

31 PUNTO DE VISTA

AÑO X
NOVIEMBRE
DICIEMBRE 1987

REVISTA DE CULTURA -
MODERNIDAD

LITERATURA ARGENTINA

EN AMÉRICA LATINA

ENCUESTAS Y JERARQUÍAS

POLÍTICA

DISCURSOS / PRÁCTICAS / VALORES /
CREENCIAS / DEMOCRACIA /
PARTICIPACIÓN /
MILITARES

BRUNNER

FORSTER

GRAMUGLIO

CHERESKY

QUEVEDO

DOTTI

NUN

SEPARATA



E.W. SAID
**CRÍTICA
SECULAR**

DIARIO DE

6 **POESÍA** Periódico trimestral. Primavera de 1987.

Informaciónación

Contra el montaje

BUKOWSKI

POESÍA SONORA



Número 7: Reportaje a Edgar Bailey / Nueva poesía irlandesa / E. Cummings: Yo y el autodescubrimiento / Dossier: Joseph Brodsky.

Suscripciones:

Cuatro números: Argentina, \$ 40.

Exterior: u\$s 25.

Cheques a la orden de Daniel Samoilovich, Uruguay 252, PB 4, (1015) Buenos Aires, Argentina.

PUNTO DE VISTA

puede adquirirse

en el interior:

Río Cuarto: Librería Lema, Sobremonte 617.
General Roca: Qimhue Libros, Av. Roca 1594.
Mar del Plata: Don Quijote Libros, Rivadavia 2409.
Erasmus Librería, San Martín 3303.
Córdoba: Librería Rayuela, Colón 678.
Catamarca: Librería Raúl Achával, República 516.
San Luis: Librería Mediterráneo, Pringles 1018.
Tucumán: Librería Información Inoperante, Rivadavia 692.
Rosario: Librería Libro-Libre, Córdoba 1773.

en el Uruguay:

Distribuidora A la Vista S.A., Paraná 750, Montevideo.

Consejo de dirección

Carlos Altamirano
José Aricó
María Teresa Gramuglio
Juan Carlos Portantiero
Hilda Sabato
Beatriz Sarlo
Hugo Vezzetti

Directora

Beatriz Sarlo

Diagramación

Carlos Tirabassi

Suscripciones

En la Argentina, un año: A 27.

En el exterior, seis números por correo aéreo: u\$s 25.

Punto de Vista recibe toda su correspondencia, giros y cheques a nombre de Beatriz Sarlo, Casilla de Correo 39, Sucursal 49(B), Buenos Aires, Argentina. Teléfono: 47-5082.

Corrección: Mónica Urrestarazu. Impresión: Talleres Gráficos Litodar, Viel 1444, Buenos Aires. Registro de la Propiedad Intelectual en trámite.

31 **PUNTO DE VISTA** REVISTA DE CULTURA.

NOVIEMBRE 1987

EL BLANCO FORSTER

GRAMUGLIO

CHEVREY

QUEVEDO

DOTI

POLITICA

EN SUO CRITICA SECULAR

SEPARATA



José Joaquín Brunner

ENTONCES,
¿EXISTE
O
NO



LA
MODERNIDAD ?
EN AMERICA LATINA ?

Esta ponencia fue leída en la reunión organizada por CLACSO sobre Modernidad y Postmodernidad en América Latina. Bs As., oct. de 1987.

No me diga usted que somos modernos

Existe una tesis que sostiene que la modernidad se impuso en América Latina como un artificio, una mentira; en cualquier caso como una constelación cultural superpuesta a una realidad más real de Latinoamérica, la profunda, indígena, ancestral, "macondiana". De seguro, aquí residiría su sustrato más auténtico.

Según esta tesis, para ser modernos nos faltó casi todo: reforma religiosa, revolución industrial, burocratización en serio del Estado, empresarios schumpeterianos y la difusión de una ética individualista, procesos que recién producidos hubieran hecho posible, después, la aparición en estas latitudes del ciudadano adquisitivo que produce, consume y vota conforme a un cálculo racional de medios y fines.

Paradójicamente esta tesis, enunciada bajo distintos supuestos, da lugar a varias diferentes, incluso antagónicas, posturas político-intelectuales.

Nuestra verdad, acaso no lo sabe usted, es mágico-real

Hay quienes proclaman, a partir del desenmascaramiento de nuestra pseudomodernidad, la revitalización de las "culturas interiores" de nuestra región; el reaparecimiento de lo mágico-real y el florecimiento de una cultura cuyas metáforas fundantes se encuentran de común ligadas a la naturaleza y sus fuerzas. Cultura de la sangre y del suelo originales, cuyas raíces se hunden "en lo más genital de lo terrestre". Cito a propósito este verso de Neruda pues siempre he pensado, y confieso que carezco de cualquier título para hablar en serio de literatura que el de ser un lector ávido, que Neruda exploró hasta el límite esa idea de que la sustancia de América Latina estaba por detrás y por debajo de su aparente cultura moderna, en una naturaleza épica y dramatizada que se hacía cargo, para siempre, de las derrotas y de las victorias humanas.

"No hay nadie. Mira las piedras.
Mira las piedras de Arauco.
No hay nadie, sólo los árboles.
Sólo son las piedras, Arauco."

La modernidad nace, en esta versión, de alguna ocasional fusión —romántica o revolucionaria, da igual— del pueblo, la naturaleza y la historia. La cultura moderna, para ser auténtica, necesita ser una reconciliación. Una cierta retórica nacionalista suele descansar en estos símbolos. Neruda, en cambio, reflejó esas fusiones desde el lado revolucionario; sobre todo cuando cantó a la guerra o a la construcción del socialismo. Hasta la aceleración de la modernidad se introduce entonces en sus versos y éstos corren a la par que los trenes y las señales: "Los minerales / acudieron / de sus sueños oscuros, / se levantaron, / se hicieron rieles, ruedas, / locomotoras, hilos / que llevaron las sílabas eléctricas / por toda la extensión y la distancia".

Lo que fuimos, por si usted no lo sabe, es lo que seremos

Una segunda escenificación de esta postura descubre la gran ruptura cultural de América Latina precisamente al introducirse la falsa conciencia liberal e independentista en el siglo XVIII, que habría vuelto al continente de espaldas a la raíz sincrética de su cultura, aquella nacida de la fusión de creencias indígenas y cristianas y que tiene su figura-símbolo en la Tonantzin/Guadalupe, "una madre natural y sobrenatural, hecha de tierra americana y teología europea", al decir de Octavio Paz. El mismo Paz ha descrito la diferencia entre las dos Américas —la del norte y la nuestra— como una entre la modernidad del capitalismo y la demo-

cracia, hija de la Reforma (religiosa); y la nuestra, "hija de la monarquía universal católica y la Contrarreforma" que, por su lado, desciende desde más atrás; desde el "gran tajo" respecto de las civilizaciones indígenas antiguas introducido al momento de la conquista y de la evangelización:

"Los españoles derriban las estatuas de los dioses, destruyen los templos, queman los códices y aniquilan a la casta sacerdotal. Es como si les hubiesen quitado los ojos, los oídos, el alma y la memoria al pueblo indígena. Al mismo tiempo, el catolicismo les da una visión del mundo y del trasmundo; les da un estatuto y les ofrece un cielo; los bautiza, es decir, les abre las puertas de un mundo distinto." (Octavio Paz)

La Nueva España es, según Paz, barroca y neotomista, anticrítica y contradictoria. No puede, dentro de los supuestos intelectuales que la constituyan, "inventar ni pensar por su cuenta". Su producto más genuino es el mestizo; no el criollo ni el indio.

Su vocación separatista, en cambio, necesidad de autoafirmación de los criollos, sólo podía consumarse negándose Nueva España a sí misma. Es lo que ocurre con la Independencia; el origen de nuestro artificio modernizador. "La Independencia fue un falso comienzo", dirá Paz, "nos libró de Madrid, no de nuestro pasado." La revolución liberal no condujo al capitalismo; la ausencia de la crítica —nunca institucionalizada en el pasado— desembocó en la mantención de las viejas realidades, ahora enmascaradas tras nuevos valores.

"Comienzo de la inautenticidad y la mentira; males endémicos de los países latinoamericanos. A principios del siglo XX estábamos ya instalados en plena pseudomodernidad: ferrocarriles y latifundismo, constitución democrática y un caudillo dentro de la mejor tradición hispanoárabe, filósofos positivistas y caciques precolumbinos, poesía simbolista y analfabetismo." (O. Paz)

Desde el ángulo de visión de esta segunda postura se puede, o bien recuperar para América Latina el ejercicio de una función intelectual crítica, que genere entonces una nueva tradición liberal enraizada esta vez en sus pasados indígena, católico y pseudomoderno, dando paso así a una modernidad auténtica; o bien se puede reclamar un radical redescubrimiento de la cultura latinoamericana, como supuesto previo para repensar la modernidad y sus fundamentos religiosos.

Desde el fondo nos llama la religión

La tercera postura que parte del supuesto de la pseudomodernidad es, precisamente, aquella que ubica el *ethos* cultural latinoamericano en la específica síntesis novohispánica, barroca, cristiana y mestiza. Allí, en el espacio ritual de una religiosidad de masas que no habría terminado por desencantarse y secularizarse —más que aplastado, oculto— se encontraría la clave que explica el fracaso de las empresas modernizadoras e iluministas de América Latina. Según lo expresa un sociólogo chileno:

"El espacio público ha querido ser ocupado monopolíicamente por el discurso ideológico-político, secularizando la experiencia religiosa del encuentro intersubjetivo y convirtiendo la misma opción política en una suerte de equivalente funcional de la fe religiosa. Pero sostenemos que a pesar del aparente éxito de estas tendencias iluministas, el *ethos* barroco y mestizo no ha sido destruido, sino que solamente se ha ocultado." (P. Morandé)

En efecto, la política y el discurso iluministas no pasarían de ser un ritual, ellos mismos, protagonizados por las élites sin que ellas apenas lo entiendan. La propia actividad de los núcleos políticos y tecnocráticos constituiría hoy el "gran espectáculo barroco que el pueblo presencia con sentimientos encontrados de compasión y rebeldía". Sus propuestas modernizantes —de necesaria racionalización y funcionalización de la vida social— son "desculturizantes", para continuar con Morandé, en la medida que no respetan ese *ethos* "que, de generación en generación, ha ido conformándose a partir de nuestra propia historicidad". Así los modernizadores, cada vez que intentan imponer esquemas funcionales que destruyen la significación que la gente da a sus propias conductas, terminan produciendo "desintegración y anomia generalizadas". Proceden sin darse cuenta de "que la autocomprensión cultural es mucho más fuerte y persistente que las políticas modernizadoras que una y otra vez [ellos] se ven obligados a cambiar".

Y no olvide usted la penetración cultural

Existe todavía una cuarta postura desde la cual la modernidad cultural suele percibirse, en América Latina, como un producto espurio; esta vez sobre la base de que se trataría, antes que todo, de una manifestación de la penetración cultural norteamericana. Carlos Monsivais, mexicano, es quien más lúcidamente ha tratado este tópico, sin dejarse llevar por la mitología de los folklorismos localistas.

"Quien dice en América Latina *penetración cultural*, escribe Monsivais, refiere los métodos gracias a los cuales un mito insostenible ('el capitalismo democrático') deviene utopía para las masas, aparato de falsificación de vivencias, trampa de la autodeterminación nacional. Una ofensiva ideológica y comercial se sustenta en la modernización tecnológica y en la confusión, de contenido vagamente antropológico, entre adquisición de comodidades y el conjunto de la cultura."

Monsivais habla de "peligros reales e ilusiones perdidas". Nos interesan estas últimas, que refieren a una estrategia defensiva frente a la penetración cultural que estaría perdida de antemano. Consistiría en elevar frente a esa fuerza "externa" (como si la penetración viniera sólo de "afuera", acota Monsivais, y no fuese buscada y promovida asimismo desde "dentro"), fuerza que además ha tenido el éxito de pasar por todopoderosa y debilitar así las energías psicológicas para resistir; en elevar frente a esa fuerza unas "tradiciones" y "unos valores nacionales" que son un invento ("muchos de ellos frutos del autoritarismo, el machismo y la moral feudal") y que ocultan otras tantas deformaciones y alienaciones.

En esta postura, entonces, modernidad equivale a la imposición, socialización y difusión de una ideología que convierte al "consumo en la única ideología posible"; "que hace del 'estar al día' en materia de compras el único criterio de la modernidad". Más que el acto adquisitivo, se corrige Monsivais, es la (de)formación de los deseos y la continua exposición a los medios de la industria cultural lo que está en la base de ese movimiento que termina por hacer que una colectividad no consiga ya "confrontar sus experiencias y verificar sus metas legítimas".

Entonces: ¿somos o no modernos?

La experiencia de la modernidad en la cultura latinoamericana ha conjugado, más o menos durante 150 años, temas similares a los que aparecen en las varias posturas de quienes sostienen la tesis de la pseudomodernidad. O sea: el intento de rescatar un "específico" cultural latinoamericano; la discusión sobre la identidad de ese específico a partir

de la historia; la subsistencia de las culturas autóctonas en medio de la modernización; el nacionalismo versus la penetración cultural; la dependencia y el imperialismo; en suma, falsedad o autenticidad de la modernidad latinoamericana.

Entre tanto, han cambiado drásticamente las bases institucionales y de operación dentro de las cuales se desenvuelve la cultura latinoamericana. El mundo rural ha perdido importancia en favor de la cultura urbana; la alfabetización masiva ha avanzado significativamente sustituyendo las tradiciones orales de preservación y transmisión de la cultura; la escolarización se ha impuesto no sólo como el régimen de introducción a la disciplina del trabajo sino también como introducción al universo de los conocimientos socialmente valorados; el desarrollo de la industria cultural ha transformado definitivamente las condiciones de existencia de la cultura de masas proporcionando incluso, crecientemente, los códigos de expresión, comprensión y reconocimiento para las culturas populares de base autóctona.

A mi juicio esos son precisamente los rasgos dominantes de la modernidad; entendida como experiencia de una cultura que descentra sus fuentes de producción desde la comunidad hacia los "aparatos" de producción cultural; y transmuta las formas de vida elaboradas en común y transmitidas a lo largo del continuo de las generaciones sustituyéndolas por formas de consumo que eventualmente determinan la existencia, creando "estilos de vida" en torno a las maneras típicas de integración/exclusión en los mercados segmentados de bienes simbólicos.

Esa reorganización de la cultura en torno a sus polos institucionales de producción, los que progresivamente van quedando en manos de un personal profesional mientras la comunidad se transforma en "públicos" receptores que funcionan en términos de códigos artificiales (desde la escritura hasta la codificación del conocimiento educativo vía currículos; desde los programas de computación hasta la organización de las imágenes televisivas) y de complejos procesos de reconocimiento/apropiación es, a mi juicio, la dimensión constitutiva de la modernidad.

La secularización es una especialización; o sea, se puede ser moderno y adorar a Dios

Seguramente, esa misma pluralización y especialización de la producción cultural y la consecuente segmentación de los mercados de bienes simbólicos tuvo que ver, desde los orígenes de la modernidad, con la progresiva *secularización* de los mundos simbólicos, al perder la Iglesia su posición monopólica y de control sobre la elaboración y propagación de una concepción del mundo, y al surgir, junto a los eclesiásticos, nuevas categorías de intelectuales, cada uno a cargo de un sector funcional de la producción cultural.

En realidad, Weber había previsto y diagnosticado correctamente que la racionalización de las concepciones de mundo tomaba la forma de su desintegración y diferenciación. "Sin posibilidad de recurrir a Dios y al orden cósmico como su origen, las formas teológicas y metafísicas de fundamentación pierden su credibilidad", según lo expresa Habermas; la fe se subjetiviza y "surgen formas profanas de conocimiento que son relativamente independientes entre sí", a las cuales la filosofía —que en un momento asume la posición de mediadora— termina ella también sometida. La religión no desaparece pues; el mundo se "desencanta", en cambio, y la religión se subjetiviza, se vuelve privada y sus expresiones públicas pierden poder y su antigua hegemonía en el campo cultural. (Sobre el "reencantamiento" del mundo a partir de las experiencias urbanas y de la televisión habría que reflexionar pronto, para no seguir atrapados en una lectura demasiado fácil o simple de Weber.)

De hecho, la diferenciación ocurrida en el campo cultural —que es el rasgo primordial de la modernidad en este nivel— termina por separar, y vuelve autónomas, a las artes, las ciencias, la tecnología, la filosofía, la moral, la religión, creándoles incluso ámbitos institucionales específicos al lado de los cuales se desarrollan nuevos aparatos de integración, como el sistema educacional y el de los *mass media*.

La modernidad no es un juego de "todo o nada"

En América Latina este proceso de diferenciación ocurre tardíamente y de manera altamente heterogénea por el patrón de desarrollo dependiente y asociado, que combina la heterogeneidad económica con la desestructuración social y la apertura a la política de masas —esta última bajo formas populistas, autoritarias o de democracia restringida— junto con un desigual avance de los diversos sectores de la producción cultural y de la segmentación de las formas de participación y consumo de la cultura.

Así, un proceso generalizado de racionalización y diferenciación de los modos de producción y participación culturales, frecuentemente ligados a movimientos de difusión y recepción de modelos provenientes desde los países centrales, y en particular de los Estados Unidos, se combina de las maneras más sorprendentes con los específicos "rezagos" que se hacen presentes en el desarrollo de nuestras sociedades. Esto explica, por ejemplo, que la masificación mesocrática de la enseñanza superior se haya iniciado en el continente al momento que todavía la mitad de la población mayor de 15 años era analfabeta. O que hoy se esté desarrollando con intensidad el nivel de la educación universitaria de postgrado, mientras la enseñanza primaria, en varios países, es incapaz todavía de asegurar un mínimo de escolarización a todos los jóvenes en edad de recibirla. O, como señala Antonio Cândido, que las masas, al alfabetizarse y verse envueltas en el proceso de urbanización, pasen directamente de la "fase folklórica" y las tradiciones orales "al dominio de la radio, de la televisión, de las tiras cómicas y las revistas de historietas, constituyendo la base de una cultura de masa". Luego, la alfabetización no crea un público lector de literatura; más bien, ella facilita la integración a los procesos de escolarización, socializa en las disciplinas básicas necesarias para incorporarse a la fuerza de trabajo (eso en el mejor de los casos) y abre las puertas a la cultura urbana de masa que gira en torno a los productos de la industria cultural.

El cosmopolitismo inaugurado por esa industria cultural convive así, mano a mano, con el localismo de casi todas las demás posiciones ocupadas en la vida cotidiana por la mayoría de los habitantes de la región; Flash Gordon ingresa triunfal en la población marginal y Dallas puede representarse, sin rupturas cognitivas graves, al lado de la telenovela local.

Pero no sólo la cultura masiva absorbe rápidamente e integralmente las experiencias comunicativas elaboradas en países mucho más avanzados; también las culturas profesionales de las élites experimentan procesos similares de modernización heterogénea y asociada. Basta mirar hacia las comunidades científicas locales y a sus sistemas de comunicación y de distribución de reconocimientos y prestigios para constatar su grado de "apertura hacia el exterior", que en este caso se llama, entonces, benevolentemente, "grado de internacionalización" y se saluda como un indicador del grado superior de madurez alcanzada por las disciplinas. Esto último, sin perjuicio de que nuestros científicos contribuyen con menos del 2 por ciento de los artículos registrados internacionalmente dentro de las publicaciones de la ciencia usualmente denominada de "corriente principal" (*mainstream*); pero eso es ya otro asunto que no podemos tocar aquí.

A la modernidad no se llega sólo por las Luces

La modernidad cultural no excluye, en consecuencia, sino que presupone, todas esas mezclas aparentemente contradictorias que resultan por doquier de la diferenciación de los modos de producción cultural, de la segmentación de los mercados de consumo cultural y de la irresistible expansión de la industria de bienes culturales y su internacionalización. El hecho de que en América Latina subsistan sectores de la población que se hallan fuera de esos circuitos de producción y consumo simbólico, o que poseen matrices culturales heredadas que no fueron elaboradas durante el despliegue de la modernidad, nada dice respecto del modelo cultural predominantemente moderno que se ha impuesto definitivamente en las sociedades latinoamericanas.

Dicho modelo, en efecto, tiene menos que ver con la historia de las ideas pretendidamente modernas —incluso con la Reforma religiosa, la crítica racionalista, el liberalismo democrático, o cualesquier otro ideal emancipatorio, que son contenidos históricos que variablemente adquiere la modernidad europea— que con aquellos otros rasgos de racionalización, diferenciación, especialización, profesionalización y de reproducción industrial que caracterizan la evolución del *campo cultural moderno*. O sea, a sus instituciones, personal, tecnologías de producción, circuitos de transmisión y conformación de una específica cultura de masa.

La postmodernidad: una nota al margen

Por eso, cuando desde Europa se anuncia el fin de la modernidad —con su explosión de formas culturales, predominio del consumo, desaparición de los grandes discursos de fundamentación, crítica de la razón y los valores, heterogeneidad de los componentes nacionales, acelerada internacionalización, pérdida de las legitimidades, erosión del espacio público, proliferación de los espectáculos en la política, etcétera— nosotros desde América Latina no necesitamos, me parece, hacernos eco de esa problemática. Pues aquí, ni la modernidad —salvo en la visión de algunas élites— estuvo ligada a los principios de la Ilustración europea, cuyo fin ahora se nos anuncia, ni se comportó, nunca, como una experiencia espiritual o social unitaria.

Más bien, ocurrió todo lo contrario: la modernidad penetró entre nosotros en la cultura cuando ésta giraba todavía en torno a sus núcleos tradicionales y oligárquicos, y se desplegó como diferenciación y profesionalización del campo institucional de la cultura recién desde comienzos de este siglo, combinando discursos e imitando las luces del norte; avanzando por medio de las escuelas con sus maestros muchas veces mal formados y peor pagados; luego de la mano de la radio, mientras se creaban universidades, se instalaban los pioneros de las ciencias, se extendían las influencias del extranjero, a la par que las masas rurales y una parte significativa de la población urbana permanecía en el analfabetismo. La modernización de la cultura era todo eso, y no la mera superposición de una nueva capa o barniz sobre las preexistentes en las culturas ancestrales y aquella traída por los conquistadores. Si en algún momento hubo una "síntesis" cultural novohispánica —y Paz por ejemplo habla de que "la sociedad novohispana de los siglos XVII y XVIII es un todo mucho más perfecto y armónico que la sociedad mexicana de la primera mitad del siglo XX"—; o si existió todavía alguna unidad cultural bajo la forma de la dominación oligárquica en el siglo pasado, es evidente que ella desapareció en las recientes décadas bajo el impulso de la experiencia modernista en la cultura, con sus procesos, precisamente, desintegrativos, diferenciadores y de multiplicación de las heterogeneidades y heteronomías frente al mundo central.

Al punto que hablar hoy en día de una pseudomodernidad, de una modernidad mentirosa, como de un mero producto de élites intelectuales, es colocarse de espaldas al hecho de que la modernidad reina, antes que todo, en la cultura de masa, y penetra todo el campo de la producción cultural; marginalizando casi por completo aquellas culturas que se mantienen en circuitos que operan por fuera del mercado y que se basan en matrices de producción y reproducción ajenos a la escuela, los medios de comunicación y la industria cultural. Pero incluso dichas culturas, llamémoslas populares, autóctonas, alternativas, de resistencia o como se quiera en cada caso, son ya parte de esta modernidad; se definen en relación a ésta y poco a poco van integrándose en la cultura de masa, perdiendo allí su especificidad o sirviendo, por el contrario, como un código de apropiación y reelaboración de ésta.

Tampoco cabe hablar aquí de una postmodernidad, pues ésta se define, a su vez, estrictamente en relación a la autocomprensión europea de la modernidad. Lo que en ese particular tránsito se cree descubrir —aquello que algunos celebran como el advenimiento de una nueva época y los neoconservadores analizan como una pérdida fatal— no es algo, creo, que nosotros hayamos tenido nunca, bajo esa forma, como para perderlo ahora; ni podemos celebrar tampoco aquello que sólo nos llega como el eco de una lectura (otra más) sobre la “evolución por etapas” de la humanidad mirada desde su propio centro.

Tentativas conclusiones

La pugna entre los sostenedores de alguna versión de la tesis de la pseudomodernidad y los que, por el contrario, se sitúan en la línea de esta modernidad heterogénea, fluida y en vías de hacerse y rehacerse, se vuelve interesante sobre todo cuando se trata de prolongar su lógica y descubrir sus implicaciones político-intelectuales.

