desarrollismo y la social-democracia, bajo la idea peroniana de “la Nación en armas” (González, 1972, p. 30). Así planteado, el peronismo no puede ser reducido ni a un institucionalismo social-demócrata reproductor del sistema capitalista dependiente, ni a un gesto de irrupción popular carente de cualquier proyecto de poder en términos de planificación estatal.

En suma, hasta aquí expusimos las consideraciones de González sobre la imposibilidad de separar pueblo y nación a la hora de pensar una teoría y una política revolucionaria. La interpretación gonzaliana de Gramsci, nacida en polémica con el sociologismo y el reformismo social-demócrata de *Pasado y Presente*, su propuesta de una teoría política del poder popular argentino (como nacional-popular) anclada en un análisis histórico de documentos nacionales, y la actualización histórica del peronismo como una dialéctica entre la movilización popular y la planificación estatal dirigida al socialismo nacional, sugieren que nación y pueblo deben ser considerados como co-constitutivos. Porque la transformación del Estado necesita de la movilización popular de aquellas capas desposeídas, marginadas, de la sociedad. Sin una interpelación por parte de una mitología nacional específica que produzca esa movilización, con sus imágenes pasadas y futuras capaces de agitar el nervio del pueblo, no podrá haber transformación estatal alguna. O si la hay, ella será simbólica, formal, domesticando –actividad que es bien distinta, veremos, a la conducción– la irrupción popular para reducir a la política a una gestión de conciliaciones posibles. Esto es, sin sustento popular ni una duración en el tiempo que trascienda la normatividad inestable de un conjunto de papeles. El pueblo como sujeto revolucionario se constituye no sólo antagonicamente, sino también en un reconocimiento colectivo de la necesidad de la liberación nacional. Por tanto, la nación es un eje central mediante el cual la heterogeneidad social puede unificarse en pueblo, precisamente al proveer un estandarte común para la lucha política.

Humanismo y primacía de la política

Como decimos, entonces, pueblo y nación se constituyen en una mediación interna con vistas a una política revolucionaria. Pero la cuestión no acaba allí, porque, para González, la acción política correspondiente a una voluntad nacional-popular debe tomar un tinte humanista, ya que las masas que se lanzan a transformar el destino de las naciones deben hacerse sujetos responsables, en la medida en que introducen contingencia allí donde la historia se muestra como pura necesidad. Y ese humanismo trae implícita una idea de la primacía de la política, puesta en primer plano en el texto *Humanismo y estrategia en Juan Perón*, publicado en el número 4 de la revista *Envido* en 1971.

Son dos los contendientes principales con los cuales se enfrenta González en este texto, en particular en torno al vínculo entre la política y la economía. Uno de ellos es una variante desarrollista del economicismo. El otro, una presuposición ontológica de la politicidad humana. Si el primero considera que los conflictos sociales, la dominación y la explotación, se resuelven a través de una planificación económica hecha con escuadra y tiralíneas; el segundo es un pensamiento que dota al humano de una agencia política determinante, más allá de las condiciones materiales dadas.

El desarrollismo cree que con un adecuado desenvolvimiento de las fuerzas productivas se generará evolutivamente un capitalismo modernizado. El conflicto social se resuelve desde lo social y no más allá de él. En la lente del desarrollismo, la razón económica debe ser primera frente al caos y la irracionalidad de la política, en la cual el conflicto impide cualquier resolución productiva a largo plazo. Esta mirada produce, para González, una “tecnificación de la política” (González, 1971b, p. 32) propia de una burguesía nacional tercermundista que persigue la introducción de tecnología foránea sin generar ningún conflicto social.² Del otro lado, el pensamiento esencialista de la política invisibiliza el problema de la historia específica de las formaciones sociales capitalistas dependientes. En su presuposición de que la política es primera ontológicamente evade el atolladero de un análisis situacional que dé cuenta de que, en definitiva, la lucha política consiste en la liberación del pueblo-nación de la dominación de las fracciones económicas locales y extranjeras. Y si al desarrollismo González le contesta que la política es la única capaz de resolver las contradicciones sociales y transformar el sentido de lo impuesto, al segundo lo obliga a observar que la política nunca está dada de antemano. Así como lo social no puede exceder la reproducción de unas relaciones sociales dadas sin política, tampoco hay, por el otro lado, ningún *zoon politikon* garantizado, ni ningún fundamento, por más precario que sea, que determine a priori la constitución de lo social.