Desde el ángulo de los impugnadores de nuestra pseudomodernidad cabría esperar, me parece a mí, una de dos salidas: o una reafirmación nacionalista y romántica, que redescubriera las señas de nuestras culturas olvidadas, sepultadas, y las transformara en contracultura frente a la pseudomodernidad; o una crítica de ésta en nombre de una nacionalismo o latinoamericanismo que reclama para sí una ideología refundacional: el cristianismo, el socialismo, la seguridad nacional o cualquiera otra con suficiente poder para “bautizar” la modernidad y declararla, entonces, fuera de toda sospecha.

La primera de estas salidas se insinúa, muchas veces, como una especie de “neofolklore” de lo popular, que opone a la pretendida modernidad nuestros caracteres específicos supuestamente más propios. O sea, un universo simbólico más profundo y arquetípico que se habría negado a desaparecer y que volvería a emerger y manifestarse aquí y allá: en los santones, la brujería, la violencia ritual; en los ritos religiosos sincréticos, las animitas, la medicina de hierbas; en las comunidades que sobreviven fuera del mercado, etcétera, o bien, en las supuestas “contradicciones actuales de la modernidad”: la adoración del poder, las burocracias patrimonialistas, la ética de hacendados desplazada ahora a la economía moderna, la influencia de la iglesia en el plano temporal, el caudillismo populista o militar, etcétera. Octavio Paz ha captado esta mentalidad de lo “específico-sepultado” mejor que cualquier otro cuando escribe: “El pueblo mexicano, después de más de dos siglos de experimentos y fracasos, no cree ya sino en la Virgen de Guadalupe y en la Lotería Nacional”.

Los que desean “bautizar” la modernidad en nombre de alguna “gran ideología”, para así arrancarle sus velos mentirosos y hacer surgir a la luz del día su nuevo rostro, pretenden habitualmente, aun sin reconocerlo a veces, suprimir la variedad, diferenciación y heterogeneidad que

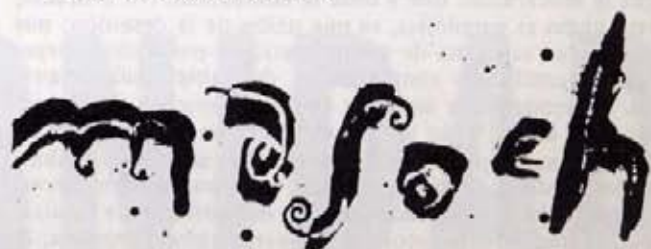
constituye nuestra modernidad. No toleran, en realidad, esta mezcla que llaman contrahecha; esta complejidad que no es fácil de asimilar por los esquemas de análisis; esta irrupción de lo moderno que no se parece ni al “moderno” europeo, ni al “moderno” norteamericano, ni al “moderno” socialista real. Frente a este desorden, esa apariencia que nos confunde con sus trizaduras y recortes, aspiran a introducir una fuerza que contrarreste la dispersión y devuelva un centro a la cultura, haciéndola girar en torno a un solo eje. Así, algunos cristianos quisieran “evangelizar” de nuevo la cultura de esta parte de América; algunos militares volver a jerarquizarla disciplinarla y hacerla transparente; y algunos revolucionarios dotarla, por fin, de una lógica que permita la resocialización total de todos en un cuadro común de valores, ideas e ideales.

Por otro lado, aquellos que asumen que la experiencia de la modernidad ha permeado ya nuestras sociedades, y que lo ha hecho de la manera heterogénea que era inevitable dentro de nuestro desarrollo histórico, sólo atinamos a repetir una idea —la democracia—, cuya actualidad entre nosotros está siempre en entredicho; lo que seguramente es otro rasgo de esta modernidad que no se resuelve nunca a manifestarse por un solo régimen político, para siempre.

Tal vez la democracia sea, en efecto, el único marco donde esa mixtura cultural, esa heterogeneidad, esas disonancias cognitivas y afectivas, de percepciones y lenguajes, pudiesen manifestarse sin reclamar, como modo de existir de cada uno de esos componentes, la exterminación de los otros y, por tanto, el crimen o la exclusión, bajo alguna de sus mil formas contemporáneas.

Bibliografía

- Berman, Marshall, *All that is Solid Melts into Air*, Simon and Schuster, Nueva York, 1982.
- Bernstein, Richard (ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1986.
- Brunner, José Joaquín, “Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina”, FLACSO, Santiago de Chile, Documento de Trabajo, No. 293, 1986.
- Cándido, António, “Literatura y subdesarrollo”, en César Fernández Moreno (coord.), *América Latina en su literatura*, Siglo XXI, México, 1972.
- Dorfman, Ariel, *Hacia la liberación del lector latinoamericano*, Ediciones del Norte, Hanover, 1984.
- Germani, Gino, “Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna”, en Vv.Aa., *Los límites de la democracia*, Vol. 1, CLACSO, Buenos Aires, 1985.
- Habermas, Jürgen, “Questions and Counterquestions”, en Bernstein, Richard, *op. cit.*
- Morandé, Pedro, *Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984.
- Morandé, Pedro, “Cultura y sociedad: los desafíos del futuro”, en Colegio de Arquitectos de Chile, *Chile: espacio y poder*, Editorial Aconcagua, Santiago de Chile, 1987.
- Monsivais, Carlos, “Penetración cultural y nacionalismo (el caso mexicano)”, en Pablo González Casanova (coord.), *No intervención, autodeterminación y democracia en América Latina*, Siglo XXI-UNAM, México, 1983.
- Neruda, Pablo, *Obras completas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1967.
- Paz, Octavio, *El ogro filantrópico*, Joaquín Mortiz, México, 1979.
- Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Rise of Capitalism*, Unwin University Press, 1970.



PERPLEJIDADES

La modernidad nos rodea, habitamos en sus ciudades, disfrutamos con sus "ventajas", sufrimos sus consecuencias. De modo definitivo estamos instalados íntegramente en un espacio-tiempo constituido a partir del trazado realizado por "lo moderno". Baudelaire creyó encontrar el sentido de su época recorriendo las calles de París, fisionomando allí donde es más factible hallar la fealdad y no la belleza; atravesando la ciudad, juntando "todo lo que la gran ciudad arrojó, todo lo que perdió, todo lo que ha despreciado, todo lo que ha pisoteado, él lo registra y lo recoge" (Benjamin). En esos rincones olvidados u ocultos, en medio de personajes sin rostro, Baudelaire "buscó por doquier la belleza pasajera, fugaz, de la vida presente, el carácter de lo que el lector nos ha permitido llamar la modernidad" (Baudelaire). Estamos ante una encrucijada que bifurca sus caminos; reconocemos que aquello que llamamos "lo moderno" se parece a una infinita "mezcolanza", su territorialidad está completamente surcada, aquí y allá, por innumerables líneas que conducen a diferentes sitios. "Hay una constelación especial", dice Benjamin, "en la que también en el hombre se unen grandeza e indolencia. Y esa constelación es la que impera sobre la existencia de Baudelaire. El la descifró y la llamó 'lo moderno'". Figuras bifrontes, rostros que al volverse se descomponen en una mueca siniestra; la modernidad se nos presenta, para quien quiera escudriñar su interior sin complacencias, como una abigarrada conjunción de múltiples experiencias, como el escenario donde vemos sucederse, a ritmo vertiginoso, los dramas de nuestra propia existencia. Y todo ese juego de figuras opuestas y superpuestas, de simulacros y ocultamientos, de belleza y horror, está signado por la fugacidad de sus formas en el sentido que lo planteó Baudelaire: "Lo bello está hecho de un elemento eterno, invariable... y de un elemento relativo, circunstancial que será, si se quiere, en parte o todo entero, la época, la moda, la moral, la pasión. Sin este segundo elemento... el primero sería indigerible, inapreciable, no adaptado y no apropiado a la naturaleza humana". Esa fugacidad que envuelve a "lo moderno" constituye su propia complejidad, es allí donde sus producciones siempre se nos presentan como acertijos, como señales pluridireccionales. Al afirmar el carácter relativo, epocal, de la modernidad ponemos un obstáculo insalvable para aquellas interpretaciones maniqueas que siempre eligen un solo perfil y constituyen su imaginario a partir de la exacerbación de aquello que simplemente es un gesto. "Ser modernos", señala Marshall Berman, "es encontrarnos en un medio ambiente que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo —y que al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, lo que sabemos, lo que somos—. Los ambientes y las experiencias modernas cruzan todas las fronteras de la geografía y la etnicidad, de las clases y la nacionalidad, de la religión y la ideología: en este sentido puede decirse que la modernidad une a toda la humanidad. No obstante, esta unión es paradójica, es una unión de la desunión: nos arroja a un remolino de desintegración y renovación perpetuas, de conflicto y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser moderno es ser parte de un universo en el que, como dice Marx, 'todo lo que es sólido se evapora en el aire' ". Lo nuevo parece caracterizar a todo aquello que habita en los confines de la modernidad; nada puede permanecer, no hay sitio para lo tradicional, lo definitivamente enraizado, lo que intenta mostrar sus pergaminos históricos; la modernidad se pone de espaldas a la tradición e inicia su mar-

cha inexorable hacia lo nuevo que, claro está, se emparenta con lo fugaz. Pura momentaneidad, presencia que ya se convierte en ausencia una vez que el mercado la incorpora a sus productos socialmente consumibles y descartables.

La misma idea de modernidad no puede ser pensada sin ese dato baudelaireano de la *fugacidad*; su esencia radica, paradójicamente, en ser perpetua negación (superación) de sí misma. La modernidad, se puede decir, inventó la historia como progreso, buscó cobijarse en su interior a partir de la certeza fundacional de que el futuro es el verdadero sitio para sus realizaciones más añoradas. "La idea de modernidad", comenta Eduardo Subirats siguiendo este hilo interpretativo, "surge al mismo tiempo que la de progreso, y está indisolublemente unida a ella. Ya desde un punto de vista semántico lo moderno se identifica con lo nuevo y presupone, con ello, un principio revolucionario de ruptura, esto es, de crítica, renovación y cambio. La modernidad es una edad histórica de transformaciones y quebrantamientos; es consustancial con la crisis. Modernidad, crisis y progreso son los términos de la ecuación que distingue a nuestro tiempo." La gran ilusión moderna, su más secreta aspiración, no es otra que la expansión sin límites de su propia verdad; deslizarse hacia todos lados, ocupar los rincones más alejados, multiplicar sus áreas de influencia, es ésta una aspiración inherente al espíritu conquistador de la modernidad o, al menos, uno de sus rostros más urgentemente actuales. La esencia de la modernidad es, precisamente, la carencia de horizontes limitativos, la entronización de un saber infinito y omniabarcativo, la puesta en movimiento de un aparato digestivo infernalmente voraz. Progreso quiere decir, desde esta perspectiva, ampliación del dominio, expansión del poder científico-técnico que está en la base de la razón moderna. Nunca como ahora, es decir, en nuestra época "progresista", el impulso expansivo de una cultura encontró un discurso tan apropiado como el de la modernidad modernizadora, arrogante en su empresa de dominio planetario.

Decíamos antes que con la irrupción histórica de la ideología modernista lo que se gesta es una nueva dimensión de la historia, otro orden de la temporalidad. Lo moderno produce el definitivo resquebrajamiento del tiempo cíclico, de la perpetua repetición, su nacimiento conlleva la muerte del mito. Dionisos despedazado ya no volverá a renacer. El tiempo moderno es radicalmente lineal, tiene un antes y un después, sabe perfectamente que existe un pasado al que ya no se puede ni se desea volver, un presente atravesado por la fugacidad, por lo nuevo que lo saca de quicio, y un futuro convertido en paradigma del sueño redencional de la modernidad. Esa temporalidad lineal, evolutiva, universal, envuelve en su despliegue, es decir homogeneiza, la pluralidad de "tiempos" existentes; ya no se trata de lo múltiple, de experiencias diversas frente a lo temporal; no hay culturas que habitan en su propia y peculiar dimensión; a partir de la modernidad sólo hay grados de evolución, momentos del progreso histórico. Dicho más tajantemente, el discurso modernista se funda en la eliminación del otro, es la reducción de la diferencia, es el paso de la cualidad a la cantidad.

Hablando del contraste entre la "ciudad" y la "metrópoli" dice M. Cacciari: "La ciudad es todavía el lugar de las 'diferencias', entendidas como contradicciones, que dan paso a entidades culturales 'mágicamente' acabadas; la metrópoli es el lugar de las 'diferencias' entendidas como medida y cálculo del valor, y que en la dialéctica del valor abstracto integran cualquier fenómeno. En el primer caso



aparece un contraste; en el segundo, una relación, necesaria e instrumentalizada según los cálculos del intelecto". La modernidad, por lo menos si la observamos desde su perfil racionalista, basa su estrategia de dominio y expansión en la potencia desmesurada del cálculo, verdadero punto fuerte a partir del cual es posible proyectar el sentido del mundo. La ciudad era aún el espacio de las cualidades, territorio surcado, aquí y allí, por multitud de rostros dispares y abigarrados; su trazado escapaba a la geometrización, a la perfección de las formas. La ciudad moderna conserva, pese a todo, sus viejas identidades, las huellas aún presentes de su historia; sus calles, sus plazas restituyen la memoria, la lanzan hacia otros tiempos. La metrópoli, en cambio, "es la forma general que adopta el proceso de racionalización de las relaciones sociales", el nuevo espacio que homogeneiza las cualidades y que pone coto a las variaciones infinitas de los rostros que atravesaban la ciudad. La metrópoli tiene que ver con el cálculo, con el trazado geométrico, con el resquebrajamiento de la memoria, con la desaparición de aquellas huellas que describían un derrotero posible hacia el pasado fundacional. La ciudad es opaca en su exceso de colorido, la metrópoli se construye desde el paradigma de lo cristalino; para Simmel, continúa Cacciari, "es un momento determinante de la 'existencia' moderna; para Benjamin, es un momento ulterior del dominio del capital, como estructura de la sociedad. En ambos casos, la forma del proceso es la *Vergeistigung* (espiritualización), como proceso de abstracción de lo 'personal' y de consolidación sobre la subjetividad, en tanto que cálculo, razón e interés". La ciudad como centro neurálgico de la época moderna, verdadero *locus* desde el cual fue proyectándose esa estrategia de dominación que todavía hoy sigue constituyendo el eje de nuestra contemporaneidad, dejó paso a la metrópoli, sitio privilegiado del estallido de lo urbano; allí, en ese nuevo espacio urbano, fue delinéandose, diseñándose, el proceso de racionalización, pues la "reestructuración del espacio urbano y paisajístico", afirma Manfredo Tafuri pesando en Le Corbusier, "responde a la exigencia de racionalizar la compleja organización de la *máquina* ciudadana. A esta escala, estructuras tecnológicas y redes de comunicación deben ser capaces de constituir una 'imagen' unitaria, en la que adquiera valor simbólico el antinaturalismo de los *Terreins artificiels* dispuestos a varios niveles y la excepcionalidad de la red viaria". El diseño de la metrópoli contemporánea, al menos a partir de las teorías vanguardistas de Loos, Gropius, Mies van der Rohe, Le Corbusier, etcétera, se vincula directamente con el gigantesco despliegue de la revolución técnico-industrial que remodeló el paisaje de la vida cotidiana. Ese paso, señalado por los miembros de la escuela de estudios históricos de la arquitectura de Venecia, de la ciudad abigarrada, compleja, casi anárquica, a la metrópoli, pensada como el lugar habitacional de los hombres racionalizados, constituye un profundo clivaje en el interior de la modernidad.

Ludwig Hilbersheimer expresó esa tendencia modernizadora, teorizó en torno de los problemas que se les presentaron a los arquitectos de la Bauhaus, que al deber "plasmear grandes masas según una ley general, dominando la multi-

plicidad [...] el caso general, la ley, son exaltados y evidenciados, mientras que se pone de lado la excepción, se pierde el matiz, reina la medida, que obliga al caos a transformarse en forma, forma lógica, unívoca y matemática. [...] La exigencia de plasmar una masa heterogénea y, a veces, gigantesca de materiales según una ley formal igualmente válida para cada elemento, exige la reducción de la forma arquitectónica a sus más sobrias, más necesarias y más generales exigencias: es decir, una reducción a las formas geométricas cúbicas, que representan los elementos fundamentales de cualquier arquitectura". El propio Hilbersheimer plasmó estas ideas de racionalización y geometrización en su proyecto de la "ciudad de rascacielos" en 1927. Es éste, pues, el diseño propio de la metrópoli, como lugar donde la pura forma lógica reemplaza al caos, donde el orden se impone al desorden, donde la plasticidad multiforme de la vida es aprisionada en la ley general. Significativamente esa metrópoli soñada por las vanguardias arquitectónicas sólo alcanzó a realizarse a medias, ya que nuestra ciudad actual es la muestra concreta del fracaso de la utopía vanguardista siendo, al mismo tiempo, el triunfo de las formas más alienadas de la racionalización social. Es llamativo el contraste que surge cuando comparamos la visión urbanística de un arquitecto de principios de siglo XIX, Fr. Milizia, frente al proyecto formalista de la arquitectura del siglo XX. "Una ciudad", supone Milizia, "es como un bosque, con lo que la distribución de una ciudad es como la de un parque. Se necesitan plazas, cruces importantes, calles anchas y rectas en cantidad. Pero esto no es suficiente; es necesario que la planta esté dibujada con gusto y con brío, para que se encuentren juntos orden y desorden. Euritmia y variedad: aquí las calles se separan en estrecha, allí en pata de oca; en un sitio en espiga, en otro en abanico, más lejos, en paralelo, con un sinfín de plazas de forma, dimensión y decoración todas distintas. [...] La planta de la ciudad debe distribuirse de tal forma que la magnificencia del conjunto quede subdividida en una infinidad de bellezas particulares, todas tan diferentes que no se encuentren jamás los mismos objetos, y que recorriéndola de un extremo a otro se halle en cada barrio algo nuevo, singular, sorprendente. Debe reinar el orden, pero bajo una especie de confusión... y de la multiplicidad de partes regulares debe resultar en conjunto cierta idea de irregularidad

DE LA MODERNIDAD

y de caos, tan conveniente a las grandes ciudades". Estamos, por cierto, frente a la polisemia significativa de la modernidad; para un arquitecto de fines del siglo de las luces, hijo de una época donde el ideal constructivo sigue pegado al esteticismo y a la variedad de formas y donde el desorden puede ser incluido "ordenadamente" en el conjunto proyectado, la perspectiva de una arquitectura donde reine la ley lógica y la pura geometrización de los espacios junto con la homogeneidad de todos los elementos es indudablemente un sinsentido, algo de mal gusto. Todavía el imaginario de una racionalidad poderosa permitía ese juego de interconexión entre el orden y el caos, una suerte de entrecruzamiento de razón y sinrazón.

Frente a esta modernidad con variaciones, colorida, veamos cuál es el ideal constructivo de Hannes Meyer, el segundo director de la Bauhaus; dice Meyer, "todas las casas de este mundo son un producto de la fórmula: (función por economía). Por lo tanto, ninguna de estas casas es una obra de arte: todas las artes son composiciones y, por lo tanto, no están sujetas a una finalidad particular. Toda vida es función y, por lo tanto, no es artística. La idea de la 'composición de un puerto' es absolutamente ridícula. Pero ¿cómo se proyecta el planeamiento de una ciudad? ¿o los planos de un edificio? ¿composición o función? ¿arte o vida? *Construir es un proceso biológico. Construir no es un proceso estético.* La nueva vivienda, en su forma elemental, se convierte no sólo en una máquina para habitar, sino también en un aparato biológico que satisface las necesidades del cuerpo y de la mente. [...] La arquitectura como 'materialización de las emociones del artista' no tiene justificación alguna. [...] Pensar en la construcción en términos funcionales y biológicos, dar forma al proceso de la vida, lleva lógicamente a la construcción pura; este tipo de forma constructiva no conoce patria, es la expresión de una tendencia internacional del pensamiento arquitectónico. El internacionalismo es la ventaja de nuestra época. La construcción pura, el sello del nuevo mundo de las formas". La nueva arquitectura, la que nace a partir de las teorizaciones de la Bauhaus, no implicó solamente una revolución urbanística, el postulado de una ciudad racionalizada, sino que produjo, a su vez, ese extraño fenómeno, propio de nuestra época, de la subsunción de lo estético en lo técnico. La idea de Gropius de que el "fin último, aunque remoto, de la Bauhaus es la obra de arte unitaria — la gran arquitectura —" significa la coronación del ideal ascético y racionalista, la puesta en funcionamiento de un proyecto urbanístico estrechamente vinculado con el modelo fabril, el nuevo mundo de la cadena de montaje y de la revolución técnico-científica.

La modernidad de Fr. Milizia conservaba aun los rasgos de la multiplicidad de la vida, reconocía la función estética de la particularidad, creía en una combinación posible entre orden y desorden; en cambio, el modernismo de la nueva arquitectura del siglo XX sólo cree en la *forma pura*, lógica y geometrizable; aspira a la homogeneidad de los materiales, sólo concibe la funcionalidad y el orden. Dos modernidades que proyectan diversos sentidos o, quizás, el malsano triunfo de aquella modernidad que impuso el gran ideal racionalizador por sobre todas las cosas. De ahí el sentido que adquiere el rechazo visceral que manifestaba Adolf Loos frente al "ornamento" que aparecía ante él como símbolo del atraso y la degradación cultural del hombre. Para Loos lo que "constituye la grandeza de nuestra época es que es incapaz de realizar un ornamento nuevo. Hemos vencido al ornamento. Nos hemos dominado hasta el punto de que ya no hay ornamentos. Ved, está cercano el tiempo, la meta nos espera. Dentro de poco las calles de las ciudades brillarán como muros blancos. Como Sión, la ciudad santa, la capital del cielo. Entonces lo habremos conseguido". La utopía de Loos no se ha realizado, su alucinación de una "ciudad santa", de calles que brillen "como muros blancos", se contrapone dramática e irónica-

mente a la realidad de la metrópoli contemporánea que, no sólo ha retornado al gran ornamento, sino que ha logrado combinar las exigencias racionalizadoras del sistema de dominación con un estallido del diseño de carácter puramente estetizante y ornamentista. El ideal de una ciudad transparente, construida con materiales "puros" como el vidrio y el hierro, que borran viejas historias, que —como señala Benjamin— "han creado espacios en los que resulta difícil dejar huellas", ha sufrido una profunda y corrosiva metamorfosis; la utopía constructivista de la Bauhaus, su ideal democrático e igualitarista, su apego a lo geométrico y a la funcionalidad, se ha convertido, *mutatis mutandi*, en los horribles monoblocks, en las ciudades satélites donde los hombres han perdido la dimensión de su propia humanidad. Tremenda paradoja que ha corroído el ideal transformador de las vanguardias estéticas, ironía de una realidad que engañosa y sorprendentemente giró sobre su base y mostró su otro rostro. De algún modo, aún seguimos habiendo en medio de estas perplejidades, de estas inéditas y no previstas mutaciones. Los sueños utópicos de la modernidad, las alucinaciones de sus exponentes más destacados y radicales, han sido en gran medida cooptados por el poder de la dominación y transformados en discursos conformistas. Poco queda de aquel fuego sagrado que impulsó a la acción a la generación vanguardista de entreguerras, que la lanzó de lleno contra el edificio del orden tradicional; la vieja ilusión del arte entrelazado con la vida, estallando entre las masas, devino en los nuevos mensajes manipuladores de la industria cultural y del shock publicitario. La metáfora de la revolución que cautivó a toda una generación, que marcó hondamente su capacidad creativa quedó aprisionada entre los escombros de un mundo que marchó, más que a la transformación de la vida y de los hombres, hacia una loca carrera destructiva.