A juicio de González, el hombre político se hace. Se trata de “crear en el hombre político, no en la esencia del hombre” (González, 1971b, p. 35). El hombre deviene un ser político en la medida en que se hace responsable de poner a la política como primera frente a la dominación social: “en la ‘sociedad’ [...] siempre nos dominan” (González, 1971b, p. 35). En otras palabras, la politicidad del hombre se corresponde con un ejercicio de subjetivación que enmarca la posibilidad de la acción en una coyuntura determinada, en tanto el hombre se hace a sí mismo –en una tarea nunca garantizada– “origen y destinatario de la política” (González, 1971b, p. 28). Por ello no es plausible afirmar que hay política en todos lados ni en cualquier momento. Así como tampoco cualquier activismo o demanda realizada en representación de la humanidad o del hombre es humanista, en el sentido en el que lo presenta González. Hay política, sí, allí donde hay conducción y estrategia con vistas a liberar la nación de un destino en el que dominan las fuerzas económicas. Así concebida, la política toma un tinte humanista. Pues hay humanismo, dice González, allí donde la política (la conducción y la estrategia, la planificación estatal y la movilización popular) se efectiviza como torcedura del destino nacional prefijado por las relaciones sociales y la división nacional e internacional del trabajo, en las que dominan los fragmentos corporativos (Rinesi, 2024). Porque la libertad de los hombres no puede realizarse en abstracto: sólo se concreta en el drama de las naciones por concretar su autonomía en otro sendero al de los “ensayos político-ideológicos del capitalismo para solucionar sus crisis” (González, 1971b, pp. 32–33). En este sentido, “fijar los objetivos de la nación es, de alguna manera, fijar los objetivos del hombre” (González, 1971b, p. 35). La libertad de cada hombre sólo puede evaluarse según el estado de libertad de

2 González está refiriéndose específicamente a Arturo Frondizi, a la CEPAL y sus formulaciones sociológicas, a la escuela de Torcuato Di Tella y a los brasileños Fernando Cardoso y Enzo Faletto.

la nación a la que pertenece. En la conciencia implícita en la participación política de las masas por la liberación nacional, ellas se descubren a sí mismas en su potencial libertad y en las negaciones que impiden que sea efectivizada. Al decir de González (1971b), “el oprimido, el sojuzgado, el disciplinado por el régimen descubre lo real en la política” (p. 35).

Remitir el concepto de hombre, como lo hacen el humanismo europeo-burgués y el humanismo revolucionario, al “conjunto de relaciones sociales” (González, 1971b, p. 27) es identificar de antemano al hombre con la sociedad, en una suerte de tautología que reduce lo humano a los modos de composición social. Un verdadero humanismo revolucionario, en cambio, llama a poner al hombre “en el centro de la política” (González, 1971b, p. 28). Y allí, las masas populares navegan la historia con una participación activa y preocupada por su destino. Pero ellas no están solas, sino que se encuentran en un engarce recíproco con el cuerpo de un estratega, aquel en condiciones de animar las chispas insurgentes de las heridas sociales para conducir una transformación (y no domesticarla o apaciguarla). La primacía de la política, inherente a un humanismo que pone en primera plana al hombre organizado en naciones, depende de esta relación entre conducción y pueblo. Dice González, en este punto, que la conducción dista de ser una relación vertical y unilateral en la cual un líder dicta ciertas órdenes que deben ser acatadas por los conducidos. La conducción es, ante todo, cuestión de estrategia y de circunstancia histórica y, por eso, quien conduce “lleva y es llevado” (González, 1971b, p. 37). Por tanto, la estrategia del conductor no puede prescindir del *dictum* peroniano: “la política es hacer lo que el pueblo quiere” (González, 1971b, p. 38), puesto que la política se hace conduciendo, no a expensas de la voluntad de las mayorías populares, sino en una relación estratégica que supone una tensión productiva entre el pueblo y el conductor. Desglosemos esta relación en dos afirmaciones: el conductor es “partero de la historia” y es “amante de la paradoja” (González, 1971b, p. 34).

Partero de la historia, porque es quien, animando a las masas populares a hacerse cargo de su destino y de la historia de su nación, dispone de la *contingencia* como un camino posible frente a la *necesidad* de la dominación social. La virtud del conductor consiste en su capacidad de diagnosticar los vientos históricos con vistas a abrir una perspectiva asimétrica, no-capitalista, a las soluciones que el capitalismo ofrece para sus propias crisis. En consecuencia, la conducción pone al hombre, organizado socialmente en masas dispuestas a la lucha por el destino de su nación, como sujeto de la historia, dispuesto a hacer historia y no únicamente subordinarse a ella. La primacía de la política que instaura el conductor implica necesariamente la concentración, bajo la conciencia del mando político influido por las masas populares, de la técnica, la industria y las mediaciones instrumentales de la sociedad civil. La política no comienza por la economía ni es su “expresión concentrada” (González, 1971b, p. 37), sino que los elementos técnicos y económicos deben ser tomados como medios para el fin de la emancipación nacional-popular. La política, en tal sentido, intenta hacer de la economía un instrumento para las masas populares y para la liberación nacional, antes que un fin en sí mismo. Con la conciencia de que “los hombres hacen la historia con acciones incompletas y en condiciones no elegidas por ellos” (González, 1971b,

p. 35),³ el conductor tiene la tarea de ejercer “una función de sentido” (González, 1971b, p. 35), situando ideológicamente al hombre en el centro de la política y portando como estandarte la idea de que, a la historia, a pesar de sus contratiempos –y precisamente debido a que ellos no claudican–, hay que ponerle montura. Así como no hay esencia de la política, como dijimos, tampoco hay, para González, esencia de la economía. Esta producción del hombre político como sujeto de la historia, en condiciones de dominar las avalanchas económicas con el fin de la liberación nacional–popular, es el único “humanismo concreto”, “que el peronismo representa de manera sencilla y profunda” (González, 1971b, p. 38).

Amante de la paradoja, dijimos también, porque el conductor “vive de las contradicciones” (González, 1971b, p. 35), puesto que si conduce masas no lo hace de manera llana, transparente y directa, sino que lo hace contradicción mediante. Y es en este marco en el que aflora la experimentación con los lazos, ya que la potencia de la conducción yace en su práctica concreta de “hacer creativas las contradicciones” (González, 1971b, p. 34) del propio campo, sin ninguna receta ni escalafón preestablecido que dicte la posición de cada quien. Allí, la transformación de la posición de cada quien deviene posible y es efectivamente estimulada:

A los tímidos los lleva al campo de los decididos, a los transadores al campo de los combatientes, a los conformistas al campo de los rebeldes, a los reformistas al campo de los revolucionarios, a los viejos al campo de los jóvenes, a la vez que marca constantemente la traición, el trámite entre el cuerpo y el anticuerpo. Este es el sentido profundo del trasvasamiento (González, 1971b, p. 34).

Por ello es necesario el papel del estratega, mediador en el que se encarna el objetivo del socialismo nacional, estableciendo una frontera con quienes impiden el advenimiento de la nación liberada. Así, dentro del propio campo nace un coqueteo con alteridades imprevisibles: se puede ocupar un lugar distinto al que se fue asignado según las condiciones históricas legadas, produciendo una heterogeneización de la división del trabajo en la lucha política debido a (y no a pesar de) la efigie unificadora de la conducción.