Fuera del ámbito de la arquitectura, pero muy cercano a ella porque participó activamente en la experiencia de la Bauhaus, Paul Klee simboliza esta dialéctica desgarrada de las vanguardias estéticas. Tanto en su pintura como en su reflexión teórica, Klee intentó resolver los acuciantes problemas de la nueva creación artística. Frente a la vieja tradición aferrada a la pura forma, a la figura perfecta y estática, Klee reivindicó el movimiento y la acción ya que "nunca jamás", dice el pintor del Angelus Novus, "debe considerarse la forma como acabamiento, como resultado, como fin, sino como génesis, como devenir y esencia. La forma en tanto que apariencia es un fantasma malvado y peligroso. Buena es la forma como movimiento y acción, buena es la forma activa. La forma como quietud y como final es mala, y es mala la forma sufrida y realizada. Bien está el formar y mal la forma. La forma es fin, es muerte. El formar es movimiento, es acción. El formar es la vida". Fugacidad de las formas, reconocimiento de la caducidad como principio vitalizador, como expresión de todo ser arrojado en el tiempo. Hay en Klee un apego utópico, la idea de un todavía-no que lo aproxima a Ernst Bloch; el "formar es la vida" frente a la forma acabada como representación de la muerte; pero junto a esta perspectiva utópica, a este intento por dejar que lo otro se exprese, también aparece el idilio vanguardista con lo racional y geométrico, con lo analítico y lo matematizante. Ese punto de tensión, ese *locus* donde la utopía de la forma inacabada se convierte en anticipación de un mundo racionalizado, se focaliza en Klee en su visión de lo cristalino. Eduardo Supriat, en un hermoso ensayo sobre el pintor —*La flor y el cristal*—, se pregunta: "Mas, ¿qué significa lo cristalino en Klee? Una figura transparente y pura, libre de cualquier residuo empírico y, en primer lugar, libre de historia y afectos; una formación geométrica y lógica, con destellos de un orden cósmico-matemático. El cristal constituye en la naturaleza la realidad del orden racional y puro que sostiene la materia y su

subsistencia, más allá de las mutaciones de las cosas sensibles. Por eso, lo cristalino tiene una cualidad metafísica y trascendente, al tiempo que analítica, científica y racional". Los ideales constructivistas de la Bauhaus, las enseñanzas de Mondrian y De Stijl, las obsesiones de Kandinsky, se ponen de manifiesto —aunque mucho más matizadamente— también en Paul Klee: su sensibilidad estética no es ajena a esa tendencia purista que describe Subirats: pero en él también habita una relación distinta con la naturaleza, un intento de "aproximar empíricamente al individuo" a ella "revelarle su secreto; poner a la luz del día su realidad elemental"; una interioridad que apunta a "una intimidad mayor entre el sujeto y el objeto, entre el yo empírico y la naturaleza [...] es una unidad espiritual, si se quiere, o el sentimiento de armonía con las cosas del universo en la medida en que es artísticamente expresable". Hay en Klee, pues, una tensión dialéctica que no se encuentra en la mayoría de los exponentes de la nueva sensibilidad artística. Su modernidad se mueve contradictoriamente entre la tendencia racionalista y el intento por expresar ese espacio intermedio, esa zona de encuentro a través de la cual recomponer las relaciones con la naturaleza. El utopismo de Klee no se parece, ni mucho menos, al ideal de los futuristas, al igualitarismo funcionalista de Meyer o al formalismo geometrizable de Mondrian; en él todavía hay algo del utopismo expresionista. "Este mundo", dice Klee, "no es el único posible bajo la forma de esta figura", de ahí que "el mundo en que vivimos no es el mejor de los mundos posibles, quizá tampoco el peor, pero puede ser distinto. El arte ha de aprehenderlo en la raíz elemental de su movimiento, y, por tanto, de su transformación". Emparentado directamente con la Bauhaus —enseñó largos años junto a Gropius, Kandinsky y Schlemmer— hay, sin embargo, en Paul Klee una ironía ante las ilusiones de sus colegas que se expresa en frases como las siguientes: "Queremos ser exactos sin por ello tener que ser unilaterales"; "el funcionamiento de la máquina no está mal, pero el de la vida es algo más". Pensemos en el lugar y tiempo en el que fueron dichas estas frases y percibiremos su honda significación. Las ironías de Klee ponen al descubierto las fallas profundas del proyecto histórico de la Bauhaus, su inclinación desmedida hacia la unilateralidad de las formas lógico-geométricas y a la exaltación del maquinismo como verdadero eje propulsor de la sociedad democrático-igualitaria. "La utopía moderna corporizada en los edificios de la Bauhaus, de Mies, Gropius y Le Corbusier", señala agudamente Andreas Huyssen en su "Gufa al postmodernismo", "formaba parte de un esfuerzo heroico, posterior a la primera guerra y a la Revolución Rusa, por reconstruir según nuevas imágenes una Europa devastada, y convertir a los edificios en partes vitales de la renovación social. Un nuevo iluminismo exigía diseños racionales para una sociedad racional, pero esta nueva racionalidad estaba recubierta por el utópico fervor que, en última instancia, la reconducía hacia el mito: el mito de la modernización"; esa misma fascinación modernizadora actuó más como "señal y promesa de una nueva vida" que acabó convirtiéndose en "símbolo de alienación y deshumanización, destino que compartieron los proyectos constructivistas — con la línea de montaje, ese otro agente de lo nuevo que había sido recibido con entusiasmo exuberante, en la década del veinte..."

Paul Klee desconfió de esos sueños redentores sostenidos en la alucinada visión de una "máquina liberadora", como así también interpuso su propio escepticismo a la imagen de una sociedad racional capaz de devolverle a los hombres la felicidad ("Cuanto más espantoso es el mundo", escribió Klee en su diario, "(como hoy, precisamente), tanto más abstracto el arte, mientras que un mundo feliz crearía un arte terrenal"). Su capacidad creadora emergió de la sensación de ruina y de desamparo, porque el "corazón que latió por este mundo", se lamenta Klee, "parece que me lo han herido de muerte. Es como si ya sólo los recuerdos

me ligaran a 'estas' cosas [...] ¿Acaso nacerá a partir de mí el tipo cristalino? [...] Abandonemos estas zonas del más acá para construir por encima de ello un más allá en el que todo pueda ser afirmación. Abstracción". Frente a un mundo desolado, frente a una realidad despedazada, el artista busca su propio sitio, aquel paraje ideal que le permite vivir "cristalinamente". El retiro de Klee, su apuesta utópica, no deja de fundarse en los ideales racionalistas de las vanguardias, en lo que él define como un "más allá donde todo pueda ser afirmación". Abstracción y transparencia se convierten en los paradigmas de toda una generación, y hasta en espíritus abiertos como el de Klee siguen funcionando activamente. Hay en esta modernidad expresada por Klee una tensión irresuelta; encontramos en el pintor una suerte de imbricación constante que se da entre la aspiración racionalista y formalista del ideal estético de las vanguardias y la recurrencia casi obsesiva de imágenes y temas que nos remiten hacia una dimensión onírica, nocturna y arcaizante. Continuamente podemos ver aflorar viejos temas románticos o, en el especial caso de Klee, símbolos de claros perfiles míticos. Eduardo Subirats ha sabido plasmar esta dialéctica de la modernidad a la que "no sólo se caracteriza por la visión de las limitaciones y conflictos humanos, y de los valores últimos y absolutos de la existencia como un drama histórico, sino por el hecho complementario de entrelazar a ambos entre sí. El cielo, pero también el infierno, se convierten en realidad intrahistórica [...] El cataclismo universal y la tierra prometida, la destrucción y la redención, el caos social y la utopía social y revolucionaria, son conceptos estrechamente vinculados. No debe extrañarnos en este sentido la recurrencia de los mitos del apocalipsis en el mundo moderno, y en particular en la modernidad del siglo XX"; y más adelante agrega "lo apocalíptico, la búsqueda ritual de un tiempo originario, que siempre es un tiempo poético y mitológico, la búsqueda, en fin, de un hito decisivo de la historia, es decir, de la crisis en el sentido literal de la palabra, en el que el derrumbamiento de lo dado y la resurrección de lo nuevo se cumplan al unísono, es inherente a la cultura moderna". El rechazo por el pasado, la reivindicación del futuro como territorio paradigmático, el ideal de lo cristalino y de la forma geométrica no se contradicen, como bien lo señala Subirats, con la reaparición, una y otra vez, de rasgos que también pertenecen a la modernidad aunque, en tanto tales, no hayan ocupado el primer plano. Se ha preferido un discurso moderno pegado a la racionalización pero sin tomar en cuenta el costado mítico y sacralizante de ese mismo discurso (quizás Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del iluminismo* llegaron a captar la interrelación entre el anhelo racionalista de la Ilustración y la recaída en el espíritu mimético del mito). Imágenes como "La ciudad de rascacielos" de Hilbersheimer, de la "Science Zone" y de la "Panorámica urbana" de Fenniss, del edificio de la Bauhaus en Dessau, nos conducen no sólo hacia una utopía cristal-geométrica y puramente racionalista sino que también nos remiten hacia la pura identidad, a la continua repetición de lo mismo, a la carencia de diversidades alteradoras del orden lógico propio de un discurso que sin darse cuenta retorna a mecanismos originales del universo mítico. De ahí que sea posible hablar de "regresión" cuando se analizan los contenidos ideológicos de las vanguardias modernistas.

Hay un rasgo entonces que relaciona paradójicamente estos movimientos del siglo XX con el viejo romanticismo: "Razón y éxtasis", comenta Subirats: "la unión de ambos elementos, históricamente heterogéneos, abre una posibilidad cultural y artística que sólo llega a comprenderse íntegramente en el contexto del expresionismo europeo. La estética de Novalis formula los valores estéticos de la luz y del cristal como símbolos cosmológicos y espiritualistas que encierran un ideal de armonía racional y al mismo tiempo interior: un orden universal y extático. En ellos, lo mismo que en la pareja simbólica del cristal y la flor que usaría Bruno Taut en sus fantasías utópicas, se

conjuga la tradición cabalística, teosófica y mística con la corriente racional de la Ilustración". Serán las vanguardias de comienzos de siglo las que llevarán al límite este amasijo de tradiciones que complejizan el fenómeno moderno. Pensemos, si no, en Schlemmer afirmando a la Bauhaus como catedral del socialismo y tendremos una visión acabada de esta imbricación tortuosa. Dejemos que el propio Oskar Schlemmer relate los contrastes que dieron nacimiento a las nuevas corrientes estéticas; así escribe en su manifiesto a la primera exposición de la Bauhaus en Weimar: "Los triunfos de la industria y de la técnica de antes de la guerra, y su orgía bajo el signo de la destrucción en el período bélico, despertaron aquel romanticismo apasionado que elevó una protesta ardiente contra el materialismo y la mecanización del arte y de la vida. La miseria de la guerra fue también la miseria del espíritu. En la búsqueda de valores últimos, que en un mundo lleno de dudas y destrucción estaban expuestos al peligro de perder todo significado, surgieron el culto de lo inconsciente y lo indescifrable, un propensión al misticismo y al sectarismo. Al hacerse pedazos las reglas de la artística clásica se potenció desmesuradamente la emoción, que halló aliento y confirmación en las doctrinas de Oriente y en las artes negras, y en el de los rústicos, de los niños y de los locos. Se indagó sobre el origen de la creación artística y se ampliaron audazmente los límites [...] El trastorno de los valores, el cambio de punto de vista, nombre y concepto originan la imagen opuesta, la de la nueva fe. El dadaísmo, bufón de corte de este reino, juega a la pelota con las paradojas y convierte en más libre y clara la atmósfera. El americanismo transferido a Europa, el nuevo mundo metido por fuerza en el viejo, muerte al pasado, al claro de luna y al alma, el presente se impone así con ínfulas de conquistador. Razón y ciencia, del hombre la fuerza suprema, rigen el gobierno, y el ingeniero es el ejecutor imperturbable de las ilimitadas posibilidades. Matemática, estructura y mecanismo son los elementos, poder y dinero los dictadores, de los modernos fenómenos de hierro, vidrio y electricidad. Velocidad de la rigidez, desmaterialización de la materia, organización de lo orgánico producen prodigios de abstracción. Cuando se basan en leyes naturales, son obra del espíritu que vence la naturaleza; cuando se basan en el poder del capital, son una obra del hombre contra el hombre. El ritmo y la alta tensión propios del principio mercantil hacen de lo práctico y de lo útil la norma de toda acción, y el cálculo alcanza incluso el mundo trascendente: el arte se convierte en logaritmo. Privado durante mucho tiempo de su nombre, vive una vida *post mortem* en el momento del cubo y en el cuadrado coloreado. La religión se reduce a un proceso mental, y Dios ha muerto. El hombre, el ser autoconsciente y perfecto, superado en precisión por cualquier marioneta, aguarda ansiosamente los resultados de los alambiques para ver si encuentra también la fórmula del 'espíritu'".

Esta larga cita de Schlemmer sintetiza de un modo inigualable y con el tono de la época lo que señalábamos líneas arriba. Junto al desmoronamiento del espíritu vemos emerger, con una fuerza arrolladora, la idea de un arte atravesado por la vida, la imperativa actitud de romper el aislamiento del artista para que éste se confunda con la masa; juego contradictorio que al tiempo que privilegia las búsquedas interiores (característica central del expresionismo que fue magníficamente teorizada por Kandinsky en su impactante libro *De lo espiritual en el arte* y por Klee en su *Diario* y en sus clases de la Bauhaus) proclama a viva voz la necesidad de "ir hacia las masas", el nuevo ideal estético de las vanguardias sólo puede ser comprendido en relación con esa cataclísmica aparición de la masa en la escena histórica; la fascinación ante la revolución técnico-científica va pareja con el entusiasmo frenético por la revolución social. Los movimientos de vanguardia intentaron refundar lo estético a partir del paradigma de la metamorfosis total de lo dado. Lo nuevo frente a lo viejo implicaba no sólo un abandono de la tradición sino que, fundamentalmente, caracterizaba

el apego visceral por la radicalización de la sociedad. Estamos frente a una estética provocativa, que utiliza las técnicas del shock para conmover al público, que busca recomponer al arte a través de su propia incineración. Arte apocalíptico, de gestos ampulosos que apuesta todo al cambio, que fabula su propio lugar histórico a partir del gesto revolucionario. Las vanguardias estéticas no sólo asumieron como propia la perspectiva apocalíptica, la certeza del fin de los tiempos, sino que intentaron exorcizar esa figura del Armagedón desde el *locus* constructivo de lo utópico, del diseño de un mundo racionalmente articulado. Dialéctica, entonces, entre el reconocimiento asqueante de una realidad perversa y siniestra que se muestra en descomposición y la ficción de un espacio "maravilloso", un lugar para ser habitado por hombres nuevos.

Hablando de Georg Grosz, de su capacidad para retratar las bajas de la sociedad burguesa, Subirats pone de manifiesto esa difícil relación entre una imagen termidoriana y la ilusión regeneradora; dice el pensador español: "Grosz anticipa la ambivalencia de una representación estética de la brutalidad, de la violencia social, del terror del poder, de la muerte que emana de los sistemas establecidos, que se quiere crítica y comprometida, que pretende articular estéticamente una protesta social, pero también glorifica estas manifestaciones del poder en la medida en que le otorgan un valor estético. La dimensión crítica de los dibujos de Grosz no deja de ser en este sentido ambigua". Hay, en el seno de las vanguardias, cierta fascinación por la potencia brutal que emana de los centros de la dominación; junto a la crítica vemos aparecer algunos gestos de oculto reconocimiento por aquellos aspectos de la realidad que expresan los abusos del poder. La apología que hizo el futurismo de la fuerza y la autoridad, su admiración por la guerra y sus símbolos, hicieron posible su tránsito desde el radicalismo revolucionario a la militancia fascista. Las imágenes alucinadas de una sociedad cristalina y racionalizada se conjugaron dramáticamente con la irrupción histórica del totalitarismo; la esperanza en la transformación del mundo quedó sepultada bajo el peso de una realidad asfixiante.

El reconocimiento de la crisis de las vanguardias estéticas nos lanza hacia una geografía de la desolación; nos pone delante del fin de aquellos relatos que fundaron todo su enorme potencial creativo en el diseño de una sociedad donde la vida y el arte, es decir, un hombre nuevo, se encontraran en una misma dimensión. La ciudad contemporánea, verdadero *locus* del estallido de la modernidad, muestra las huellas de la descomposición, señala los rasgos de la deshumanización y pone en cuestión la posibilidad de reactualizar el juego ilusorio de un orden más armónico. La metrópoli sin ornamento, la casa puramente funcional, la fábrica como modelo universalizado, el "gran arte" difuminado por todos los intersticios de la realidad, simbolizan el punto de llegada a un mundo "desierto de significaciones", de un tiempo caracterizado, como plantea Franco Rella, por la "errancia y el exilio". La utopía racional-funcionalista de algunos exponentes destacados del modernismo encuentra su punto de inflexión en la pérdida de la individualidad, en el ostracismo del hombre en una ciudad que no le pertenece. Una urbanidad monstruosa construida bajo los auspicios de la dimensión tecnocrática que hace realidad aquella imagen nietzscheana de un mundo donde "el desierto está creciendo", metáfora que encierra la doble significación de nuestra época: agotamiento de un modelo civilizatorio que deja entrever, desde su propia opacidad, la posibilidad cierta tanto del apocalipsis como de una "nueva chance". Se trata, quizás, de *atravesar* el desierto, de caminar entre las ruinas de las ciudades contemporáneas para buscar allí los signos de una nueva significación. Frente al desencantamiento del mundo provocado por la modernidad secularizadora es posible, siempre desde la perspectiva de la resistencia, aportar a su reencantamiento, posar la mirada en otro horizonte.

Maria Teresa Gramuglio

DESCONCIERTO



EN DOS
TIEMPOS

Primer movimiento: Hace unos meses vi que en dos números saltados de *Sur* del año 1938 había una sección de *Libros recibidos*. Como era la primera vez que esto sucedía en la revista y no se repitió en los números inmediatos, me precipité sobre ella, pensando que allí podría leer indicios reveladores para iluminar esas zonas siempre oscuras en que se articulan los sistemas de relaciones y de legitimación en el campo literario: quiénes enviaban sus libros a *Sur*, por ejemplo, o cuál era el tejido vivo de la producción literaria sobre el que *Sur* ejercía su poder de selección y descarte. Si una lista, como una cronología o un inventario, puede ser reveladora, ésta indudablemente lo fue, pero de otro modo y de algo distinto de lo que yo esperaba.

Las secciones de libros recibidos son generalmente un cajón de sastre al que todo va parar. En ésta, aunque el predominio de lo literario es evidente, la impresión de cajón de sastre se acentúa por varias razones: ningún orden visible la rige, ni alfabético ni temático; no se indica el número de páginas ni el género al que pertenecen los libros: uno puede imaginar *plaquettes*, amables libritos aireados o sustos voluminosos; aunque siempre se consigna el lugar de edición, muchos títulos carecen de referencia editorial, y nunca se sabrá si se trata simplemente de una negligencia o de una abundancia notable de ediciones del autor. Son unas seis páginas apretadas de letra pequeña, en las cuales el número de títulos y autores para mí desconocidos es ampliamente mayoritaria. Esa manera de no-organizar la sección, junto a la gran cantidad de nombres desconocidos, me puso frente a un conjunto enigmático que mi ignorancia, seguramente, contribuyó a hacer más enigmático aún.

Como frente a todo enigma, empecé a hacerme preguntas y a conjeturar. ¿Quién será Dora de Aguirre? Su libro *Arenas*, publicado en Buenos Aires en 1937, ¿es una novela, un libro de poemas o de relatos? Encontré un título, *Mar mitológico*, que me remitió al Mediterráneo, pero el nombre de su autor —Moctezuma— me hizo pensar de inmediato en leyendas del Mar Caribe o del Pacífico, y el lugar de edición, Buenos Aires, me depositó de vuelta en el Mar Austral. Con un nombre —Delia Lourdes Berro— y un título —*Pétalos desglosados de mi infancia*—, otra mención me hundió en el clima de dulce cursilería en que una señora culta puede evocar, en Montevideo, una niñez de temblorosas fábulas finiseculares. Llegué a *Hambre*, por Miguel Bustos Cerecedo, de México, y me imaginé un relato de realismo tremebundo con indios explotados. Con *Raíz sin eco*, de Elvira Ferreira, supuse en cambio poemas quejosos y desolados. De pronto, un título, desde Bolívar, me aturdió en su desmesura: *La trayectoria de la humanidad*, por Marcelino W. Arce. ¿Cuántas páginas, me pregunté con sobresalto, se requieren para redactar una trayectoria de la humanidad? Felizmente, *El morfinómano y la divorciada*, por Francisco Gicco y de la editorial Tor, me permitió acogerme a una módica previsibilidad: una historia sentimental algo escabrosa, en la que estos dos transgresores reciben el adecuado castigo bajo la forma de catástrofes horribles; igual cabía la duda, y bien podía tratarse de un estudio de patologías sociales, al modo de aquellos que los discursos científicos y paracientíficos de la época difundían profusamente. Dos libros, uno editado en México y otro en Guatemala, tenían el mismo título: *Singladura*; pensé entonces en la fortuna latinoamericana de este término náutico, que para mí siempre estará ligado al único poema de Borges en que un verso de tranquila felicidad pone una nota de afecto familiar ajena al mito del linaje: "En la cubierta quietamente, yo comparto la tarde con mi hermana, como un trozo de pan". Más adelante encontré tres libros de Laura Cortinas: *Mujer*, de 1932, editado en Buenos Aires; *La vidiente*, de 1936, editado en Montevideo; *Teatro del amor*, de 1930, editado en Barcelona. De inmediato inventé una escritora viajera y trashumante; a lo mejor era una señora que escribe, casada

con un diplomático, pero en un rapto de feminismo preferí imaginarla menos cómoda y más aventurera, quizá medio bohemía, con dificultades para escribir y para publicar, haciéndolo como podía, y decidiéndose por fin a mandar sus tres libros juntos a *Sur*.

Aquí y allá la lista de libros recibidos que me lanzaba a tanta conjetura me ofrecía algún respiro; aparecían, espaciados, los nombres familiares y reconocibles que han ingresado en la memoria de la máquina literaria: Marechal, Pedroni, Mastronardi, *Santa Juana* de Bernard Shaw, *Platero y yo*, *Muerte de Narciso*... Me parecieron faros que echaban luz de existencia verdadera sobre tanto libro desconocido, regalándoles un poco de su realidad, garantizando que alguien alguna vez los había escrito, que una editorial los publicó, y que se trataba efectivamente de libros que habían llegado a la redacción de la revista y no de un apócrifo borgeano. ¿Y quiénes los habrían leído? ¿Amigos, respetables miembros de sus familias —como decía Arlt—, cientos de lectores anónimos? ¿Alguien los comentó? ¿En qué revistas, suplementos, audiciones radiales? Las preguntas se amontonaban y sentí un poco de vértigo. Decidí entonces ver quiénes escribían y sobre quiénes se escribía en esos dos números de *Sur*. Encontré un capítulo de *Al faro*, el "Recado a Victoria Ocampo" de Gabriela Mistral, poemas de Salvador de Madariaga, de Pedro Salinas, de Francisco Luis Bernárdez, un relato histórico-funambulesco de Gómez de la Serna, un ensayo de Astrada sobre poesía; Victoria Ocampo escribe sobre Emily Brönte, Roger Pla sobre Malraux, Leo Ferrero sobre D'Annunzio, Raimundo Lida sobre Anderson Imbert, Guillermo de Torre sobre Gabriela Mistral, Alfredo Cahn sobre Alexander Döblin. Todo en orden, me dije; aquí están, estos son. Los respiros cortitos se convirtieron en un largo suspiro de alivio: las letras han sido recobradas, estoy en literatura.

Como se puede ver, la lista de libros recibidos en *Sur*, en lugar de brindarme los datos reveladores que yo esperaba, me arrojó a un ejercicio conjetural en que libros y autores adquirirían una existencia tan hipotética como la de aquella hermana de Shakespeare que Virginia Woolf imaginó genial como su hermano y terminando sin embargo en la desesperación y el suicidio. Pero si la hermana de Shakespeare es una hermosa y conmovedora invención para entender por qué una mujer, aunque estuviera maravillosamente dotada, no podía escribir los libros de Shakespeare en los tiempos isabelinos, estos libros hoy desconocidos, en cambio, existieron realmente: fueron escritos, leídos, enviados a los medios. Sin embargo también terminaron en una especie de suicidio, pues no han sobrevivido más que como una mención que ocupa una línea en una página de una revista. ¿Eran todos malos, y en ese sentido uno debería agradecer la sabiduría de la máquina que los elimina? Es muy posible que así sea, pero también es posible imaginar que entre sus autores hubiera, si no una hermana de Shakespeare, al menos algunos Carriegos que no encontraron ningún Borges que los rescatara de su mediocridad oscura y les asegurara una feliz supervivencia en las generaciones literarias. No fueron *best-sellers*, libros que se agotan y mueren en el momento del consumo. Fueron, entonces, libros que no se leen, en el sentido fuerte del término: ni tuvieron éxito por sí mismos, como para asegurarse un lugar por derecho propio en la historia de la literatura, ni ingresaron en la trama de intertextualidades, parentescos y jerarquías que alimenta la vitalidad de las tradiciones literarias. Libros que no se leen: tan antieconómica es la literatura. Expandiendo la carga semántica del adjetivo, algo que no podría imaginarse ni en la más loca hipertrofia de la superproducción capitalista: una fábrica que produce automóviles que no circulan por las calles o heladeras que no se enchufan jamás.

Tanta "inutilidad de los libros" —para citar de nuevo a Arlt— no parece alentadora ni verosímil, y mueve a postular instancias de recuperación, zonas de circulación y superfi-

cies de contacto donde estos libros que hoy son, literalmente, letra muerta, hayan operado productivamente. Escribiendo sobre el neogótico del siglo XIX, George Steiner señaló el escandaloso contraste entre la vasta difusión de esa literatura que modeló la sensibilidad de Dickens, de Balzac, de Dostoievski, de Hoffman, y el anonimato melancólico de sus cientos de obras y autores que ahora son, en el mejor de los casos, un dato para especialistas o una nota al pie en un manuscrito amarillento. ¿Quién podría citar hoy, se pregunta Steiner, las novelas de amor y de horror que abrieron a Emma Bovary el camino mortal de sus sueños? Sin embargo, para elogiar una página de Stendhal, Balzac necesitaba compararla con alguna de Monk Lewis o de Ann Radcliffe, campeones del neogótico, y Lautréamont tomaba su nombre de un personaje de *Los misterios de París*. Desde estas observaciones, creo, podemos tratar de reconstruir aquellas instancias.

No sabemos si algún autor de la lista de libros recibidos habrá constituido un punto de referencia del gusto ni si habrá modelado la sensibilidad de alguno de nuestros escritores "fuertes", para decirlo al modo de Harold Bloom, pero sí podemos conjeturar que significaron eso para muchos lectores medios y para otros escritores menores como ellos. Tampoco sabemos si alcanzaron ese poder sobre el imaginario social que confiere el cultivo de géneros codificados de difusión amplia, aunque es más que probable que libros como el que supuse ser *El morfinómano y la divorciada* formaran parte de la enciclopedia de más de un heredero de Boedo, o que Gabriela Mistral y Alfonsina Storni hubieran hallado sus voces poéticas en diálogo y oposición con estas autoras hoy desconocidas que a su vez las leían a ellas. Uno es dueño, entonces, de volver sobre algunas hipótesis: poniéndose en registro apocalíptico, la que ve la literatura como un Moloch que devora y aniquila innumerables víctimas para derramar algunos pocos bienes sobre sus fieles; más resignadamente, la que percibe en la enorme masa de libros que no se leen con que nos golpea la lista de *Sur*, el denso tejido de prácticas, de actores, de lugares, de intercambios, que crea las condiciones de posibilidad para que funcione la máquina, para que los textos perdurables emerjan y puedan ser leídos. Ninguna de las dos es segura, ninguna improbable.

Segundo movimiento: Otra lista, esta vez bien actual, vino a su vez a revelarme en estos días algo que al principio también me pareció diferente de lo que esperaba, pero que al final, bien mirado, no resultó tan distinto. Es la lista de los resultados de la encuesta realizada por la revista *Humor*, con su tabla final de las diez novelas argentinas que fueron elegidas como las más importantes por cincuenta narradores contemporáneos. No deja de inquietarme comprobar que tan a menudo encuentro algo diferente de lo que busco, y quizá haya que admitir que no sé formular las preguntas adecuadas, pero lo cierto es que, en este caso, mi imaginación empezó a funcionar *antes* y no a partir de la lista, es decir, cuando leí la pregunta: "¿Cuáles son, para usted, las diez novelas más importantes de la literatura argentina?" Tal como yo la entendía, esa pregunta funcionaría para dar cuenta de un aspecto del estado actual del campo literario: las respuestas trazarían, como sobre un mapa, lugares y posiciones, elecciones, afinidades y rechazos, *críacas* y tendencias, hegemonías y puntos de ruptura. Porque en ese *para usted* que yo subrayo pensé que se condensaba lo que la presentación enunciaba en estos términos: "En la historia personal de un escritor existen lecturas fundamentales, libros que reconoce como muy cercanos a su experiencia literaria... textos ejemplares con los cuales cada uno de los suyos dialogan...", etcétera. Imaginé entonces un alto porcentaje de elecciones irritantes y una tabla final ríspida, plagada de nombres desconcertantes, que hablara de apuestas fuertes y de desafíos. Todo esto práctica-

mente no ocurrió, quizá porque algunos adjetivos pesados de la presentación ("fundamentales", "ejemplares") orientaron las elecciones en un sentido que inclinó la balanza hacia un resultado opuesto, y finalmente, en lugar del conjunto irreverente y desconcertante para el lector común que yo esperaba, los escritores me desconcertaron con un canon respetuoso, capturado por lo establecido, casi escolar. Si la lista de libros recibidos en *Sur* puede ser vista como un osario donde los restos se entreveran en el anonimato, la lista de las diez novelas más importantes para los narradores tiende a conformar, como dijo Beatriz Sarlo, un panteón. ¿Cómo se llegó a esto? Voy a seguir en algunos de sus pasos el desarrollo de la encuesta y a señalar ciertos rasgos notables de algunas elecciones que quizás nos aproximen alguna pista.

En la primera tanda de respuestas se diseñó la tendencia: salvo el *Facundo*, que ingresó después, ya figuran en ellas todas las novelas que accederán a los diez primeros puestos de la tabla final. También allí la disposición de los títulos parece indicar que el orden que ha regido las elecciones es el orden cronológico, como si los escritores, en lugar de interrogar la historia de sus pasiones literarias hubieran acudido al índice de alguna historia de la literatura argentina a modo de ayuda-memoria. Aceptada la legalidad del orden cronológico, resulta entonces coherente que en las sucesivas respuestas con gran frecuencia ocupen el primer lugar los textos fundantes y fundacionales: *Facundo*, *Martín Fierro*, *Una excursión a los indios ranqueles*, *Juvenilia* y *Amalia* encabezan más de una respuesta. Esta elección no tiene por qué ser considerada ilegítima, y en muchos casos se pueden hallar en los textos de los encuestados y en la historia del país razones más que significativas para justificarla, pero si uno adopta esta perspectiva nunca terminará de explicarse por qué *Facundo* y *Una excursión a los indios ranqueles* se entronizan como elecciones primeras para autores tan dispares, por ejemplo, como Ricardo Piglia y Marco Denevi (que además comparten a Cambaceres). Debido a esta pareja cuasi-unanimidad que atraviesa fronteras generacionales y compromisos estético-ideológicos, la apelación de nuestros escritores a los textos del pasado produce el efecto de insinuar que en ellos encuentran, más que nudos problemáticos activos, una cierta Edad de Oro que es, como toda Edad de Oro, proveedora de certezas. Piglia, a su vez, el único estrictamente contemporáneo que accede a la tabla de los diez más votados, no elige a ningún contemporáneo; me cuesta admitir que su experiencia literaria esté más cercana a *Hormiga Negra* y a *Las aventuras funambulescas del profesor Landormy* (toda una mezcla significativa, por otra parte) que a las aventuras de Walsh, de Rivera y de Laiseca, cuyos textos más de una vez le he oído comentar con verdadero entusiasmo. (En el otro extremo, también me cuesta admitir que Aira, uno de los menos votados, que hace meses se dedica, supongo que con amor, a ordenar los textos póstumos de Lamborghini, sólo considere importantes para él las novelas de Arlt y de Puig.) Por mi parte, aunque dudo de que a alguien le interesara saber alguna vez con qué lectura dialogan mis lecturas, cuáles son los críticos que me marcan y que considero para mí "importantes" y "fundamentales", creo que si me lo preguntaran no mencionaría a Juan María Gutiérrez ni a Ricardo Rojas, sino a Prieto, a Sarlo, a Viñas, a Ludmer, a Jitrik, aceptando todos los riesgos que implican el error posible y la omisión evidente.

Las instituciones, el mercado, la crítica o el honorable público han sido denunciados a menudo como los dictadores de las normas que regulan el reconocimiento literario y culpables, por lo tanto, de que textos valiosos sean silenciados o incomprensidos. Desde esta perspectiva se ha convertido en un lugar común señalar que Arlt fue y aún es ilegible por la índole subversiva de su escritura, que ninguna de esas instancias sería capaz de absorber. Sin embargo, Arlt, quien por otra parte publicó en *Proa* los primeros

capítulos de *El juguete rabioso* y todos los días, durante años, sus *Aguafuertes porteñas* en un diario de gran circulación, hoy ocupa un lugar destacado en nuestro Parnaso criollo del 87, junto a Bioy y a Güiraldes. (Quizá sea hora de decidirse a poner en duda la ilegibilidad de Arlt, un mito que el mismo Arlt contribuyó a crear y que halló entre nosotros numerosos cultores.) Si por un lado este rescate podría resultar tranquilizador, ya que permite presumir que los hoy estimados ilegibles podrían ocupar en el futuro un lugar respetable en algún *palmarès* del siglo XXI, por el otro no deja de indicar cierto "malestar de la cultura": pues quienes hoy confirman el silenciamiento o la ilegibilidad escasa o nula de escritores como Saer, Lamborghini, Aira y Zelarrayán no son las instituciones, el mercado, la crítica o el honorable público, sino aquellos que por la índole de una práctica que los coloca en el lugar de máximo riesgo suelen considerarse sus primeras víctimas: los mismos escritores.

No hace mucho uno de nuestros narradores contemporáneos más exitosos hizo una crítica de aquella crítica que, como la de *Punto de vista*, se dedica, en una actitud pseudovanguardista, a coquetear con el fracaso y a maltratar a los escritores que alcanzan reconocimiento de público y de mercado. Viendo la lista de *Humor*, uno diría que esa observación hizo escuela, y que nuestros narradores no quieren ser, en su conjunto, ni pseudovanguardistas ni vanguardistas a secas, y menos aún correr el albur de acercarse a los fracasos. Pueden, en todo caso, hacer elecciones excentricas sobre el pasado o cultivar alguna *boutade* ingeniosa, pero no violar las jerarquías del canon ni las leyes del silencio. En ese sentido, prefiero celebrar respuestas de alta fidelidad a sí mismos, como la de David Viñas, desgajadas como la de Cecilia Absatz (aunque me gustan muy pocas de las novelas que eligen), y las decididamente irreverentes, como la de Rodolfo Fogwill.

Vuelvo a mirar la tabla de *Humor* y pienso en las fechas: cada veinte años una floración: Arlt y Güiraldes; Bioy y Marechal; Sabato, Di Benedetto y Cortázar; Piglia; los veinte, los cuarenta, los sesenta, los ochenta, y en cada corte el campo atendido con prolijidad salomónica, equilibrando las líneas de fuerza que lo recorren. Sin elecciones ni exclusiones escandalosas, sin furias y sin camarillas, ese cuadro de honor que acaba por conferir tanto peso a la literatura no contemporánea me habla, finalmente, de aquello que yo esperaba: del estado de campo en que se alcanza ese resultado. Un estado de campo que genera una comunidad narrativa capturada por la convención, con baja capacidad de riesgo como para apostar por los contemporáneos, es decir, por ella misma. Este resultado general —por encima de los casos particulares— me habla de la fuerza de lo establecido y de la perplejidad ante el presente, e indica que, a juicio de sus principales actores, la narrativa argentina contemporánea no es nada pródiga en textos "importantes". Este resultado señala una narrativa débil, y, como complemento, introduce la figura global de un narrador también débil, que al poner en escena la debilidad de sus contemporáneos se muestra tan poco seguro de sus pares como de sí mismo, revelando en la debilidad de los otros su propia debilidad y la falta de confianza en sus opciones estéticas. Es probable que nadie pueda reconocerse individualmente en esta figura, que contrasta notablemente con las autoimágenes que muchos de estos escritores construyen de sí mismos en otros lugares; sin embargo, creo que esta construcción abstracta condensa con bastante aproximación los conflictos y la problemática de un campo literario que parece haberse convertido, de campo de batalla que fue, en una zona de incertidumbres.

Aunque el nombre que voy a mencionar no goce de gran aceptación entre nuestro mandarín intelectual, quiero recordar ahora aquella propuesta de Umberto Eco sugiriendo que en lugar de organizar seminarios y simposios sobre temas inútiles y remanidos, críticos y escritores se

preguntaran alguna vez qué pasa con esos libros que logran a lo sumo alguna crítica perdida en una revista o un suplemento literario, y se cubren de polvo tras la venta de unos pocos ejemplares. Conocemos de cerca muchos casos, y en nuestra literatura siempre tenemos a mano el ejemplo ilustre de *Adán Buenosayres*. Pero por un *Adán Buenosayres*, que luego de sufrir este proceso alcanza, casi veinte años después, una *rentrée triomphale* en el circuito literario, ¿cuántos quedan para siempre en ese limbo que no los condena al "infierno de la mala literatura" ni los asciende al paraíso de la buena? El silencio que rodeó a *Adán Buenosayres* cuando su aparición ha sido explicado por motivos ideológicos —el peronismo de Marechal—, pero debe admitir también motivos estéticos, ya que tampoco los escritores y críticos peronistas lo reconocieron como una novela "importante". ¿Cuáles son las razones, en otros casos, del silencio que tan a menudo rodea a esos libros que de modo visible (o habría que decir invisible) trastornan convenciones, introducen innovaciones temáticas y formales a contrapelo de las tendencias predominantes? Hay libros de los que *no se habla*: en eso pensé cuando leí *La explicación* de Peyceré, cuando leí *Las familias secretas* de Víctor Redondo, dos narraciones cercanas a la poesía por el trabajo con el lenguaje y con la sintaxis narrativa ("Lo leí como poesía", dijo Luis Thonis de *La explicación*). Libros de los que *no se habla*: en eso pensé también cuando leí *En breve cárcel* de Silvia Molloy, tan notable por el fervor helado con que narra la furia de una pasión femenina frustrada. No sé si hablar de estos libros poco nombrados revela un gesto pseudovanguardista de adoración al fracaso, pero sí sé que con frecuencia encuentro que es en ellos donde reside gran parte de las potencialidades de transformación de la narrativa, que por ellos pasan las apuestas más fuertes, que ellos plantean las cuestiones que hacen posible un diálogo vivo en el campo literario y no un diálogo con las sombras como el que la lista de *Humor* insinúa. Me parece que las elecciones de los escritores tienden a ahogar a estos libros como los tiempos isabelinos a la hermana de Shakespeare, y en el marco de esta hipótesis encuentro que la propuesta de Eco podría adquirir, entre nosotros, un doble interés.

Coda: Libros que no se leen, libros de los que no se habla: el silencio. Mallarmé, Blanchot, entre otros, interrogaron en una dimensión poético-filosófica el silencio que acecha y enamora a la escritura; estas dos listas lo exhiben, en cambio, en su más cruda materialidad. ¿Habría que concluir que sea quien fuera el que la escribe, la historia de la literatura siempre termina organizándose como una historia escrita del lado de los vencedores? Antes señalé lo antieconómico de la literatura, y ahora agregó: tan mortífera es. Porque lo que estas dos listas revelan es algo que voy a nombrar robándole algunas palabras a Rilke: el lado más letal del largo trabajo silencioso y sin meta.

HYPNOSIS

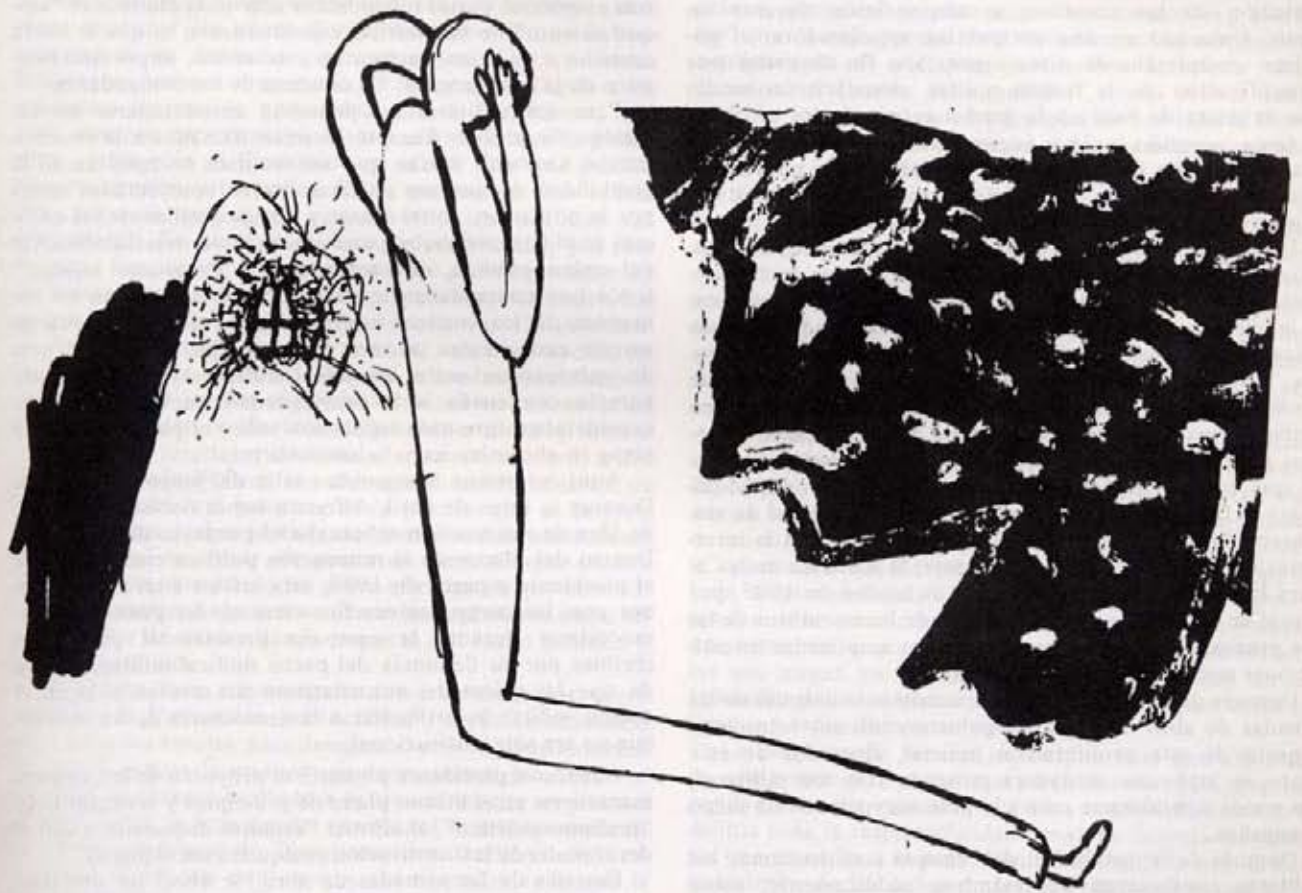
SAUL SOSNOWSKI

5 Pueblo Court Gaithersburg
MD 20878 - USA

Tarifas de suscripción

Bibliotecas e instituciones: US\$ 21
Suscripciones individuales: US\$ 30 - Patrocinadores: US\$ 30.
(Excepción: Año I, Nos. 1, 2 y 3: US\$ 25.)

ARGENTINA:



**REGIMEN POLITICO
DE SOBERANIA COMPARTIDA**

Las jornadas de abril demostraron de qué modo los datos habían cambiado en la Argentina, respecto de una situación clásica de golpe de estado, pero no respecto de la existencia en el ejército de una oposición irreductible a la acción de la justicia. La disposición en la población a defender el régimen ¿hubiera podido desencadenar una dinámica democrática más firme que la que sobrevino? En todo caso, las remociones en el ejército tuvieron un carácter limitado y afectaron sobre todo a los generales, mientras que los verdaderos focos de oposición, cuyos límites parecían, en verdad, poco visibles, quedaron intactos. Los miramientos con que el presidente trató al jefe de los sediciosos, "un héroe de las Malvinas", la libertad de que goza pese a su condición de detenido, y los rumores que aseguraban una negociación entre el poder político y los militares, reforzaron la sensación de que el problema no se resolvería a la luz pública ni dentro del marco de las instituciones.

A raíz de las presiones ejercidas, todos los procedimientos que concernían a los militares y, sobre todo, la presentación de los acusados, se suspendieron durante un lapso. Colocado en una perspectiva apaciguadora, el gobierno consideraba de suma urgencia, a fin de evitar una intensificación de la fronda militar, descubrir un medio que eximiera de juicio a la gran mayoría de los oficiales. El tema, repetido muchas veces, de eximir de responsabilidades en razón de la obediencia debida estaba nuevamente a la orden del día: no deberían ser sometidos a juicio quienes sólo hubieran obedecido órdenes.

En realidad, la ley 23.049, de 1983, por la cual el gobierno de Alfonsín había ordenado los juicios de los responsables de una "metodología aberrante" en la represión de la guerrilla, preveía juicio a quienes hubieran planificado y dado las órdenes, mientras que respecto de los subordinados "podrá presumirse, salvo evidencia en contrario, que se obró con error insalvable sobre la legitimidad de la orden recibida, excepto cuando consistiera en la comisión de hechos atroces o aberrantes".¹ El artículo de la ley presupone así que los inculpados deben ser considerados individualmente a fin de que se determine su grado eventual de responsabilidad. Ciertamente, queda un margen para la interpretación de los jueces. Por otra parte, la acordada de la Cámara Federal de Buenos Aires, de diciembre de 1985, por la cual se condenó a la mayor parte de los miembros de las tres primeras juntas militares, ordenaba ampliar las investigaciones respecto de otros responsables.

Después de abril de 1986, y especialmente después de las jornadas de abril de 1987, el gobierno intentó retroceder respecto de esta proliferación judicial; alrededor de este punto se jugó una verdadera pulseada con los militares, que puede considerarse como la primera vuelta de un juego de engaños.

Después de la instalación del régimen constitucional, los militares continuaron expresándose públicamente, sobre todo a través de los jefes de Estado Mayor; los oficiales que estimaron que éstos no reflejaban con fidelidad el descontento de los cuadros, recurrieron a actos de indisciplina, llegando a abandonar sus responsabilidades. Incluso jefes considerados leales tomaron posiciones públicas en favor de lo que estimaban una defensa de la institución frente al gobierno y la justicia.

Esta curiosa situación, reveladora de la autonomía consentida a las Fuerzas Armadas y de su voluntad de torcer la acción del poder político, continuó después de las jornadas de abril; e incluso se intensificó, en vista de la importancia de lo que estaba en juego, tomando como ocasión el nutrido calendario de fiestas militares. Cuando el presidente Alfonsín se hizo cargo de la presentación del proyecto de obediencia debida, lo hizo designándolo como un acto de

justicia que continuaba su política anterior y estaba avalado por un amplio consenso nacional.² Según Alfonsín se trataba de no perdonar, sino de transferir la responsabilidad de los delitos a los verdaderos responsables, que no eran sus autores materiales. Exponiendo el sentido general de la medida, afirmaba: "La impunidad ha concluido en la Argentina, y el fin de la impunidad se expresa en el juicio y la condena de los responsables y en el conocimiento público de lo que ocurrió y de cómo ocurrió".³ Sin embargo, se lamentaba al mismo tiempo de que con la nueva ley, los autores materiales de "hechos gravísimos" fueran a quedar en libertad.

¿Qué militares eran, entonces, responsables de los actos cometidos durante las acciones de la guerra antisubversiva? Según el proyecto presentado por el presidente, lo eran quienes poseían un grado superior a teniente coronel en el momento de los hechos.

Ahora bien, los jefes militares querían una ley que detuviera la acción de la justicia aunque su fin último era obtener una amnistía completa porque, en su opinión, las investigaciones carecían de fundamento. Si siempre habían reivindicado la lucha antisubversiva en su totalidad, ahora levantaban la voz.

El jefe de la Armada hacía alusión a una amnistía, mientras el general Caridi reivindicaba con toda crudeza el "aniquilamiento" de la guerrilla y puntualizaba lo que le había costado al Ejército; incluía en este rubro, importándosele poco de la cosa juzgada, "la condena de los comandantes".⁴

Pero los militares no pensaban empantanarse en un diálogo de sordos. Aunque hicieran llamados a la reconciliación nacional, sabían que sus recursos no residían en la posibilidad de que sus palabras fueran consideradas justas por la población. Entre líneas y en los pasillos de los edificios públicos, insinuaban una amenaza de destabilización del orden público, que seguiría a la "anarquía militar", si los que comandaban la institución no satisfacían las demandas de los cuadros intermedios. El presidente otorgó amplio eco a estas razones. Sin embargo, la coincidencia de perspectivas entre los jefes militares y el presidente parecía condenada a la provisoriedad pues los primeros consideraban que toda legislación sobre el punto sería una etapa en el camino hacia la amnistía total.