Esta lectura del peronismo como conducción que aúna secretamente reconciliación con lucha e irrupción prevalece en todos los textos de González sobre el peronismo de estos años. Concretamente, en la revisión crítica del peronismo realizada desde el exilio en San Pablo en 1978 en las crónicas tituladas *El velo y la empuñadura*, así como en *El general de la conciencia desdichada*, publicado en el número 5 de la revista *Unidos* en 1985. A los ojos de González, el peronismo guarda el secreto de la política, que es tanto su

3 Tal como sostiene Martín Cortés (2022), esta frase, heredera del *18 Brumario de Luis Bonaparte* de Marx, es indudablemente una de las más reiteradas a lo largo de la producción escrita de González. La idea de que la decisión y la acción humana (su libertad) se hace sobre la base de un condicionamiento que lo precede y que desconoce (una determinación), le pertenece a un Marx atravesado por la idea de destino. González resalta la reversión “exótica” (González, 2021, p. 167) para las izquierdas que Oscar Masotta hace de la noción de destino, perteneciente al repertorio conceptual clásico de las derechas. Masotta sugiere que la obra de Roberto Arlt se deja interpretar como un comentario de las palabras de Marx –los hombres hacen la historia pero no en condiciones elegidas por ellos–, pero volviendo a combinarlas a través de la idea de destino: “el hombre hace la historia en condiciones que no conoce, y llama o es posible que llame *destino*, a ese desconocimiento que en el fondo no supone otra cosa que una fusión de determinismo y libertad” (González, 2021, p. 167).

virtud como su perdición. Risueño prestidigitador de palabras, el conductor hace uso de la reversibilidad de los sentidos como estrategia (Trímboli, 2022). El conductor, la conductora, es quien puede postular la utopía universalista de la libertad humana, con voluntad de alcanzar a cualquiera, mientras, en simultáneo, produce una conciencia de las injusticias que culmina en una movilización popular que provoca fractura tras fractura. Esa es su conciencia desdichada: el Uno se divide en dos mientras se actúa la unificación del dos en Uno.

La teoría peroniana de la conducción se configura como un clinamen que conjunta, de modo torcido y desviado, dos tendencias, dos herencias, dos maldiciones. Por un lado, su objetivo es la expansión: busca universalizarse, recopilar fuerzas heterogéneas, producir alianzas. Pero, por el otro, produce antagonismos singulares en la historia política argentina. Esa es su paradójica episteme: “buscaba la unidad y cavaba trincheras” (González, 2023, p. 77), al modo de una vorágine que ordena estremeciendo, de la que rehuyen sus consecuencias imprevisibles, siempre en tensión con su *órganon* planificador. Dialéctica secreta, digna de una picaresca a ser narrada por una metafísica especulativa que confiesa sus propios pecados, el peronismo constituye un “enigma alquímico” (González, 2019, p. 51). El peronismo admitía su contaminación a punto tal de admitir variantes marxistas; o interpretaciones que leían las maniobras del “viejo jefe” como estrategias de la lucha de clases, a la que sin embargo estimulaba y disimulaba. Y si González se empeña en la lectura de los contaminantes marxistoides que inflamaban al peronismo, no deja de enfrentarse polémicamente con algunas versiones del marxismo que lo leían con abstracción y apoliticidad. La figura de Evita es santo y seña del enigma peronista, y provocadora recalitrante de un humanismo. Además de concentrarse en el emblema de la justicia social como el intento de producir la igualdad humana, irradia un lenguaje popular que interpela y penetra en las masas mientras coquetea con el factor combativo de un marxismo que habría de traducirse a las angustias de la nación. González hace a Evita responsable de avivar, en la mescolanza peronista, un jacobinismo que desata fuerzas populares. Como sostiene en *Evita. La militante en el camarín*,⁴ la contaminación evitista hace del peronismo una “contravención cesarista” (González, 2019, p. 75), en la medida en que en pos del organicismo y de la unidad nacional, desintegra y profundiza la lucha de clases. Evita representa otro baluarte del humanismo peronista: su costado parresiasta. La política deviene primera en tanto y en cuanto hay también una reflexión sobre las injusticias que parte, no de axiomas abstractos, sino de la misma lengua barroca popular.