Aquí interviene la segunda vuelta del juego de engaños. Durante la crisis de abril, Alfonsín había declarado que toda idea de negociación sabotaba el proyecto democrático. Dentro del marco de la renovación política encarnada por el presidente a partir de 1983, esta crítica a las negociaciones con las corporaciones fue esencial; las posiciones democráticas durante la campaña presidencial parecieron creíbles por su denuncia del pacto sindical-militar, prueba de que las raíces del autoritarismo no crecían sólo en el campo militar y atribución a la democracia de un sentido que no era sólo institucional.

Cuando el presidente presentó el proyecto de ley, intentó mantenerse en el mismo plano de principios y rechazar todo "realismo político", al afirmar "estamos dispuestos a defender el poder de la Constitución cualquiera sea el precio".⁵

Después de las jornadas de abril, se abrió un desfase entre el discurso presidencial, que presentaba a la resolución tomada como acto soberano, y la percepción por parte de la opinión pública de una sucesión de acontecimientos que le parecían resultado de la acción arrolladora de la influencia militar. El presidente expuso las nuevas disposiciones como destinadas a "reconciliar a las Fuerzas Armadas con la sociedad argentina", y como resultado de una libertad de juicio ejercida desde el poder: "esta reconciliación no debía, no podía de ninguna manera ser la consecuencia de la debilidad de la sociedad... Esa fortaleza la tenemos ya".⁶ Tales palabras, precisamente en un momento en que el jefe de la bancada radical en el Senado declaraba que la nueva legislación debía votarse lo antes posible a causa de la impaciencia que imperaba en los cuarteles.

De hecho, antes de que el proyecto recibiera su sanción

definitiva, fue modificado por los senadores por pedido expreso del presidente, quien corregía de este modo su propio texto; todo ello ponía bien a las claras hasta qué punto el proyecto estaba sujeto a relaciones de fuerza. Con los nuevos cambios introducidos bajo la presión del Ejército y merced a las maniobras de la derecha política, que goza de un cierto margen pues los radicales no tienen mayoría propia en el Senado, no podían ser pasibles de juicio quienes tuvieran un grado inferior o equivalente a general de brigada, a condición de que no hubieran intervenido en la preparación de los planes ni hubieran ejercido responsabilidades operacionales. Tal reforma fue introducida en nombre de la coherencia, en la medida en que, se alegaba, el rango en la jerarquía militar no reflejaba con la debida fidelidad las responsabilidades efectivas asumidas. Sin embargo, el sentido de la acción legislativa no aparecía fundado en el carácter más o menos razonable de las modificaciones sucesivas del proyecto, sino sobre el hecho de que cada una de ellas confirmaba la intervención de un eficaz poder corporativo. El poder político enfrentó la situación tratando de evitar que el desfase creciente entre doctrina y gestión política se convirtiera en una ruptura.

Pero podemos preguntarnos respecto a la doctrina, ¿cuál es su estatuto? No puede decirse simplemente que su función sea la de disimular las negociaciones, ya que todos los actores parecen conscientes de la torsión infligida a los principios de justicia e igualdad ante la ley. Parece, más bien, cumplir otra función. Podría afirmarse que la población —y no sólo el Ejecutivo— se aferra a lo que pueden parecer simples profesiones de fe, porque de ellas extrae una distancia crítica en relación con una realidad decepcionante. Es como si el discurso presidencial, por momentos, funcionara en tanto lugar de reconocimiento de los valores colectivos y no como la palabra del poder. En un espacio público incipiente, parecería que el fundamento de la legitimidad depende más de una encarnación en un jefe capaz de enunciarla que de la controversia del juego social. Esto resulta aún más verosímil en la medida en que el poder parece efectivamente compartido con fuerzas exteriores al juego institucional democrático. Pero, a fin de que esta relación con la palabra presidencial conserve un sentido socialmente positivo, sería preciso que se articule con una dinámica democrática, de extensión de la juridicidad; la fase actual es, desde ese punto de vista, completamente defensiva. De otro modo, se corre el riesgo de que el desfase en cuestión haga retroceder a los argentinos hacia un sentimiento de desconfianza respecto del juego político y la palabra pública.

Todo esto lleva a interrogarse sobre la función del presidente en la "transición democrática", según la expresión que él mismo emplea para designar el período postautoritario. En el marco de un régimen democrático que, como se ve, tiene un alcance limitado y se caracteriza por un sistema político débil, la función del presidente se amplía al punto que podría hablarse de "cesarismo democrático". Tal término se refiere, en este caso, a una situación en la que la persona del jefe sostiene, en buena medida, a través de su imagen y del contacto directo, la creencia de la población en el sistema; el jefe de la república es, al mismo tiempo, principio de cohesión del partido mayoritario, repara por su intervención las debilidades organizacionales que lo afectan; y, finalmente, se propone operar con el objetivo de rutinizar su carisma.

Ahora bien, sería necesario preguntarse sobre las repercusiones de las últimas intervenciones de Alfonsín, pues tuvieron lugar cuando ya se había iniciado una dinámica democrática que conducía a una despersonalización de la vida asociativa y una desencarnación del poder. El presidente, al tomar a su cargo por completo "la solución" del problema militar parece agravar las carencias de las costumbres políticas, en la medida en que actúa en el sentido de una concentración del poder, lo que implica un achicamiento del

espacio público, puesto que la diversidad de voces e instancias es aspirada por el centro, y, por lo mismo, él, tocado con el doble birrete de líder democrático y garante del pacto implícito con las corporaciones, se ve empujado a intentar la justificación de las demandas militares e, incluso, a traducirlas/justificarlas en términos de la doctrina democrática.

Obediencia militar y justicia

La ley de obediencia debida sólo puede ser analizada en el marco más general de su significación en relación con la dinámica democrática. El principio de obediencia, tal como aparecía en la ley de 1983, ya había sido objeto de crítica por parte de algunos magistrados, porque, desde el punto de vista jurídico, sólo se apoyaba en un artículo subsidiario del Código de Justicia Militar y las consecuencias de adoptarlo eran grandes porque, en alguna medida, ponía en cuestión la primacía de la ley ordinaria sobre la ley militar y la presunción de conocimiento de la ley por parte de todos los ciudadanos.

La nueva ley, en lo que concierne a la tipificación de los delitos, reemplazó la referencia a "hechos atroces y aberrantes" por la más precisa de "violación, robo, sustracción y ocultamiento de menores, sustitución de estado civil y apropiación abusiva de inmuebles", como delitos que no podrían ampararse en el principio de obediencia debida. En cambio, actos tales como el asesinato o la tortura gozan del estatuto de "actos de servicio"⁷ y no son punibles. Tales disposiciones fueron criticadas porque constituyen una torsión del principio de justicia, pero, quizás, no se registró suficientemente el hecho de que esta legislación se presenta como una decisión política que parece no tanto absolver a un número de inculpados, sino colocarlos, simplemente, fuera del ámbito del derecho. El objetivo de los militares no reside, obviamente, en probar que algunos de ellos se habían equivocado, sino en evitar que los procesos se realicen y en buena medida parecen haberlo logrado.

Es concebible que los que cometieron delitos o, incluso, crímenes, hayan obrado bajo presión. Pero, a fin de probarlo, hubiera sido necesario que los procesos tuvieran lugar. Ahora bien, el punto en el cual se interrumpe la obediencia de los militares en tanto ciudadanos, es precisamente el de la concreción de los procesos. Además, lejos de imputar toda responsabilidad a los mandos superiores y pedir el perdón ante sus víctimas, la mayoría de los inculpados, si nos atenemos a sus declaraciones públicas, se divide entre los que niegan los hechos y los que los reconocen sin considerarlos delito. Algunos sienten orgullo por los actos realizados y están dispuestos a repetirlos.

La negación de justicia no implica sólo que una forma de compensación judicial tan particular como la propuesta por la nueva ley, que atribuye a los autores mediatos de los delitos toda la responsabilidad penal, no debería ser posible sin una consulta a la población afectada. Más aún, el esclacimamiento de los actos de la represión, que es una deuda con las víctimas, sus parientes o amigos y, finalmente, con todos, puesto que no se trata de hechos particulares, pasa esencialmente a la cuenta de pérdidas y ganancias.

Una larga tradición de silencio sobre estos hechos se relaciona con la clandestinidad dentro de la cual los militares llevaron adelante su guerra. Las operaciones contra una guerrilla que, cuando los militares llegaron al poder, ya había perdido lo fundamental de su fuerza, se desarrollaron en la clandestinidad, según métodos inhumanos que incluían, como recurso normal, la ejecución y la tortura, junto con un repertorio inédito, por lo menos en la Argentina, de tormentos y humillaciones. Sólo por excepción, un capturado o desaparecido pasaba a la justicia. Los militares formaron un verdadero ejército de las sombras, protegido por el mismo régimen que erigieron. Entre las víctimas, se contaron muchas que fueron secuestradas por

error y, chupadas por la máquina de "aniquilamiento", no fueron encontradas jamás.

Estas acciones fuera de la ley en las que las Fuerzas Armadas se habían comprometido, fueron posibles por el tipo de evidencia dentro de la cual vive esta institución,⁸ pero esto no explica todo. Tenían cosas que ocultar, y no podían promulgar leyes para amparar sus actos, porque existían contradicciones en su sistema de representaciones que es autorreferido, pero no por completo. En este sentido puede decirse que la acción ilícita correspondía a que la autosuficiencia del soldado corporativo se nutría de referencias al cristianismo y a Occidente que son constitutivas del ser militar, pero que, al mismo tiempo, lo superan convirtiéndose en una posible fuente de crítica al no-derecho.

De tal forma, actuar fuera de la ley era un modo de ocultar y ocultarse, de impedir que quedaran huellas. Por eso, cuando los militares reivindican la guerra contra la subversión, se trata de una guerra muda, sin historia.

Se hizo todo para asegurar el silencio: los archivos fueron quemados; los lugares (muchas veces expresamente ubicados fuera de las unidades militares o policiales, bajo coberturas diversas), banalizados o destruidos. La aplicación de la ley de obediencia debida es probable que fortalezca este silencio, produciendo un efecto de disociación en la comunidad y obstaculizando un camino de integración de los militares en la sociedad. Sin embargo, las marcas de ese pasado son imborrables y, si se quiere olvidarlas, se correrá el riesgo de producir una verdadera denegación social. Para que el recuerdo ocupe su lugar en la vida pública, sería necesario que la sociedad lograra un consenso mínimo acerca de su pasado.

El gobierno apuesta a que las nuevas disposiciones legales eviten un enfrentamiento de resultado imprevisible, y a que, dentro de un plazo, la política de modernización de las Fuerzas Armadas debilite el corporativismo militar. Estimar cuáles son las posibilidades de ganar esta apuesta exige detenerse en el mundo de representaciones dentro del cual se mueven los militares.

La cultura militar

Para comprender mejor la resistencia de los militares a integrarse en la vida democrática y evaluar la verosimilitud de la estrategia que, al parecer, adoptó el gobierno, es necesario preguntarse dónde se funda, más allá de los elementos circunstanciales, su cohesión e impermeabilidad. Están, sin duda, las faltas cometidas en la guerra antisubversiva, percibidas en su cualidad colectiva por los que tuvieron una participación directa y por los que estaban al corriente y consintieron. Sin embargo, para que un sentimiento común de culpabilidad les permitiera mantenerse firmes fuera de todo reconocimiento social, reforzando el repliegue sobre ellos mismos, debe haber sido necesario que este lazo reciente se anclara en un sistema de creencias y representaciones más permanente, que podría designarse como imaginario social militar.

Un componente doctrinario que las Fuerzas Armadas han hecho propio es la Doctrina de la Seguridad Nacional, fundada en la idea de un enfrentamiento permanente entre Este y Oeste, que tendría como campo de batalla privilegiado a las naciones periféricas. Ello hace posible basar la reflexión sobre la defensa nacional en un punto de partida "geopolítico": existiría una sustancialidad de la Nación, emergente de su colocación en un campo dado y el juego político "interno" tendría lugar dentro de los límites definidos por esta colocación. La guerra antisubversiva, por su naturaleza y más allá de toda demostración, es considerada un episodio de ese enfrentamiento mundial. Para comprender a fondo el lugar que los militares se atribuyen en este cuadro de conjunto, es preciso tener en cuenta que ellos creen que, en lo esencial, la guerra no tiene

leyes.⁹ Tal teoría de la guerra como vuelta al "estado de naturaleza", contradicha, por lo demás, por otras teorías militares modernas,¹⁰ es tanto más preocupante en la medida en que ese estado no definiría circunstancias excepcionales, sino una dimensión siempre presente de la vida social, lo que conduce a pensar a las Fuerzas Armadas como la parte no-social de la Nación.

Es verdad que los ejércitos simbolizan, en el marco de los Estados-Naciones modernos, el límite de lo social, y funcionan de acuerdo con principios de autoridad que comportan restricciones a los derechos civiles y, sobre todo, a las libertades políticas. Sobre el telón de fondo de las hipótesis militares existe una situación de guerra ideal, es decir total, que implica la militarización de la sociedad. Pero, en la Argentina, esta ideología sectorial tiene una vocación hegemónica y tutelar sobre el todo.

Los militares están en el centro del dispositivo de defensa nacional porque "la guerra revolucionaria actúa en todas las áreas de la vida nacional, en particular en aquellas que se caracterizan por sus débiles defensas, como las estructuras institucionales democráticas de las sociedades atacadas..."¹¹

Las estructuras que se adecuan a la guerra son estructuras autoritarias, sólidas frente a las ofensivas enemigas. Desde este punto de vista, es comprensible el hecho de que los militares se presenten como poseedores de una relación consustancial con la patria.¹² Los militares argentinos, en efecto, se han reprochado hace poco haber participado en la larga serie de golpes de estado de las últimas décadas. En cambio, siguen orgullosos de haber desencadenado la gue-

REVISTA IBEROAMERICANA

Organo del Instituto Internacional
de Literatura Iberoamericana

Director-editor: Alfredo A. Roggiano

Secretario-tesorero: Keith McDuffie

Dirección: 1312 C.L. Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh, PA 15260, EE.UU.

Suscripción anual (1987)

Países latinoamericanos: 25 dólares.

Otros países: 30 dólares.

Socios regulares: 35 dólares.

Patrones: 50 dólares.

Suscripciones y ventas

Erika Arredondo

Canje

Lillian Seddon Lozano

Dedicada exclusivamente a la literatura de Latinoamérica, la *Revista iberoamericana* publica estudios, notas bibliográficas, documentos y reseñas de autores de prestigio y actualidad. Es una publicación trimestral.

ra de las Malvinas, aun cuando critiquen sus propias conductas en ella. Esta aventura militar, apoyada por la sociedad, no remitía sólo a una táctica de ciertos jefes que apostaron a la posibilidad de un populismo marcial en caso de obtener una victoria. Ellos piensan también que la Nación está constituida por un territorio sagrado del que se sienten custodios autónomos.

Pero lo que está quizás en el centro del imaginario militar no son algunas diferencias ideológicas en las que es posible distinguir variantes, sino su propia representación en tanto cuerpo.

Si volvemos a ciertos aspectos de las jornadas de abril, podrán percibirse ciertos rasgos asociados con el corporativismo. Por ejemplo, al querer preservar, al menos formalmente, su relación con las instituciones "civiles", los militares facciosos afirmaban que su acción se inscribía como un "problema interno" de las Fuerzas Armadas. Según ellos, los levantamientos se habían tornado necesarios porque el Estado Mayor del Ejército no era "representativo". Es paradójico que un cuerpo que se quiere soldado por la disciplina y cuya verticalidad sirve, y tanto, para borrar las responsabilidades individuales, plantee la cuestión de la representatividad de sus jefes. Pero no hay que concluir, en este punto, que se trata de una representación surgida de la deliberación, sino más bien de una relación de reconocimiento. La sociedad militar sentía que al habérselos nombrado tales jefes se había impuesto una cabeza postiza al cuerpo militar. Para ellos, la no representatividad de los jefes les parecería (tanto como la idea de que hay un reconocimiento en los jefes) evidente. Se consideraba que los jefes circunstanciales habían permitido que la división se introdujera en el Ejército, por la intermediación de un factor externo: la justicia "civil". Por momentos, los rebeldes parecían estar más resentidos con los generales que con sus enemigos civiles. Veían en ellos la prueba de que la dinámica democrática había alcanzado a la institución.

De hecho, este capítulo de sus demandas (la renuncia de los jefes y el nombramiento de otros elegidos entre una lista de candidatos propuesta por los rebeldes) ilustra la operación por la cual superar la división interna y fundir su propia acción que, en realidad, formaba parte de ésta. Esperaban instituir un mando al cual se subordinarían; sobreentendiéndose que un verdadero mando era aquel que preservaría la institución militar de las intervenciones externas.

Sin embargo, como se ha visto, su objetivo principal era sustraerse a la acción de la justicia. Esta encarna, para ellos, la mirada de la sociedad y su posición sobre este punto, transmitida al periodismo por un oficial, era que los jueces no estaban en condiciones de entender el *modus operandi* de los hombres de armas. De manera más amplia, se quejaban vivamente del ataque llevado a cabo por la sociedad (periodistas, políticos, etcétera) contra la institución militar. Sin embargo, si rechazaban todo juicio que pudiera afectar a las Fuerzas Armadas como tales (la institución no puede ponerse en cuestión), rechazaban también todo juicio individual.

De hecho, detrás de las quejas repetidas por los militares sobre los ataques a su dignidad, está el hecho de que el principio mismo de intervención de la justicia les parece inconcebible. En primer lugar, porque como ya se dijo, la relación de las Fuerzas Armadas con los objetivos nacionales es consustancial y se coloca más allá de la palabra: no puede ser explicada puesto que ha sido definida de una vez para siempre; tienen instituciones-valores que deben defenderse y enemigos ya designados que es preciso combatir. ¿Quién está en condiciones de cuestionar lo hecho por los militares y en virtud de qué criterios? En definitiva, los jueces no son sino civiles cuyo oficio no es la defensa de la patria. En segundo lugar, porque el Ejército se concibe como un verdadero cuerpo. Ahora bien, la justicia hace comparecer individuos. El espantapájaros agitado por los altos responsables militares frente al gobierno residía

en la posibilidad de una ruptura en la cadena de mandos. Amenaza extraña, ya que cuando gobernaban los militares fue evidente una cierta feudalización del poder, por la cual algunas regiones del país o sectores del Estado tenían al frente verdaderos señores de la guerra. La idea de la unidad de las Fuerzas Armadas no impide que, en ocasiones, los jefes interpreten los objetivos inmutables en sentidos diferentes.

De todas formas, se dijo que la alternativa al corporativismo podía ser una desagregación del Ejército con la posibilidad de que el poder de las armas fuera usado en objetivos particularistas. El gobierno podía llegar a encontrarse frente a una situación en la cual no tendría interlocutor que pudiera controlar al conjunto de los hombres de armas.

En verdad, el argumento que esgrimían refleja, de algún modo, sus propios fantasmas referidos no a la división engendradora de particularismos, sino al individualismo. Pues la justicia interpela a los individuos y parece querer introducir un cara a cara en el dominio considerado como reserva militar.

Ahora bien, su sistema de representación rechaza toda individualización en términos de ciudadano confrontado a la ley, en beneficio del soldado-eslabón, soporte de la noción de obediencia debida. El soldado excluye al ciudadano, y, en consecuencia, resulta inconcebible que aquello que han hecho los hombres de uniforme pueda ser objeto de juicio fuera de los cuarteles.

Si en ocasión de los recientes acontecimientos —los de abril y los que les siguieron— la unidad militar, pese a la presión social, se mantuvo, ello no ocurrió debido a que en el plano político todos los que visten uniforme comparten las mismas banderas. A menudo se ha hecho referencia a la división entre nacionalistas y liberales en su seno, y es posible que el abanico sea más amplio, aunque siempre desplazado hacia la derecha en relación con la sociedad. Las divisiones que atraviesan al Ejército cuando toma el poder nos muestran que no es correcto confundir su inserción en un imaginario específico con su identidad política. Así, la referencia que a menudo se hace a la existencia de "un partido militar", parece infundada.

Sin embargo, por encima de las sensibilidades políticas partidistas, lo que prevalece es la común representación de la institución militar y de su lugar frente a la sociedad, especialmente cuando, por así decirlo, se trata de los asuntos que se vinculan con la fundación de la ciudad. Y es por ello que, en ocasión de la reciente crisis, la fractura entre militares rebeldes y leales fue débil, y que, por el contrario, se reforzó la existente entre militares y civiles. Pues, de hecho, los militares se colocan en relación con un referente de legitimidad diferente del de la democracia. La legitimación de sus conductas, derivada de objetivos nacionales sustancializados es una fuente de lo políticamente justo que se contradice con la de la voluntad popular construida en un juego conflictivo. Si los militares han reclamado siempre una solución política a la herencia de la guerra sucia, no es que entiendan por ello una aceptación de los fundamentos democráticos que se quiere dar la sociedad. Si tal hubiera sido el caso, el perdón y la suspensión de las acciones legales hubieran podido ser el tributo ofrendado al altar de una fundación política, lo cual, aunque no es justo, hubiera podido parecer razonable.

Por el contrario, la solución política actualmente en curso conlleva el reconocimiento de sus exigencias por la sociedad, y la concesión de un lugar privilegiado a los militares.¹³ El movimiento militar que se halla en la base de los últimos avatares reviste un carácter defensivo, en la medida en que, esencialmente, no apuntaba a cuestionar el principio republicano para la vida civil, sino más bien a salvaguardar la coexistencia de los principios de legitimidad democrática y corporativista. Se puede concluir que la cohesión de que hace gala el Ejército en relación con la dinámica democrática, y especialmente con respecto a la

intervención de la justicia, tiene una doble vertiente: una, que se vincula con los intereses afectados, los de la generación que se comprometió directamente en la guerra contra la subversión, y la otra, que opera como soporte de la primera, y que consiste en la creencia por parte de los militares en un estatuto particular que les permitiría gozar del derecho al no-derecho.

La política del gobierno parece consistir en aceptar el chantaje de la insubordinación mientras prepara ciertos cambios en la estructura de las instituciones militares. Dejando de lado los efectos que semejante política corre el riesgo de producir sobre las creencias de la sociedad, es posible preguntarse si ella toma en cuenta qué es lo que confiere cohesión al cuerpo militar, y si no percibe únicamente simples intereses personales allí donde hay, en cambio, un verdadero sistema.¹⁴

Dinámica democrática y corporativismo militar como base del régimen mixto

El período postautoritario ha sido considerado a menudo como el de la democratización y aún de la redemocratización. De hecho, el repliegue de los regímenes autoritarios —incluidos aquellos en que se produjo una transición con poca discontinuidad, como en Brasil— desencadenó una serie de cuestionamientos en diversos ámbitos sociales, y, en consecuencia, las condiciones se tornaron propicias para la difusión de valores y costumbres democráticas. Es en este sentido que asistimos efectivamente a una "ola democrática" en América Latina, cuyas resonancias, empero, habrá que determinar en cada caso.

A menudo se ha presentado esta democratización como el resultado de un avance de la sociedad a expensas del Estado; hay cierta verdad en esta afirmación, sobre todo si se considera que el disciplinamiento autoritario tiene su núcleo fuerte en ciertas ramas del Estado y especialmente en el Ejército; y la hay también en el sentido de que el levantamiento de las restricciones de un régimen represivo favorece, como se ha señalado, una mejor expresión de los conflictos. Pero por importante que sea esta descompresión institucional, no podemos, sin embargo, considerar que la emergencia de un nuevo régimen sea un fenómeno espontáneo, cosa que sólo tendría sentido si consideráramos que el autoritarismo es un fenómeno esencialmente estatal. Sin embargo, a menudo se ha considerado la democracia como una referencia que anidaba en el cuerpo social y que bastaba descubrir. Con frecuencia se ha considerado sólo al pueblo como portador del buen régimen, mientras que según otros puntos de vista, lo serían, en cambio, las capas medias. Pero el sentido común no es necesariamente portador de los valores democráticos.

Al encarnar la democracia, es decir, al asociarla a intereses sociales determinados y aun a un sujeto social, se la

recolocaba en la serie de dualismos caros a las tradiciones políticas de la región. Así, alguna vez fue cuestión de Nación versus imperialismo, de pueblo versus oligarquía, o de obreros versus burgueses. Cada una de esas dadas simbolizaban conflictos que, aun cuando su extrapolación fuera discutible, tenían una existencia positiva. ¿Era posible, en ese mismo orden de ideas, hablar de democracia versus autoritarismo? De hecho, una cierta manera de concebir la democracia como formando parte de la lucha secular del pueblo contra sus enemigos tendía a preservar las ideas políticas dominantes, y, al idealizar al pueblo, frenaba el cuestionamiento de sus tradiciones.

Analizando los procesos de democratización desde el caso argentino uno se ve llevado a plantear el problema de modo diferente, y, en especial, a reservar un lugar para aquello radicalmente nuevo que se ha producido.

Si las ideas y prácticas democráticas en el sentido preciso como se las entiende hoy en la Argentina no tienen más que antecedentes débiles, es posible, por el contrario, hallar una vigorosa corriente democratista en el sentido de la referencia a valores igualitaristas y de la voluntad del pueblo como fuente del poder justo.

El populismo, especialmente, incluye la referencia democrática, pero ella aparece inserta en una relación líder-masa de un modo tal que es la dimensión autoritaria la que prevalece. En el interior de ese vínculo, la voluntad del pueblo, al abrigo del conflicto y de la diferencia, sólo puede ser enunciada por la voz del jefe.

La emergencia de una articulación democrático-liberal, que se halla en el centro de la dinámica a la cual nos estamos refiriendo, es bien reciente, y rompe forzosamente, al menos de un modo parcial, con los presupuestos que definen al populismo.

Bajo el régimen autoritario instalado en 1976 se crearon las condiciones para una nueva percepción de la política, pero ellas no pudieron florecer bajo el simple impacto de experiencias particularmente difíciles de soportar. Fue necesario que se las percibiera de otra manera, y si ello pudo ocurrir es porque intervinieron elementos venidos de afuera, de la cultura occidental, pero ajenos al contexto nacional.

Bajo el régimen militar surgió una forma singular de protesta, que actuaba en nombre de los derechos del hombre y que reclamaba en aquellas zonas sobre las cuales el poder quería guardar silencio, pero esta expresión era el resultado de un largo camino. Los allegados y los familiares de las víctimas se confrontaron a una experiencia política de un tipo hasta ahora desconocido: la búsqueda del desaparecido. Son ellos, en su mayoría arrancados súbitamente de sus vidas privadas por los acontecimientos, los que se vieron llevados a formar un foco de expresión pública referido a su experiencia común. Pero lo que ellos vivían era lo innombrable, porque la experiencia no podía ser recubierta por los sistemas de representación provistos por las tradiciones populistas y revolucionarias. Estas ideologías

PRIMERO LA LIBRERÍA, DESPUÉS EL BAR, AHORA EL FORO.
FORO GANDHI- NUEVA SOCIEDAD INICIA SUS ACTIVIDADES EN LA SEGUNDA QUINCENA DE JULIO, PERO ANTES, EL 15, INAUGURAMOS CON UN BRINDIS, MÚSICA, TEATRO, CINE, SEMINARIOS, CONFERENCIAS: ESTAS SON APENAS ALGUNAS DE LAS ACTIVIDADES QUE SE DESARROLLARÁN EN EL FORO. EN SU LIBRERÍA CUANDO HOJEA UN LIBRO O MIENTRAS TOMA UN CAFÉ, SE PUEDE INFORMAR DE LAS PRIMERAS PROGRAMACIONES, PERO LE ADELANTAMOS ALGUNAS: EL TÍTULO DE LUIS BORDA: FUNCIONARÁ EL TALLER DE "DESESTATALIZACIÓN" DE HORACIO PALACIOS, ACTUARÁN LOS VERGARA Y SE INICIARÁN CIERTOS SEMINARIOS: "HISTORIA CRÍTICA DEL PSICANÁLISIS EN LA ARGENTINA" DIRIGIDO POR GERMAN GARCÍA, "HISTORIA CRÍTICA DE LA POLÍTICA EN LA ARGENTINA" POR HORACIO GONZÁLEZ, "PARA UN REEXAMEN DE GRAMSCI" POR JOSÉ ARICO, TAMBIÉN SE DARÁ INICIO AL CICLO "LOS GRANDES PROBLEMAS ARGENTINOS".
¡INFORME E INSCRÍBASE!



gandhi
LIBROS-CAFE-FORO

MONTEVIDEO 453
Tel. 46-1994
BUENOS AIRES

dominantes sólo tomaban en cuenta la suerte individual en el interior de las categorías colectivas: la clase, el pueblo. La política y el Estado eran percibidos como el disfraz de los verdaderos intereses presentes en los niveles social y económico, y la mención de los derechos no era vista sino como cobertura de los intereses dominantes. A partir de esas referencias, ¿era posible expresar algo frente a acontecimientos que, bien considerados, se correspondían con la naturaleza de los actores? Fue al tratar de colmar ese vacío que se recurrió a la noción de "derechos humanos", representada por la figura de las madres, que serían más conocidas por el apodo que les endilgaron con desdén los partidarios del régimen militar: las locas de Plaza de Mayo. La presencia de las madres evocaba principios que no se podían rechazar abiertamente y de los que era muy difícil desembarazarse. El gobierno militar no pudo desembarazarse, ya que no hubiera sido posible justificar una política represiva para con ellas. A pesar de que algunas fueron secuestradas, su presencia regular las hizo aparecer como las milagrosas sobrevivientes de una escena pública prácticamente inexistente, e incitaba a preguntarse por las razones de semejante fuerza. Su ronda semanal frente a la Casa Rosada se convirtió para los argentinos en una referencia para su reflexión acerca de la experiencia autoritaria, que la mayor parte de ellos vivía en silencio. La referencia a los derechos humanos no era, por cierto, totalmente novedosa, pero había sido hasta entonces bastante marginal. El nuevo sentido que tomó a fines de los años setenta tenía como eje, quizás a pesar suyo, ese símbolo que eran las madres de los desaparecidos.¹⁵

Se trataba, por un lado, de una verdadera importación de valores: los derechos humanos estaban en alza en los países occidentales, sacudidos como consecuencia de los fenómenos autoritarios de todo signo que se sucedían en el mundo, y que habían acelerado notoriamente la crisis del pensamiento marxista. Era en consonancia con un humanismo liberado de antiguas divisiones que se podía poner como testigos y urgir para su intervención a los organismos internacionales y a los gobiernos occidentales, sin preocuparse por su color político.

Por otra parte, las madres, al manifestar frente a la sede del gobierno y al reivindicar ciertos derechos (de saber qué había ocurrido, de respeto a la vida, de respeto a las leyes) imprimieron un sentido político a sus demandas. Permitieron que el cuestionamiento del poder se ampliara hacia un dominio no habitual. Pues la contestación en términos democráticos —un poder no salido del voto popular— era reducida por aquella que se hacía en términos humanistas —no respeto por los valores que deben estar en la base de toda comunidad—. Al mismo tiempo, esas demandas acrecentaban la creencia en la posibilidad de un poder justo, instituido según los derechos y no según los intereses.

Los intelectuales, más directamente afectados por los remezones teóricos que agitaban a los medios de izquierda, jugaron un papel considerable en lo que respecta a extraer las consecuencias de las nuevas reivindicaciones.

La dinámica democrática se generalizó durante la campaña electoral de 1983, pero tendría su relevo principal en la acción de los magistrados, que se esforzaron por satisfacer las demandas de justicia que llevarían a la apertura de un debate público sobre el pasado autoritario.

Pero esta dinámica actuó en una doble dirección: por un lado, tendió a extenderse hacia nuevos dominios y aspiró a recuperar las reivindicaciones de igualdad social que el peronismo había valorizado en su tiempo; por el otro, incitó a una verdadera liberalización de las relaciones sociales, es decir, a una disolución de la articulación democrático-populista en beneficio de la democrático-liberal. Así, en el contexto postautoritario, la idea de legitimidad popular se fue asociando al pluralismo político y al nuevo cuestionamiento del corporativismo. Empero, llamar transición a este proceso puede llevar a creer que existe una salida preparada

y que el tiempo nos acerca a ese desenlace, cuando, por el contrario, la situación post-autoritaria no contiene ninguna garantía para el futuro. En la Argentina, el referente democrático coexiste con otros principios de legitimidad que se combinan en la práctica.

Los regímenes democráticos son, evidentemente, regímenes imperfectos. Las desigualdades sociales, que habían sido atemperadas por mecanismos de solidaridad, reaparecen bajo nuevas formas. Por todos lados se han visto recrearse cristalizaciones autoritarias, y la representación política, especialmente, se desliza hacia la representación de intereses o entra en competencia con otros centros de poder, particularmente las corporaciones. Esta dimensión neocorporativista de las relaciones sociales nos recuerda que la democracia debe ser concebida como un movimiento de cuestionamiento permanente, y que lejos de ser tan sólo un sistema institucional —que lo es, por cierto— es una referencia siempre renovada a principios que jamás se realizan plenamente.¹⁶ Con todo, esta corporativización de las sociedades modernas ha tomado en la Argentina un giro particular, ya que las asociaciones de intereses compiten con la representación política en el mismo terreno.¹⁷ Por tanto, principios democráticos y corporativistas actúan en el mismo espacio.

Pero el corporativismo militar es de naturaleza diferente del de las otras corporaciones sociales, ya que en lo esencial no se coloca dentro del espacio dominado por la lógica democrática. Es cierto que también actúa como un grupo de presión, pero constituye sobre todo un conjunto autónomo que en buena medida se da sus propias leyes y permanece al margen del debate público. Este corporativismo que aspira a ser global —sustrayendo sus miembros a la sociedad— ha sido tradicionalmente llamado a desplazar el régimen democrático, pero actualmente parece acomodarse en una articulación conflictiva con los sistemas democráticos.

Los acontecimientos recientes que hemos analizado permiten creer que se ha tornado posible una coexistencia duradera de estos principios de legitimidad diferentes, y que ello se refuerza por una especie de reconocimiento mutuo de dos sistemas, lo que nos lleva a pensar que existe hoy un verdadero régimen mixto.¹⁸ Este régimen heterogéneo no parece admitir la calificación de transitorio. No porque la dinámica democrática esté condenada a empantanarse. Pero esa coexistencia no puede ya ser captada en términos de proceso de democratización que tropieza con "obstáculos", a riesgo de subestimar a estos últimos y de no ver su consistencia. Los dos principios diferentes no remiten a espacios completamente separados y opuestos en todos sus términos, sin lo cual no cabría hablar de un único régimen. Pero hay en verdad dos polos, las alturas del sistema representativo y la institución militar, que constituyen los puntos de referencia de las lógicas presentes. Y, por cierto, se interpenetran. La corporación militar, aún teniendo su propia naturaleza, hace eco, de todos modos, al corporativismo de la sociedad, y a su vez lo refuerza. Sin embargo, precisamente porque estas dos lógicas han cristalizado institucionalmente en sistemas que se quieren alternativos, es posible hablar de régimen mixto.

(Junio de 1987.)



¹ El texto de la ley resulta de la enmienda introducida por el Senado en el proyecto inicial.

² Justo en el medio de la crisis de abril, los partidos políticos, los sindicatos y los industriales firmaron un "compromiso democrático" que, como se recuerda, sostenía "que la reconciliación de los argentinos sólo será posible en el marco de la justicia, del pleno acatamiento a la ley y del debido reconocimiento de los niveles de responsabilidad de las conductas y hechos del pasado", de *La Nación*, 19 de abril de 1987.

³ Discurso pronunciado por Alfonsín para anunciar el envío al Congreso del proyecto de ley sobre obediencia debida, en *La Nación*, 18 de mayo de 1987.

⁴ Discurso del general Caridi en el día del Ejército, en *La Nación*, 30 de mayo de 1987.

⁵ Discurso de Alfonsín, cit.

⁶ *Ibid.*

⁷ Por cierto que, adelantándose a las críticas, Alfonsín se comprometió a promover una modificación del Código de Justicia Militar para que, de ahora en más, la disciplina en los cuarteles no pueda ser asimilada a una "obediencia ciega".

⁸ Refiriéndose al silencio de la marina, su jefe, el almirante Arosa, afirmaba que el arma "simplemente piensa que cuando se tiene la convicción de estar cumpliendo con el deber, no quedan demasiadas palabras por pronunciar", de *La Nación*, 18 de mayo de 1987.

⁹ "La guerra en general se caracteriza por consistir en un acto de fuerza y no existen límites en el empleo de ésta." "En este estado imperativo la definición jurídica de la guerra revolucionaria pasa a segundo plano para dar prioridad a la eficaz defensa del Estado y sus instituciones; sintéticamente ganar la guerra. Es por ello que la justicia militar sólo se pone en marcha para juzgar los fracasos y nunca para juzgar al vencedor." Dicho de otro modo, en la guerra no hay crímenes, excepto perderla. Acordada del Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas, en *La Nación*, 12 de marzo de 1987. La Doctrina de la Seguridad Nacional fue un referente mayor en los regímenes militares; aun cuando el gobierno constitucional abandonó sus presupuestos y estableció otras hipótesis de conflicto, los militares continúan, más o menos abiertamente, adheridos a esta doctrina. En marzo, cuando la justicia civil retiró el último expediente del fuero militar, el Tribunal Supremo de las Fuerzas Armadas tomó como pretexto ese acto para producir una acordada doctrinaria que retomaba la DSN adaptándola al contexto de un régimen constitucional. Las referencias citadas provienen de ese documento.

¹⁰ Véase: "L'obéissance militaire au regard des droits pénaux internes et du droit de la guerre" y "La notion de 'guerre' et de 'combatant' dans les conflits modernes", en *Recueils de la Société Internationale du Droit Pénal Militaire et du Droit de la Guerre*, V Congreso Internacional, Dublín, 25-30 de mayo de 1970.

¹¹ Acordada del Consejo Supremo, cit.

¹² Un análisis del imaginario militar argentino desde una perspectiva comparativa, puede verse en S. Sigal e I. Santi, "El discurso en el régimen autoritario", en I. Cheresky y J. Chonchol, *Crisis y transformación de los regímenes autoritarios*, Buenos Aires, EUDEBA, 1985.

¹³ El general Caridi, jefe del Estado Mayor del Ejército después de los sucesos de abril, se expresó claramente sobre los derechos del Ejército el mismo día en que los senadores, desdiciendo su compromiso, sancionaban una versión corregida de la ley de obediencia debida. Después de una referencia elíptica al papel de los militares en los golpes de estado cuyas consecuencias serían compartidas, pues "se apuntó a beneficiar a la Nación, pero en desmedro de la República", reconocía "todos fuimos [...] en cierta forma, responsables [...]". Pero esta admisión de los "errores cometidos" le permitía incitar a "todos y cada uno de los sectores de la vida nacional" a librarse a una introspección y profunda reflexión.

El tono autoritario adoptado —que contrasta con el de su predecesor— corresponde a una posición intelectual que está especialmente establecida, pues "El Ejército defendió a la Patria aun antes de su existencia formal, protegiendo al nuevo ser, a cuyo alumbramiento contribuyó decisivamente, a modo de glorioso partero de la historia".

Después de haber reclamado el respeto por la institución, concluyó con que ella era "pilar fundamental de la Nación argentina". Ni una palabra sobre el reciente levantamiento. Discurso de celebración del día del Ejército, en *La Nación*, 30 de mayo de 1987.

¹⁴ Era un diagnóstico optimista sobre la permeabilidad militar el que llevó al gobierno de Alfonsín a implementar desde 1983 una política confiada en una autocritica y una depuración llevadas a cabo por las propias fuerzas militares.

¹⁵ Las madres de los desaparecidos, pagando quizá el precio de una impermeabilidad necesaria en la época de los militares, evolucionaron mayoritariamente hacia posiciones maximalistas, que las llevaron a marginarse con respecto a la dinámica democrática.

¹⁶ Sobre la democracia como régimen político, Lefort, Claude, "La Question de la démocratie", en *Essais sur la politique*, Esprit, Seuil, 1986. Sobre "las promesas no cumplidas" de la democracia, Bobbio, Norberto, "Il futuro della democrazia", Einaudi, 1985.

¹⁷ Así, se trataba de la desenfadada lucha "entre orden político y orden corporativo por el predominio en un mismo espacio de decisiones." Nun, J. y Portantiero, J.C., *La consolidación de la democracia en Argentina*, CLADE, 1986.

La intervención directamente política de los sindicatos y de las asociaciones empresarias ha sido señalada a menudo. En el período postautoritario, debido a que el peronismo se hallaba debilitado por sus divisiones, la CGT se puso a la cabeza de la oposición, y no temió decretar huelgas generales con miras a oponerse a la política gubernamental en diversas áreas. El gobierno, por su parte, puso recientemente en práctica una política para desarticular la ofensiva sindical, estableciendo una alianza con una de sus fracciones y designando a un sindicalista peronista como ministro de Trabajo.

¹⁸ Los filósofos de la época clásica acuñaron esta expresión que designaba un régimen en el que se mezclarían monarquía, aristocracia y democracia, y que podía ser, a sus ojos, el mejor gobierno práctico. Aquí lo adoptamos, aunque sin conservar su sentido original.

FHARENHEIT 450 - Publicada por estudiantes de la carrera de Sociología - Nº 1: informe especial la objetividad acorralada, Michel Foucault: Las redes del Poder, Fernando Savater: El mito de la crisis, una superstición sociológica, Tomas Abraham: Reflexiones sobre 'historia de la sexualidad' Rene Lourau: Autogestión e Institución, Alfredo Errandonea: Democracia tutelada e inestabilidad institucional.

• Número 2: Dedicado al tema Transformaciones de la subjetividad y Transformaciones sociales.

• Suscripciones: Azcuénaga 2212 - Olivos (1636) - Pcia. Buenos Aires
3 números: 9 A
6 números: 18 A

FAHRENHEIT

450

EDWARD W. SAID

CRITICA SECULAR

La crítica actual de la cultura occidental que cada una de las grandes voces representativas en sus respectivos campos de especialización, aunque la mayoría ignoran el concepto de "modo de vida" (modo de existencia) que define el proyecto del trabajo intelectual. Se supone que la literatura y las humanidades están llenas de "cultura" y "civilización", que en su esencia y núcleo se basan en la cultura y la civilización. Pero la crítica actual de la cultura occidental que cada una de las grandes voces representativas en sus respectivos campos de especialización, aunque la mayoría ignoran el concepto de "modo de vida" (modo de existencia) que define el proyecto del trabajo intelectual. Se supone que la literatura y las humanidades están llenas de "cultura" y "civilización", que en su esencia y núcleo se basan en la cultura y la civilización.

SEPARATA
PUNTO DE VISTA

La crítica literaria tiene, hoy, cuatro formas diferentes. Una es la crítica práctica de las reseñas y el periodismo literario. La segunda es la historia literaria académica, descendiente de especialidades decimonónicas tales como la filología clásica y la historia cultural. La tercera consiste en el juicio e interpretación, fundamentalmente académicos pero que, a diferencia de las dos primeras, no está totalmente limitada a los autores profesionales. Los profesores universitarios enseñan formas del juicio y sus beneficiarios, en un sentido literal, son los millones que alguna vez aprendieron, en un aula, cómo leer un poema, cómo gozar con la complejidad de un juego metafísico, cómo pensar la literatura y el lenguaje figurado en tanto conjunto de rasgos únicos y no reductibles sólo a su mensaje moral o político. La cuarta forma es la teoría literaria, un tema relativamente nuevo. En los Estados Unidos se convirtió en tópico atractivo para las discusiones académicas y generales después que en Europa: hombres como Walter Benjamin y el joven Lukacs, por ejemplo, desarrollaron perspectivas teóricas en las primeras décadas de este siglo, y escribieron en un idioma accesible aunque no universalmente aceptado. La teoría literaria norteamericana, pese a los pioneros estudios de Kenneth Burke anteriores a la Segunda Guerra Mundial, maduró recién en los años setenta, a causa de una evidente

y deliberada atención que privilegió modelos europeos (el estructuralismo, la semiótica, el deconstruccionismo).

Los ensayos recogidos en este libro* se vinculan con estas cuatro formas, si bien no proponen una muestra cabal de reseñas periodísticas o de enseñanza universitaria, aunque de hecho mi actividad durante los doce años que van desde 1969 a 1981 incluyó las cuatro formas de la práctica crítica. Creo que si la crítica o la conciencia crítica puede hacer alguna contribución, ésta residiría en el intento de superar las cuatro formas tal como fueron definidas más arriba. Y es precisamente ese esfuerzo el que caracteriza la tarea crítica realizada en estos ensayos, más allá de las ocasiones y convenciones de las que surgen.

La situación actual de la crítica es tal que cada una de las cuatro formas representan en sus respectivas instancias de especialización (aunque la teoría literaria se comporte de modo algo excéntrico) una división muy precisa del trabajo intelectual. Se supone que la literatura y las humanidades existen dentro de la cultura ("nuestra" cultura como suele decirse), que se ennoblece y valida a través de ellas. Sin embargo, en la versión de la cultura inculcada por los huma-

* Se trata de *The World, the Text and the Critic*, Boston, Faber & Faber, 1984, recopilación de artículos de E. Said, cuyo prólogo es el que publicamos, traducido por Segunda Epigonalli.

nistas profesionales y los críticos, las prácticas habituales de la alta cultura permanecen al margen de consideraciones políticas serias que preocupan a la sociedad.

Esto ha dado origen al culto de la especialización profesional, cuyo efecto es, en términos generales, pernicioso. Para la clase intelectual, el saber especializado ha sido, por lo común, un servicio prestado y vendido a la autoridad central de una sociedad. Esta es la *trahison des clercs* a la que se refería Benda en la década del veinte. Especialización en relaciones internacionales, por ejemplo, significa legitimación de las políticas exteriores y, mucho más centralmente, la revalidación del lugar de los expertos en relaciones internacionales.¹ Lo mismo sucede con los críticos de literatura y los humanistas profesionales, excepto que su especialización está fundada sobre la no interferencia en lo que Vico llama el mundo de las naciones y que, con mayor prosaísmo, podría llamarse "el mundo". Decimos a nuestros estudiantes y a nuestra audiencia que defendemos los clásicos, las virtudes de una educación liberal y los raros placeres de la literatura al mismo tiempo que nos callamos (quizás por incompetencia) frente al mundo social e histórico en que estas cosas tienen lugar.

¹ Un buen resumen del problema puede consultarse en: Noam Chomsky, *Language and Responsibility*, Nueva York, Pantheon, 1977, pág. 6. Véase también: Edward Said, *Covering Islam*, 1981, págs. 147-164.

El grado según el cual el espacio cultural y el saber especializado están institucionalmente divorciados de sus conexiones reales con el poder, se me hizo patente en una conversación con un viejo compañero de universidad que trabajaba en el Departamento de Defensa durante la guerra de Vietnam. Era la época de los grandes bombardeos y yo, ingenuamente, estaba tratando de entender qué tipo de persona podía ordenar, todos los días, los vuelos de los B-52 sobre un lejano país asiático, en nombre del interés norteamericano en la defensa de la libertad y la lucha contra el comunismo. "Sabes —dijo mi amigo—, el secretario es un hombre complejo; no responde a tu imagen de asesino imperialista. La última vez que estuve en su oficina, tenía el *Cuarteto de Durrell* sobre el escritorio." Hizo una pausa significativa, como para dejar que la presencia de Durrell hiciera efecto. Lo que estaba presupuesto en la anécdota de mi amigo era que nadie que leyera y apreciara una novela era un carnicero a sangre fría como otros podían suponerlo.² Muchos años después, esta historia improbable (no puedo recordar mi respuesta ante la conjunción de Durrell con las órdenes de bombardeo) me parece tan ca-

² La historia del nazi que leía a Rilke mientras emitía órdenes de genocidio, no se había difundido aún. De conocerla, quizás mi amigo no hubiera insistido en su anécdota acerca de las lecturas literarias del secretario de Defensa.

racterística como lo que obtiene: los humanistas y los intelectuales aceptan la idea de que es posible leer novelas prestigiosas al mismo tiempo que se mata y se mutila, porque el mundo cultural permite este tipo de camuflaje y porque los hombres de la cultura no deben interferir en temas para los que el sistema no los ha destinado. Lo que la historia ilustra es la separación entre el burócrata de alto nivel y el lector de novelas de valor cuestionable y *status* definido.