Ella consolida el lenguaje y estilo del peronismo. Aporta la dramaturgia y perfecciona definitivamente su identidad. Ella es el personaje fundamental de la opción idiosincrática que caracterizará al peronismo. Los buenos pensadores se espantan, pero la movilización obrera no se detiene (González, 2019, p. 84).

4 Este libro fue escrito en 1983 en San Pablo a pedido de una editorial para extender una explicación a los ciudadanos brasileños sobre qué era el peronismo, esa cosa anómala. González elige escribir una ficción haciéndose pasar por Manuel Penella da Silva, el ghost-writer de *La razón de mi vida* de Evita para narrar las complejidades del peronismo. Afortunadamente, el libro fue traducido en 2019 al español por Carolina Rusca para la editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

Frente al temor de los marxismos que ven en el peronismo no más que una bifurcación errónea en el camino a la revolución o un movimiento sin “contornos definidos” (González, 2019, p. 87), Evita da su *coup de grâce* al obligar al humanismo peronista a adosar un “feminismo de masas” (González, 2019, p. 87) que pone en primera plana a obreros y mujeres. Soledad Guarnaccia y Julia Rosenberg (2022) lo explican con claridad: en la lectura de González, Evita encarna un sujeto de amor colectivo que, simultáneamente, infunde temor. El costado excesivo, de desborde de Eva, anclado en las experiencias populares de humillación social, le aporta al peronismo su motivo redentor. La dramaturgia evitista delimita la teoría peroniana de la praxis política, su semblante humanista, ya que ésta depende de un “contrato expresionista” (González, 1978, p. 38) que afirma que una sociedad no se define tanto por sus estructuras subjetivas, sino por su capacidad de dramatizar las carencias al irrumpir en la escena pública. Esa irrupción, contradicción productiva con el afán ordenador peronista, es parte de su politicidad, porque sin ella, sin el drama del individuo afectado, carencial, empapado de la cruda finitud, que decide saltar a la praxis, no hay espacio para que la conducción sea asaltada por su componente utópico. Sin un componente teológico que aspire a la trascendencia, sin un mito que, atado a la nación, opere como simulacro para la lucha, la conducción se deshace en una razón acuerdista y electoralista. Contrario a cualquier reducción a tecnocracias administrativistas y a alianzas electorales hechas con el antifaz cínico de la unidad, el peronismo “encara esa vieja tentación del ser político: sentirse incondicionado, absoluto y destinal, para actuar en las sociedades modernas, caracterizadas por condicionamientos y procesos secularizadores” (González, 1978, p. 40).

Palabras finales

Hasta aquí, entonces, el recorrido por estos escritos gonzalianos. Escritos preocupados por la coyuntura; por la permanencia de pasados inconclusos, los agónicos y los radiantes de igual modo; por las neblinas del presente; por las constricciones que azotan a la historia argentina. Pero, también, preocupado por el estado de cosas de la humanidad. Son escritos que exponen una gnoseología, una disputa por modos del conocimiento que no escinden política de teoría. Así como entienden su lenguaje, su escritura, acechados por los temores y las esperanzas que emanan de un largo ciclo de tragedias.