A fin de la década del sesenta, sin embargo, la teoría literaria presentaba nuevos reclamos. Los orígenes intelectuales de la teoría literaria europea eran, si se me permite ponerlo de este modo, insurreccionales. La universidad tradicional, la hegemonía del determinismo y el positivismo, la reificación del "humanismo" burgués, las rígidas barreras que separaban las especialidades académicas, dieron origen a las poderosas respuestas que vincularon a los ancestros del actual teórico, desde Saussure, Lukacs y Bataille a Lévi-Strauss, Freud, Nietzsche o Marx. La teoría se propuso como una síntesis que destruía los feudos mezquinos del mundo intelectual y se esperaba que todos los dominios de la actividad humana pudieran ser vistos y vividos como unidad.

Sin embargo, algo sucedió, quizás de manera inevitable. Después de aparecer como un movimiento audaz de intervención y cruce de especialidades, la teoría literaria norteamericana de los

últimos años se ha retirado al laberinto de la "textualidad", arrastrando con ella a los más recientes apóstoles de la textualidad revolucionaria europea —Derrida y Foucault— cuya canonicación y domesticación transatlántica ellos, desdichadamente, parecen fomentar. No es exagerado afirmar que la teoría literaria norteamericana pero también la europea aceptan, de manera explícita, el principio de no interferencia; y que su peculiar modo de apropiación del tema consiste en *no* apropiarse de nada que pertenezca al mundo, a las circunstancias o que sea sospechoso de contaminación social. La "textualidad" es la materia mística y purificada de la teoría literaria.

La textualidad, entonces, se ha convertido en la exacta antítesis de lo que puede ser denominado historia. La textualidad ocurre, pero no ocurre en ningún lugar ni en ningún tiempo particulares. Es producida, pero por nadie. Puede ser leída e interpretada, aunque tanto la lectura como la interpretación son rutinariamente consideradas lecturas e interpretaciones deceptivas o equivocadas. La lista de ejemplos podría extenderse indefinidamente. Tal como se la practica en la universidad norteamericana hoy, la teoría literaria ha aislado a la textualidad de las circunstancias, los hechos, los sentidos físicos que antes hacían posible considerarla y entenderla como resultado del trabajo humano.

Aun aceptando (como en lo fun-

damental los acepto yo mismo) los argumentos de Hayden White sobre que no hay modo de traspasar los textos para captar directamente la historia "real",³ todavía se puede decir que tal posición no debería eliminar de raíz todo interés en los hechos y las circunstancias supuestas y expresadas en los textos mismos. Esos hechos y circunstancias son también textuales (casi todos los cuentos y novelas de Conrad presentan una situación —un grupo de amigos sentados en cubierta que escuchan una historia— que da origen a la narración que conforma el texto) y mucho de lo que sucede en los textos alude o se vincula directamente con ellos. Creo que los textos pertenecen al mundo; que, de algún modo, son hechos y que, aun cuando parezcan negarlo, son parte del mundo social, de la vida humana y del momento histórico en que se ubican e interpretan.

La teoría literaria, tanto de izquierda como de derecha, ha dado la espalda a posiciones como ésta, a partir del triunfo de una ética profesionalista. Pero no me parece casual que la emergencia de una filosofía definida tan estrechamente sobre la textualidad pura y la no interferencia haya coincidido con el ascenso del reaganismo y con una nueva guerra fría, con el fortalecimiento

del militarismo y de los gastos en defensa, con un impresionante giro a la derecha en temas concernientes a la economía, el bienestar social y el sindicalismo.⁴ Al abandonar por completo el mundo en nombre de las aporías y las indecibles paradojas del texto, la crítica contemporánea se ha alejado de su audiencia social, abandonándola en manos de las fuerzas "libres" del mercado, las corporaciones multinacionales y la manipulación de los deseos de los consumidores. Se ha impuesto una jerga sofisticada y sus formidables dificultades oscurecen las realidades sociales que, extrañamente, fomentan investigación "de excelencia", alejada de la vida cotidiana en una era declinante del poder norteamericano.

La crítica no puede seguir cooperando en esta empresa, ni fingir ignorarla. No es práctica crítica la que valida el *statu quo* o edifica una casta sacerdotal de acólitos y metafísicos dogmáticos. Cada uno de los ensayos de este libro afirma la conexión entre los textos y las realidades existenciales de la vida humana, la política, las sociedades y los hechos. La experiencia del poder y la autoridad —así como la resistencia ofrecida por hombres, mujeres y movimientos sociales a las instituciones, autoridades y ortodoxias— son realidades que hacen

³ Véase Hayden White, *Metahistory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, y *Tropics of Discourse*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

⁴ Véase mi artículo "Opponents, Audiences, Constituencies, and Community", *Critical Inquiry*, otoño de 1982, donde planteo el nexo entre el culto de la textualidad y el ascenso de Reagan.

posible los textos, que los comunican con sus lectores, que solicitan la atención de los críticos. Propongo que estas realidades sean tomadas en cuenta por la crítica y la conciencia crítica.

Ya debería ser evidente que este tipo de crítica sólo puede ser practicada fuera y más allá del consenso que hoy regula las cuatro formas que mencioné antes. Si esta es la función actual de la crítica, la de colocarse entre la cultura dominante y las formas totalizantes de los sistemas críticos, podemos sacar fuerzas recordando que tal ha sido también el destino de la conciencia crítica en el pasado reciente.

Ningún lector de *Mimesis* de Auerbach, uno de los libros de crítica literaria más admirados e influyentes que puede mencionarse, deja de impresionarse por las circunstancias en que fue escrito. Casi al pasar, Auerbach se refiere a ellas en las últimas líneas del epílogo, que cumple la función de una muy breve explicación metodológica de lo que es, sin duda, una obra monumental de la inteligencia literaria. Al señalar que en un estudio tan ambicioso como "la representación de la realidad en la literatura occidental", su autor no pudo examinar todo lo que había sido ya escrito en y sobre esta literatura, Auerbach agrega:

"Añádase a esto que la investigación fue escrita en Estambul durante la guerra. Ahí no existe

ninguna biblioteca bien provista para estudios europeos, y las relaciones internacionales estaban interrumpidas, de modo que hube de renunciar a casi todas las revistas, a la mayor parte de las investigaciones recientes e, incluso, a veces, a una buena edición crítica de los textos. Por consiguiente, es posible y hasta probable que se me hayan escapado muchas cosas que hubiera debido tener en cuenta, y que afirme a veces algo que se halle rebatido o modificado por investigaciones nuevas. Esperemos que no se halle entre estos errores probables alguno que pueda afectar a la médula del sentido de las ideas expuestas. A falta de una bibliografía especializada y de revistas se debe también que el libro no contenga notas; aparte de los textos cito relativamente pocas cosas, y estas pocas encajaron fácilmente en la exposición. Por lo demás, es muy posible también que el libro deba su existencia precisamente a la falta de una gran biblioteca sobre la especialidad; si hubiera tratado de informarme acerca de todo lo que se ha producido sobre temas tan múltiples, quizá no hubiera llegado a poner nunca manos a la obra."⁵

El drama consignado en esta declaración modesta es grande, en parte porque el tono tranquilo de Auerbach oculta muchos de los dolores del exilio. Era un refugiado judío de la Europa nazi, era

⁵ Erich Auerbach, *Mimesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pág. 525.

también un sabio europeo, parte de la vieja tradición de la filología romance en Alemania. Y en Estambul estaba desesperadamente segregado respecto de las bases literarias, culturales y políticas de esa tradición enorme. Al escribir *Mimesis*, sugiere en una obra posterior, no estaba simplemente practicando su saber a pesar de la adversidad: estaba realizando un acto de supervivencia cultural, civilizacional, de la mayor importancia. No arriesgaba sólo la posibilidad de que su libro pareciera superficial, deficientemente informado, equivocado o ridículamente ambicioso (porque, ¿quién en su sano juicio encararía tal proyecto sobre la literatura occidental en su totalidad?). También arriesgaba la posibilidad *no* escribir y ser víctima, de ese modo, de los peligros concretos del exilio: la pérdida de textos, tradiciones, continuidades que son parte de la trama misma de una cultura. Y, al perder de ese modo la auténtica presencia de una cultura, simbolizada materialmente en sus bibliotecas, institutos de investigación, libros y académicos, el europeo exiliado se iría convirtiendo en un expulsado de la nación, el sentido y el *milieu*.

Que Auerbach mencione Estambul como el lugar de su exilio agrega un nuevo tono dramático a las realidades de *Mimesis*. Para cualquier europeo especializado, como Auerbach, en las literaturas de la Edad Media y el Renacimiento, Estambul no

es sólo un lugar fuera de Europa. Representa el turco temible, el Islam, las heridas del cristianismo, la apostasía oriental encarnada. En todo el período clásico de la cultura europea, Turquía fue Oriente y el Islam su representación más terrible y agresiva.⁶ Aunque esto no era, sin embargo, todo. Oriente e Islam también representaban la última alienación respecto de Europa, de la tradición de la cultura latina, pero también de la autoridad putativa de la *ecclesia*, la erudición humanística y la comunidad cultural. Durante siglos, Turquía y el Islam planearon sobre Europa como monstruos complejos y gigantescos que amenazaban destruirla. Ser un exiliado en Estambul, durante el fascismo europeo, significaba una forma profunda e intensa de exilio respecto de Europa.

Y, sin embargo, Auerbach señala explícitamente que fue, en verdad, esta distancia del hogar —en todos los sentidos de la palabra— la que hizo posible el maravilloso proyecto de *Mimesis*. ¿Cómo logró el exilio convertirse, de un riesgo, un desafío o un compromiso activo con el ser europeo, en una misión positiva, cuyo éxito sería un acto cultural de gran importancia?

La respuesta a esta pregunta puede encontrarse en un ensayo

⁶ Pueden encontrarse pruebas al respecto en Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance*, Nueva York, Oxford University Press, 1937.

otoñal de Auerbach, "Philologie der Weltliteratur". La mayor parte de este ensayo desarrolla la idea, enunciada explícitamente primero en *Mimesis* pero ya reconocible en su temprano interés por Vico, de que el trabajo filológico aborda a la humanidad en sentido amplio y trasciende los límites nacionales. Escribe: "nuestra patria filológica es la Tierra, la nación ya no puede serlo". Pero el ensayo deja en claro, sin embargo, que esta patria es la cultura europea. Aunque, luego, recordando el período de su exilio fuera de Europa, agrega: "La parte más preciosa e indispensable de la herencia de un filólogo sigue siendo la cultura y la herencia de su propia nación. Pero sólo cuando primero se separa de esa herencia y luego la trasciende, ésta puede convertirse en un principio realmente eficaz".⁷ Para subrayar el valor salutar de tal separación, Auerbach cita un pasaje del *Didascalicon* de Hugo de S. Victor:

"Es, por tanto, gran fuente de virtud para la mente experimentada aprender, poco a poco, en primer lugar a cambiar en lo que respecta a las cosas visibles y transitorias, de manera tal que, llegado el caso, pueda dejarlas de lado por completo. El hombre que encuentra dulce a su patria, todavía es un principiante; aquel para quien todas las tierras son como la natal, ya puede conside-

rarse fuerte; pero perfecto es el hombre para quien el mundo entero es una tierra extraña" [el texto latino es aún más explícito: *perfectus vero cui mundus totus exilium est*]."

Esta es la cita que Auerbach toma de Hugo; el resto del pasaje desarrolla las mismas ideas.

"El alma tierna fija su amor en un punto del mundo; el hombre fuerte lo extiende a todos los lugares; el perfecto, logra extinguirlo. Desde la infancia he vivido en tierras extrañas y conozco la pena que sufre la mente cuando debe abandonarse el hogar de la choza campesina; conozco también cómo, luego, desdeña las chimeneas de mármol y las salas decoradas."⁸

Auerbach vincula el credo de exiliado expuesto por Hugo con las nociones de *paupertas* y *terra aliens*, aun cuando en las palabras finales de su ensayo agrega que el código ascético de la voluntaria privación de hogar es "una buena manera de experimentar un amor apropiado por el mundo". En este punto, el epílogo de *Mimesis* se aclara de pronto: "Es posible que el libro deba su existencia precisamente a la carencia de una biblioteca rica y especializada". Dicho de otro modo, el libro surgiría del hecho mismo de un exilio oriental y de la carencia de hogar. Si esto

⁷ Erich Auerbach, "Philology and Weltliteratur", traducción de M. y E.W. Said, *Centennial Review*, 13:1969, pág. 17.

⁸ Hugo de S. Victor, *Didascalicon*, trad. de Jerome Taylor, Nueva York, Columbia University Press, 1961, pág. 101.

parece cierto, entonces *Mimesis* no es, como se lo creyó con frecuencia, sólo una impresionante reafirmación de la tradición cultural occidental, sino también una obra construida sobre la base de una profunda alienación crítica respecto de ella; una obra cuyas condiciones y circunstancias de existencia no derivan inmediatamente de la cultura que describe con tanto brillo y penetración, sino que más bien se erige sobre la base de una distancia agónica. Auerbach sugiere algo de esto cuando escribe, en una de las primeras páginas de *Mimesis* que, si hubiera intentando realizar un trabajo minucioso, nunca hubiera podido escribir el libro: la cultura misma, a través de sus agentes autorizadores y autorizados, hubiera impedido una tarea tan desmedida. De allí el valor ejecutorio del exilio, que Auerbach pudo convertir en práctica eficaz.

Volvamos de nuevo a la noción de lugar, noción por la cual, durante una etapa de desplazamiento, alguien como Auerbach en Estambul podía llegar a sentirse fuera de lugar, exiliado, alienado. La primera definición de lugar alude a la nación y, ciertamente, al límite exagerado que se traza entre Europa y Oriente —límite que tiene una larga y, a veces, desafortunada tradición en el pensamiento europeo—;⁹ la idea de nación presupone una

comunidad nacional-cultural como entidad soberana, un lugar recortado frente a otros lugares. Pero esta idea de lugar no integra otros matices, referidos fundamentalmente a la seguridad, la pertenencia, la asociación y la comunidad, que están presupuestos en la frase "sentirse en casa". En este libro se usa la palabra *cultura* para designar un medio, un proceso y una hegemonía donde se afirman los individuos (en sus circunstancias personales) y sus obras, observados, desde arriba, por una superestructura y, desde la base, por un elenco de actitudes metodológicas. En la cultura podemos indagar el abanico de sentidos e ideas incrustados en expresiones como "pertenecer a un lugar" o "sentirse en casa".

La idea de cultura es, por supuesto, muy vasta. Como cuerpo sistemático de significación social, política e histórica, "cultura" es igualmente vasta; uno de sus índices es el thesaurus de Kroeber y Kluckhohn sobre los significados de la palabra "cultura" en las ciencias sociales.¹⁰ Evitaré internarme en estos sentidos proliferantes para exponer directamente aquello que sirva mejor a mis objetivos. En primer lugar, la palabra cultura se usa para designar no sólo algo a lo que se pertenece, sino algo que se posee y, junto con esta perspectiva de apropiación, la cultura designa

⁹ Véase mi libro *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978, especialmente el primer capítulo.

¹⁰ A.L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Nueva York, 1952.

también un límite entre lo que es intrínseco y extrínseco. Estos sentidos no son contenciosos: la mayoría de las personas que usan la palabra los admitirían, tal como lo hace Auerbach en el epílogo cuando se refiere a su colocación en Estambul, lejos de su medio cultural, los materiales de su investigación y los espacios familiares.

Pero, en segundo lugar, aparece una dimensión más interesante de la idea de cultura como posesión que posee. Se trata del poder de la cultura, en virtud de su posición superior o elevada, para autorizar, dominar, legitimar, prohibir o validar: en una palabra, el poder de la cultura al ser un agente, quizás el principal, de poderosa diferenciación dentro de su propio espacio y también más allá de sus límites. Esta idea es evidente en el orientalismo francés, a diferencia del inglés, y juega una función clave en la obra de Renan, Louis Massignon y Raymond Schwab.

Cuando Auerbach se refiere a la imposibilidad de escribir un libro como *Mimesis* si hubiera seguido en Europa, alude precisamente a esa grilla de técnicas de investigación y ética a través de la cual la cultura prevaleciente se impone sobre un investigador y le impone los cánones de la erudición académica. Y sin embargo, incluso esta imposición es un aspecto subordinado del poder cultural en su capacidad de dominar y autorizar una obra. Lo que es todavía más importante en la

cultura es su carácter de sistema de valores que *saturan* de arriba a abajo casi todo lo que está a su alcance: paradójicamente, la cultura domina desde arriba sin que, al mismo tiempo, esté al alcance de todo y todos los que domina. De hecho, en esta era de actitudes producidas por los *media*, la insistencia ideológica de una cultura que se designa a sí misma como superior ha dado paso a una cultura cuyos cánones y estándares son invisibles a tal punto que parecen "naturales", "objetivos" y "reales".

Desde un punto de vista histórico, se supone que una cultura implica siempre jerarquías; separa la élite de lo popular, lo mejor de lo que no lo es, y así de seguido. Hace que algunos estilos y modalidades de pensamiento prevalezcan sobre otros. Pero su tendencia ha sido siempre la de moverse hacia abajo, desde las alturas del poder y el privilegio, a fin de difundir, diseminar y expandirse en una escala lo más amplia posible. En su forma benéfica, así es la cultura de la que habla Matthew Arnold en *Culture and Anarchy*, estimulando en sus seguidores un entusiasmo poderoso:

"Los grandes de la cultura son quienes han tenido la pasión de difundir, hacer prevalecer, llevar de un lado a otro de la sociedad, el mejor saber, las mejores ideas de su época; quienes han luchado para liberar al conocimiento de todo resto duro, dificultoso, abstracto, profesional, exclusivo;

humanizarlo, hacerlo eficaz fuera de la camarilla de los letrados, pero, al mismo tiempo, cuidar que siga siendo el mejor conocimiento y pensamiento de la época [se trata, obvio es decirlo, de la definición de cultura de Arnold], una verdadera fuente de dulzura y de luz."¹¹

La pasión arnoldiana por la cultura plantea aquí la pregunta sobre la relación entre cultura y sociedad. El piensa que la sociedad es la base real y material sobre la cual la cultura trata, a través de los grandes hombres, de establecer su impulso. La relación óptima entre cultura y sociedad es, por lo tanto, de una *correspondencia*, en la cual la primera recubre a la segunda. Lo que los lectores de Arnold olvidan muchas veces es que esta ambición por que la cultura reine sobre la sociedad es, en esencia, combativa: "lo mejor que se sabe y se piensa" se enfrenta con ideologías en competencia, otras filosofías, dogmas, nociones y valores. Arnold ve perspicazmente que lo que está en juego en la sociedad no es sólo el cultivo de los individuos, el desarrollo de un tipo de sensibilidad fina y atenta, o el renacimiento del interés por los clásicos, sino más bien una hegemonía afirmada e *impuesta* de un elenco de ideas, que Arnold honra con la palabra cultura, sobre todas las demás ideas de una sociedad.

¹¹ Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (1869), reimpreso por Cambridge University Press, 1969, pág. 70.

Y sin embargo, todavía parece pertinente preguntarle a Arnold dónde se desarrolla esta lucha por la hegemonía. Si contestamos "en la sociedad" estaremos cerca de la respuesta, pero además deberá especificarse *en qué lugar* de la sociedad. Dicho de otro modo, Arnold atiende a la sociedad definida a grandes rasgos como nación —Inglaterra, Francia, Alemania—; pero es más interesante cuando visualiza la sociedad como un proceso y quizás también como una entidad capaz de ser guiada, controlada, capturada. Arnold siempre supo que imponer una fuerza o un sistema de ideas llamado "cultura", sobre la sociedad, implica comprender que era necesario apostar a la identificación de sociedad y cultura, lo que entrañaba adquirir un poder formidable. No por casualidad, en la conclusión de *Culture and Anarchy*, Arnold identifica resueltamente la cultura triunfante con el Estado, en la medida en que la cultura es lo mejor del hombre y el Estado su realización en la realidad material. De este modo, el poder de la cultura es, potencialmente, tan grande como el poder del Estado. Arnold no es ambiguo en este punto. Nos informa primero sobre su total oposición a las huelgas y las manifestaciones, no importa cuán noble parezca su causa, y luego prueba que tal "anarquía" de huelgas y manifestaciones desafía la autoridad del Estado en sus aspectos morales, políticos y estéticos:

"Porque un Estado en el cual la ley es autorizada y soberana, un curso firme y definido del orden público es requisito imprescindible si el hombre desea crear algo bello y duradero, o descubrir algo que sea bello y duradero para el futuro.

"Así, en nuestro punto de vista, el mismo esquema y orden exterior del Estado, no importa quién lo administre, es sagrado; la cultura es el enemigo más resuelto de la anarquía, precisamente porque nos enseña a albergar grandes esperanzas y designios para el Estado."¹²

La interdependencia establecida por Arnold entre cultura, el dominio sostenido de ésta sobre la sociedad y la estructura cuasi teológica del orden estatal, queda perfectamente de manifiesto. Significa una coincidencia de poder, elaborada a través de toda la retórica y el pensamiento arnoldianos. Estar a favor de la cultura y dentro de ella implica estar a favor del Estado de manera obligativa y leal. Con esta asimilación de la cultura en la autoridad y la estructura exterior del Estado, se vinculan conceptos tales como seguridad, confianza, sentido mayoritario, todo el rango de significados que asociamos con "hogar", pertenencia y comunidad. Fuera de este conjunto de sentidos —en la medida en que el afuera, en este caso, define, por lo menos parcialmente, el adentro—, está la anarquía, los elementos culturales ilegítimos,

opuestos a la cultura y al Estado: aquellos, en una palabra, que carecen de hogar.

No pretendo discutir aquí con mayor detalle las importantes consecuencias de las ideas arnoldianas sobre la cultura. Pero vale la pena insistir en algunas de ellas, dentro de un marco más amplio que el definido por Arnold. Incluso como ideal, la cultura, según Arnold, debe ser considerada por lo que no es, cuando el Estado la consagra, y por su victoria sobre otros elementos, tanto como por lo que es de manera positiva. Esto significa que la cultura es un sistema de diferenciación y evaluación —quizás fundamentalmente estético, como afirmara Lionel Trilling, pero no menos tiránico y poderoso—¹³ con el que se identifica una clase en el Estado; también significa que la cultura es un sistema de exclusiones regulado desde arriba pero difundido a través de una organización, mediante la cual pueden identificarse rasgos tales como anarquía, desorden, irracionalidad, inferioridad, mal gusto o inmoralidad, para ser luego amontonados fuera de la cultura y mantenidos allí por la intervención del Estado y sus instituciones. Porque que la cultura es, por un lado, una doctrina positiva conformada por lo mejor del pensamiento y del saber y, por el otro lado, una doctrina negativa diferenciadora de todo aquello que no

¹³ Lionel Trilling, *Beyond Culture: Essays on Learning and Literature*, Nueva York, Viking Press, 1965, pág. 175.

¹² *Ibid.*, pág. 204.

se considera lo mejor. Si Michel Foucault vio la cultura como proceso institucionalizado por el cual todo lo que parece apropiado es sostenido en ese rango, también fue Foucault quien demostró de qué modo ciertas alteridades, ciertos Otros fueron silenciados, expulsados o —como en el caso de su estudio sobre el castigo y la represión sexual— domesticados para su uso dentro de la cultura.