El ensamble conceptual que desarrollamos se compone de los siguientes conceptos: nación y pueblo, humanismo y primacía de la política. Si, en primer lugar, analizamos los sentidos por los cuales nación y pueblo son dos palabras y dos problemas que se trabajan conjunta y recíprocamente en la realidad de la política revolucionaria y en la teoría política argentina, en segundo lugar, dilucidamos como el problema de lo nacional-popular debe culminar en un humanismo que tiene como eje la primacía de la política. Primacía que, antes que ser ontologizada o presupuesta, constituye una tarea a realizar, un objetivo político que las masas se ponen a sí mismas para contrarrestar los efectos de las relaciones sociales capitalistas periféricas. Organizado en masas que luchan por la libertad de su nación, el hombre anhela hacerse sujeto de la historia, en búsqueda de transformar su destino y sortear los obstáculos de una historia lacerada.

Allí, la conducción se desenvuelve como una paradoja entre la pulsión de universalidad y el desenvaine de la lucha de clases.

Contra los esencialismos políticos y económicos que distribuyen anticipadamente los papeles de la política y la sociedad, contra cualquier reformismo social-demócrata confiado en el proceder institucional-estatal y contra las tecnocracias racionalistas fóbicas de la politicidad, González enseña la prudencia de un pensar sumido en las contradicciones. Un pensar que las habita, que muestra que los procesos históricos no pueden leerse anticipadamente con las gafas que alguna vez supimos conseguir. La letra de este González temprano, esta forma de tejido conceptual en la que pulsa la vida popular y sus resquemores, goza de una actualidad inusitada. Pues ella muestra los laceramientos que aún persisten, así como insiste en las travesías nacionales que se fueron montando para experimentar otros modos de vida posibles. Travesías que hoy necesitamos: en la historia argentina, en la historia del peronismo, en la Historia toda.

Referencias

- Cortés, M. (2022). Horacio González, marxista. *Revista La Biblioteca*, número especial de otoño 2022, 64-71
- González, H. (1971a). Para nosotros, Antonio Gramsci. En A. Gramsci, *El Príncipe Moderno y la voluntad nacional-popular* (pp. 3-21). Ediciones Puente Alsina.
- González, H. (1971b) Humanismo y estrategia en Juan Perón. *Envío*, 4, 27-38.
- González, H. (1972). Estado planificador, movilización popular, socialismo nacional. *Envío*, 5, 25-40.
- González, H. (1974). La formación del poder popular. *Aluvión*, 1, 30-38.
- González, H. (1978). *El velo y la empuñadura. Crónicas de LArgentinaquella*. Biblioteca Enrique Martí.
- González, H. (2023 [1985]). El general de la conciencia desdichada. En E. Rinesi (comp.), *Unidos: Antología* (pp. 164-173). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- González, H. (2011). Prólogo. En A. Armada (et al.), *Envío: edición facsimilar* (pp. 9-20). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- González, H. (2019 [1983]). *Evita. La militante en el camarín*. Traducción de Carolina Rusca. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades.
- González, H. (2021 [1997]). Fotocopias anilladas (John William Cooke, Oscar Masotta y Scalabrini Ortiz: una investigación sobre el infortunio intelectual). En M. P. López, y G. Korn (comps.). *La palabra encarnada. Ensayo, política y nación* (pp. 135-244). CLACSO.
- Guarnaccia, S. y Rosemberg, J. (2022). Entre derrotas y travestismos. González como *ghost writer* de Evita. *Revista La Biblioteca*, número especial de otoño 2022, 56-63.

- López, M. P. y Korn, G. (2021). Oficio y perseverancia: el ensayo como método. En H. González, *La palabra encarnada: ensayo, política y nación* (pp. 13-38). Buenos Aires: CLACSO.
- Rinesi, E. (2024). La cuestión de la nación en la obra de Horacio González. En S. Artola (comp.), *Horacio González. Reflejos de una obra, vida y pasión militante* (pp. 13-34). Rosario: Orilla Brava.
- Serra, P. (2019). Saggio introduttivo. Una conoscenza nell' azione. Horacio González e la recezione argentina di Gramsci. En H. González, *Il nostro Gramsci* (pp. 5-80). Roma: Castelvechi.
- Trímboli, J. (2022). Sobre moradas y topos. *Revista La Biblioteca*, número especial de otoño 2022, (228-237).