Aun cuando deseáramos polemizar con los descubrimientos de Foucault sobre las exclusiones practicadas por la cultura europea clásica respecto de la irracionalidad y la insanía, y no estuviéramos convencidos de que la paradójica represión y al mismo tiempo énfasis sobre la sexualidad operados por la cultura fueran tan generalizados como él lo supone, de todos modos es difícil no percibir la dialéctica de auto-fortalecimiento y autoconfirmación a través de la cual la cultura logra su hegemonía sobre la sociedad y el Estado, fundada sobre una diferenciación permanente de lo que ella cree ser y no ser. Esta diferenciación, con frecuencia, tiene lugar colocando la cultura que se valóriz por encima del Otro. No se trata de una cuestión metafísica, como rápidamente lo demuestran dos ejemplos ingleses del siglo XIX. Ambos se relacionan con la idea desarrollada más arriba a propósito de Auerbach, en el sentido de que la cultura, muy a menudo, tiene que ver con significados agresivos de nociones como las de nación,

hogar, comunidad y pertenencia. Consideremos, primero, el famoso informe de Macaulay, escrito en 1835, sobre la educación en la India:

“No entiendo ni sánscrito ni árabe. Pero me he esmerado en lograr una estimación correcta de su valor. Leí traducciones de las más reconocidas obras sánscritas y árabes. Hablé, tanto aquí como en Inglaterra, con hombres que se distinguen por su conocimiento de ambas lenguas. Estoy dispuesto a valorar el saber oriental según las pautas de los orientalistas. Jamás encontré alguno que pudiera negar que un estante de buena literatura europea no valiera tanto como toda la literatura hindú o árabe. La superioridad intrínseca de la literatura occidental es admitida por completo por los miembros del comité que apoyan un plan de educación oriental... Creo no exagerar si afirmo que toda la información histórica recogida en sánscrito es menos valiosa que la que encierran los secos resúmenes usados en las escuelas preparatorias inglesas. En las ramas de la filosofía natural y moral, ambas naciones, la sánscrita y la árabe, son muy similares.”¹⁴

Esta no es sólo una opinión ni puede ser dejada de lado como, en su *Gramatología*, Derrida pasa por encima de Lévi-Strauss como instancia textual del etnocentris-

¹⁴ Citado por Philip D. Curtin (comp.), *Imperialism*, Nueva York, Walker and Company, 1971, pág. 182.

mo. Es eso y mucho más, en la medida en que la opinión etnocéntrica de Macaulay tuvo resultados muy evidentes. Hablaba desde una posición de poder, desde donde podía traducir sus opiniones en decisiones que colocaban a todo un subcontinente en la obligación de estudiar en una lengua que no era la propia. Y esto es lo que efectivamente sucedió. A su vez, así se validaba la propia cultura otorgándole un precedente por el cual el poder y la superioridad están vinculados a una retórica de pertenencia y a una retórica de administración, que son intercambiables.

El segundo ejemplo también concierne a la India. Con admirable perspicacia, Eric Stokes¹⁵ investigó el peso de la filosofía utilitarista en el gobierno británico de la India. Lo que sorprende en su estudio es la manera en que un grupo relativamente pequeño de pensadores, entre quienes estaban por supuesto Bentham y Mill, padre e hijo, lograron implementar una doctrina filosófica para el dominio sobre la India, que, en muchos aspectos, se parece a las perspectivas de Arnold y Macaulay sobre la superioridad de la cultura europea. John Stuart Mill goza hoy de un prestigio cultural bastante alto, porque, durante décadas, sus ideas han circulado como posiciones liberales avanzadas. Y, sin embargo, Stokes observa acerca de Mill: "En su ensayo *On Liberty*, John

Stuart Mill afirma que sus doctrinas sólo eran aplicables a aquellos países suficientemente avanzados en su proceso civilizatorio como para definir sus asuntos a través de la discusión racional. Fiel a su padre, creía que la India sólo podía ser gobernada de manera despótica. Pero, si bien Mill se negaba a extender los principios de *On Liberty* o *Representative Government* a la India, unos pocos liberales radicales y un número creciente de hindúes cultos no aceptaba esos límites". Una lectura rápida del último capítulo de *Representative Government* o de algunos pasajes del tercer volumen de *Dissertations and Discussions*, donde se afirma la ausencia de derechos de los bárbaros, deja en claro que lo que Mill dice sobre estos temas no puede realmente aplicarse a la India, justamente porque cree que la civilización no alcanzó allí el grado necesario de desarrollo.

La historia del pensamiento europeo del siglo XIX está llena de discriminaciones de este tipo entre lo que vale para nosotros y no vale para ellos o, para decirlo de otro modo, entre lo interior, ubicado en un lugar, común, en una palabra, *superior*, y los que son el afuera, excluidos, aberrantes, inferiores. Nadie escapaba a este sistema de diferenciación, ni siquiera Marx, como lo demuestran sus artículos sobre Oriente y la India.¹⁶ La desig-

¹⁵ Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press, 1959. La cita corresponde a pág. 298.

¹⁶ Véase *Orientalism*, págs. 153-6, y también el importante estudio de Bryan Turner, *Marx and the End of Orientalism*, Londres, Allen and Unwin, 1978.

nación inclusiva de la cultura europea como norma privilegiada, basada sobre una batería de diferenciaciones entre nuestro y de ellos, propio e impropio, europeo y no europeo, alto y bajo, puede rastrearse en la lingüística, la historia, las teorías raciales, la filosofía, la antropología e, incluso, la biología. Las menciono aquí para demostrar de qué modo la transmisión y la persistencia de una cultura supone un proceso continuo de reforzamiento por el cual la cultura hegemónica se adjudica las prerrogativas emergente de su sentido de identidad nacional, de su poder como instrumento y aliada del Estado, de su verdad y de las formas exteriores de su autoconfirmación. Pero, fundamentalmente, porque es un poder que ha vencido sobre todo lo que no es ella misma.

No hay razón para dudar de que todas las culturas operan del mismo modo. Lo hacen, obviamente, por caminos distintos, y tiendo a pensar que algunas son más eficientes que otras, en especial cuando necesitan organizar una actividad de policía. El tópico pertenece a la antropología comparada y no puede reintroducirse aquí, en el medio de generalizaciones más amplias. Me interesa, sin embargo, anotar que si la cultura ejerce este tipo de presiones, y si crea el medio y la comunidad con respecto a los cuales se desarrollan sentimientos de pertenencia, la resistencia a la cultura debe ser un rasgo permanente. A

menudo, esta resistencia toma la forma de hostilidad lisa y llana, por razones religiosas, sociales o políticas (uno de cuyos aspectos Hobsbawm describe muy bien en *Los rebeldes primitivos*). A menudo surge de grupos o individuos considerados externos o inferiores por la misma cultura, en un amplio espectro que va desde el chivo emisario ritual al profeta solitario, del paria social al artista iluminado, de la clase obrera al intelectual alienado. Pero hay mucho de verdad en el ideal de Julien Benda de que, de un modo u otro, el intelectual, el *clerc*, a menudo sostiene valores, ideas y actividades que trascienden o conscientemente interfieren con el peso colectivo impuesto por el Estado-nación y la cultura nacional.

Por cierto, lo que Benda dice sobre los intelectuales se combina armoniosamente con la personalidad de Sócrates, tal como surge de los *Diálogos platónicos*, o con la oposición de Voltaire a la iglesia, o con la noción gramsciana de intelectual orgánico aliado de una clase emergente contra la hegemonía dominante. Incluso Arnold se refiere en *Culture and Anarchy* a los "extraños": "individuos que se mueven no por un espíritu de clase sino impulsados por el espíritu humano en general", relacionados directamente con la cultura ideal y no con la cultura que luego él mismo identifica con el Estado. Benda, en cambio, se equivoca al asignar tanto poder

social al intelectual solitario cuya autoridad emanaría de su voz y de su oposición a las pasiones colectivas organizadas. Si admitimos que el destino histórico de tales sentimientos colectivos ("mi país tiene razón siempre", "somos blancos y pertenecemos a una raza superior a la de los negros", o "la cultura europea, la islámica o la hindú son superiores a las demás") ha sido el de endurecer y brutalizar a los hombres, probablemente sea cierto que una conciencia individual aislada, opuesta a su medio y en alianza con clases, movimientos y valores subalternos, resuena como una voz fuera de lugar que clama conscientemente contra la ortodoxia dominante en favor de un conjunto de valores verdaderamente universales y humanos, erigiendo una resistencia local significativa frente a la hegemonía de una cultura. Pero, tanto Benda como Gramsci también coinciden en que los intelectuales son muy útiles en la implantación y funcionamiento de la hegemonía. Para Benda, esta es la traición de los *clerics*: su inverosímil participación en el perfeccionamiento de las pasiones políticas está en el mismo centro de su defección contemporánea. Desde la más compleja perspectiva gramsciana, intelectuales como Croce deberían ser estudiados (y quizás envidiados) por haber conseguido que sus ideas parecieran expresión de la voluntad colectiva.

Todo esto muestra a la conciencia individual ubicada en un pun-

to nodal muy sensible, cuyo aspecto como conciencia crítica he tratado de indagar. Por un lado, la mente registra un todo colectivo, un contexto o una situación en la cual está incluida. Por el otro, precisamente a causa de esta percepción —una situación en el mundo, una respuesta sensibilizada a la cultura dominante—, la conciencia individual no es natural y sencillamente una producción de la cultura, sino un actor histórico y social dentro de ella. A través de esta perspectiva, que reintroduce las diferencias y las circunstancias donde sólo había conformidad y pertenencia, aparece la distancia y lo que también podría llamarse la crítica. Un saber de la historia, el reconocimiento de la importancia de las circunstancias sociales, la capacidad analítica para percibir diferencias afectan la autoridad cuasi religiosa que emana del sentimiento de amoldarse cómodamente al propio hogar, rodeado de gente como uno mismo, protegido por poderes conocidos y valores aceptables.

Pero no me cansaré de repetir que la conciencia crítica es parte del mundo social real y del cuerpo mismo que esta conciencia ocupa, y no una fuga de cualquiera de estos dos espacios. Aunque Auerbach estaba muy lejos de Europa, su obra se hunde en la realidad europea, y las especiales condiciones de su exilio le permitieron realizar una recuperación crítica de ese mundo. Auerbach es al mismo tiempo un ejemplo de filia-

ción en su cultura de origen y, por el exilio, de *afiliación* a través de la conciencia crítica y la erudición. Examinaremos ahora el nexo entre filiación y afiliación que está en el centro de la conciencia crítica.

Son muchas las relaciones de filiación y afiliación en la historia de la cultura moderna. Un esquema triádico, para poner un ejemplo, incluye a un número considerable de escritores de este siglo que figuran el fracaso del impulso generador —el fracaso de la capacidad para producir o generar hijos— de modo tal que aparece como una condición general que afecta no sólo a hombres y mujeres sino también a la sociedad y a la cultura. *Ulises* y *La tierra baldía* pueden mencionarse, pero también *Muerte en Venecia*, *El camino de toda carne*, *Judas el oscuro* y *A la búsqueda del tiempo perdido*, la poesía de Mallarmé y Hopkins, gran parte de la obra de Wilde y *Nostromo*. Si a esta enumeración se agrega el peso de la teoría psicoanalítica, que plantea el desenlace potencialmente violento de la procreación, podrá llegarse a la conclusión de que pocos actos son tan problemáticos como aquel que debería parecer el nexo de continuidad natural entre generaciones. Incluso en una obra que, desde el punto de vista intelectual y político se inscribe en otro universo discursivo, *Historia y conciencia de clase* de Lukacs, se esboza una tesis sobre las dificultades y, en última

instancia, la imposibilidad de la filiación natural: Lukacs afirma que la reificación es la alienación de los hombres respecto de su producto y la dura severidad de su perspectiva induce a pensar que incluye en este proceso a todos los productos del trabajo humano: también los hijos, que son atomizados y congelados como objetos ontológicos, de modo tal que aun las relaciones naturales se vuelven imposibles.

Parejas sin hijos, huérfanos, abortos, hombres y mujeres solos pueblan el mundo de la literatura moderna, planteando el problema de las dificultades que se yerguen ante la filiación.¹⁷ No es menos importante, en mi opinión, la segunda parte del esquema: el impulso para producir nuevas y diferentes relaciones humanas. Si la reproducción biológica es tan difícil o tan desdichada, estas obras plantean la pregunta sobre modos diferentes de producción de nexos sociales que sustituyan los antiguos vínculos entre miembros de la misma familia.

Una típica respuesta es la de T.S. Eliot, esbozada poco después de la publicación de *La tierra baldía*. Su modelo es Lancelot Andrewes, cuya prosa y estilo devocional superaron, según Eliot, a un predicador tan ferviente y eficaz como Donne. En el desplazamiento de Donne a Andrewes (que, en mi opinión, sustenta el desplazamiento de la sen-

¹⁷ Véase: E.W. Said, *Beginnings: Invention and Method*, Nueva York, Basic Books, 1975, págs. 81-8.

sibilidad eliotiana desde la visión del mundo de *Prufrock*, *Geron-tion* y *La tierra baldía* hacia la poesía conversa de *Miércoles de ceniza*) puede leerse más o menos lo siguiente: la aridez y esterilidad de la vida moderna hacen que la filiación sea una alternativa por lo menos insensata y, quizás, inalcanzable. No puede pensarse la continuidad en términos biológicos: tal proposición podría encontrar un origen en el fracaso del primer matrimonio de Eliot, pero creo que éste le asigna una significación mucho más amplia.¹⁸ La alternativa son las instituciones, asociaciones o comunidades cuya existencia social no tiene como base la biología sino la afiliación. Así, según Eliot, Lan-celot Andrewes comunica la presencia abarcadora de la iglesia anglicana, "y representa el más fino espíritu inglés..., una obra maestra de la cultura eclesiástica". Junto con Hooker, Andrewes evoca una autoridad que trasciende el simple protestantismo. Ambos

los sermones de Andrewes estuvieran llenos con citas y alusiones. Se trata más bien de que Latimer, el predicador de Enrique VII y Eduardo VI, es sólo un protestante, mientras que la voz de Andrewes es la de un hombre que ha dado forma a una iglesia visible y puede hablar con la vieja autoridad y la nueva cultura."¹⁹

Si bien la referencia eliotiana a Hooker y Andrewes es figurada, tiene una apreciable fuerza de literalidad, así como al escribir "sólo protestante" establece el contraste con la "vieja autoridad y la nueva cultura". Aunque la iglesia anglicana no sigue una línea de filiación directa que se origine en la de Roma, sin embargo, representa mucho más que una herejía local, es mucho más que una huérfana del protestantismo. Y esto a causa de Andrewes y otros como él cuya autoridad en ascenso Eliot suscribe; ellos fueron capaces de unir la vieja autoridad patriarcal con una cultura protestante nacional, dando así origen a una institución nueva basada no en la descendencia genealógica sino en lo que, con una expresión quizás bárbara, puede denominarse afiliación horizontal. Según Eliot, el lenguaje de Andrewes expresa no sólo la distancia angustiante respecto de un padre original pero irrecuperable; sino, por el contrario, convierte ese mismo lenguaje en expresión de una corporación emergente, regida

"se colocaban como equivalentes de sus antagonistas europeos y [lograron] elevar su iglesia por sobre el nivel de la cultura herética local. Fueron padres de una iglesia nacional y fueron europeos. Compárese un sermón de Andrewes con el de algún maestro anterior, Latimer, por ejemplo. No se trata sólo de que Andrewes sabía griego o de que Latimer se dirigiera a un público menos ilustrado, o de que

¹⁸ La información la proporciona Lyndall Gordon, *Eliot's Early Years*, Oxford University Press, 1977.

¹⁹ T.S. Eliot, *Selected Essays* (1932), reimpresión: Londres, Faber and Faber, 1953, págs. 343-344.

por la afiliación, que impone respeto y atención a sus miembros.

Un cambio muy similar ocurre en la poesía de Eliot. Quienes hablan en *Prufrock* y *Gerontion*, así como los personajes de *La tierra baldía* expresan directamente el estado infeliz de la orfandad y la alienación. Los personajes de *Miércoles de ceniza* o *Cuatro cuartetos*, en cambio, usan la lengua común de los miembros de la iglesia anglicana. Para Eliot, la iglesia ocupa el lugar de la familia perdida, cuyo duelo realizara en la etapa anterior de su poesía. El desplazamiento se completa en *Tras dioses extraños*, donde un elenco de afirmaciones beligerantes se articula en un credo monárquico, clasicista y católico, indicando la afiliación realizada por Eliot fuera del marco de filiación (republicano, romántico, protestante) proporcionado por su nacimiento extranjero y norteamericano.

El pasaje de filiación a afiliación se encuentra en otros lugares de la cultura e incluye lo que Simmel denomina el proceso cultural moderno por el cual "la vida genera incesantemente sus propias formas" que, una vez producidas, "solicitan una validez que trasciende el momento y se emancipan del pulso de la vida misma. Por ello, la vida se opone siempre, de manera latente, a la forma".²⁰ Puede recordarse a

Yeats pasando del elogio de "la miel del engendramiento" a las Presencias que son "autoengendrados burladores de la empresa humana", tal como lo definió en *A Vision*, de acuerdo con un orden de afiliación que inventó para su obra y para él mismo. Y también recordar, como lo hace Ian Watt respecto de los contemporáneos de Conrad, a escritores como Lawrence, Joyce y Pound que postulan "la ruptura de los nexos de familia, hogar, clase, nación y creencia, como condición necesaria para alcanzar la libertad espiritual e intelectual"; estos escritores "nos invitan a compartir vastos sistemas trascendentes (afiliativos) de orden y valor que ellos mismos adoptaron o inventaron".²¹ En su mejor obra, Conrad exhibe la debilidad de tales sistemas privados (por ejemplo, en el mundo utópico creado por Charles y Amelia Gould en *Nostromo*); sin embargo, igual que sus contemporáneos, también Conrad (como Henry James y Eliot) adoptó la identidad de un *emigré*-que-se-convierte-en-caballero-inglés. En el otro extremo del espectro, está Lukacs cuando afirma que sólo la conciencia de clase, como modalidad insurreccional de la afiliación, está en condiciones de romper las antinomias y la atomización de la existencia reificada en el orden mundial capitalista moderno.

Estoy describiendo la transi-

²⁰ Georg Simmel, *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, trad. de K. Peter Etzkorn, Nueva York, Teachers College Press, 1968, pág. 12.

²¹ Ian Watt, *Conrad in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1979, pág. 193-4.

ción desde una fracasada posibilidad de filiación hacia algo así como un orden compensatorio que, sea un partido, una institución, una cultura, un conjunto de creencias o una visión del mundo, proporciona a hombres y mujeres una nueva forma de vínculo, que hasta ahora he denominado afiliación pero que creo puede pensarse como un nuevo sistema. Si consideramos este modo afiliativo de relación en intelectuales conservadores como Eliot o progresistas como Lukacs y, a su manera, Freud, se encontrará el objetivo explícito y consciente de implementar ese nuevo orden para recuperar vestigios de una autoridad comúnmente vinculada, en el pasado, con el orden de filiación. Esta es, en efecto, la tercera parte del esquema. La asociación psicoanalítica freudiana y el concepto, en Lukacs, de partido de vanguardia proporcionan algo que equivaldría a una restauración de la autoridad. La nueva jerarquía o la nueva comunidad es mayor que sus adherentes en tanto individuos, tal como el padre es mayor, por virtud de su preeminencia, que sus hijos. Las ideas, los valores y la visión totalizadora del mundo convalidados por el nuevo orden de afiliación son también portadores de autoridad, de lo que resulta algo muy semejante a un sistema cultural. Si la relación filial se apoyaba en lazos y formas de autoridad naturales (la obediencia, el temor, el amor, el respeto y el conflicto de instintos), la nueva relación afilia-

tiva cambia estos lazos según formas que parecen transpersonales (la conciencia sindical, el consenso, la colegialidad, el respeto profesional, la clase o la hegemonía de una cultura). La trama de filiación pertenece al dominio de la naturaleza y de la "vida", mientras que la afiliación se daría sólo en el espacio de la cultura y la sociedad.

Vale la pena decir, de paso, que lo que este notable grupo de artistas han vislumbrado en el pasaje entre filiación y afiliación puede ponerse en paralelo con observaciones similares hechas por algunos sociólogos y con desarrollos realizados en la estructura del conocimiento. La descripción que hace Tönnies del paso de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft* puede fácilmente conciliarse con el paso entre filiación y afiliación. Del mismo modo, creo que la dependencia creciente del académico moderno respecto de un conjunto pequeño de especialistas de su propio campo (así como la idea misma de campo), y la noción, común a muchas disciplinas, de que el sujeto humano tiene menos importancia que las reglas y teorías transhumanas, acompañan las transformaciones de los nexos de filiación natural en relaciones sistemáticas y afiliativas. La pérdida del sujeto es, de algún modo, la pérdida del impulso de procreación generacional que legitima las relaciones de filiación.

Este esquema tripartito que he tratado de describir puede considerarse como una instancia en el

pasaje de naturaleza a cultura, así como ejemplo del modo según el cual la afiliación puede transformarse en un sistema de pensamiento no menos ortodoxo y dominante que la cultura misma. De pronto, se me ocurre referirme ahora a los efectos de este esquema sobre los actuales estudios literarios. La estructura del saber sobre la literatura que proviene de la universidad y las instituciones está fuertemente marcada por el esquema tripartito esbozado. Esto sucedió de un modo que me impresiona en relación con lo que estimo debe ser el pensamiento crítico. Propondré algunos ejemplos concretos.

Desde Eliot, y después de Richards y Leavis, se implantó en la comunidad humanística la idea de que el deber de los críticos era consagrarse al estudio de los grandes monumentos de la literatura, porque debían transmitirlos a los jóvenes que, a su vez, se irían convirtiendo en miembros de este grupo letrado. Así, la experiencia universitaria consagra, más o menos oficialmente, un pacto entre el canon literario, una banda de instructores iniciados y un grupo de jóvenes afiliados. De manera legítima desde un punto de vista social, todo esto reproduce la disciplina filial que, supuestamente, el proceso educativo debería superar. Así ha sucedido históricamente en el espacio del claustro universitario, tanto en la tradición de Occidente como en la de Oriente. Pero me parece que estamos llegando a un

punto donde, por primera vez, las relaciones afiliativas compensatorias, surgidas en el proceso académico de las universidades occidentales, en verdad excluyen más de lo que incluyen. Quiero decir que, por primera en la historia moderna, todo el edificio del saber humanístico fundado en los clásicos de las letras europeas y en las disciplinas académicas inculcadas a través de la universidad con las formas que todos conocemos, representa sólo una parte de las relaciones humanas reales y de las interacciones que suceden en el mundo. Por cierto, Auerbach se contaba entre los últimos grandes que creían que la cultura europea podía ser captada de manera coherente y situada en un lugar central de la historia humana. Hay muchos motivos por los que la perspectiva de Auerbach hoy se vuelve insostenible y no es el menor de ellos el hecho de que regiones periféricas de Africa, Asia y América Latina son más reticentes en su aceptación y deferencia respecto de lo que se ha llamado el mundo Natopolitano. Nuevas culturas, nuevas sociedades, nuevas visiones de lo social, lo político y lo estético requieren la atención del humanista, con una insistencia difícil de ignorar.

Pero, por muchas razones, se la ignora. Cuando se enseñan "las humanidades" se enseñan textos clásicos, considerados como lo mejor de nuestra tradición, pensada como única. Más aún, se enseña que campos como los de

las humanidades y, dentro de él, la literatura, existen en un medio relativamente neutro desde un punto de vista político; que se deben apreciar y venerar sus obras porque definen los límites de lo que es aceptable, apropiado y legítimo. Dicho de otro modo, el orden de afiliación subrepticamente duplica la trama cerrada de una familia que asegura relaciones generacionales jerárquicas. La afiliación se convierte en forma literal de *re-presentación*, por la cual lo que es nuestro es bueno y merece, en consecuencia, incorporarse a los programas de enseñanza humanística; y lo que no es nuestro, en este sentido provincial, simplemente queda afuera. De esta representación surgen los sistemas, de Northrop Frye a Foucault, que reivindican para sí el poder de mostración del funcionamiento de las cosas, de una vez para siempre, total y predictiblemente. No hace falta decir que esta nueva estructura afiliativa y sus sistemas de pensamiento reproducen más o menos directamente el armazón de la autoridad familiar que se creyó dejar de lado cuando se dejó de lado la familia. La estructura curricular en la enseñanza de la literatura europea evidencia lo mismo: los grandes textos, los grandes maestros y las grandes teorías poseen una autoridad que induce a la más respetuosa atención no tanto en virtud de sus contenidos sino por su antigüedad o por su poder, porque vienen del tiempo o parecen estar fuera de él, porque han

sido tradicionalmente venerados como lo enseñan los sacerdotes, los sabios y los burócratas eficaces.

Parecerá extraño, pero en cuestiones tales como la cultura y el saber sienten, en ocasiones, una razonable simpatía por las actitudes conservadoras, ya que la práctica universitaria y académica que vengo describiendo poco tiene que ver con la conservación del pasado, con la lectura de las grandes obras o con la erudición sería aunque sea ultraconservadora. No tengo grandes problemas con estas actividades. Critico, en cambio, dos presupuestos. El primero concierne a la afirmación casi inconsciente de que el modelo humanístico eurocéntrico representa realmente la materia propia y natural del saber humanístico. Su autoridad se origina no sólo en el canon ortodoxo de obras literarias transmitidas durante generaciones, sino también en el modo en que esta continuidad reproduce la continuidad filial presente en la cadena de procreación biológica. Estamos frente a la sustitución de un orden por otro, proceso por el cual todo lo que no pertenece a este canon de las humanidades, que no es europeo o está fuera de la literatura, queda confinado al exterior de la estructura. Si reflexionamos por un momento sobre el hecho de que la mayor parte del mundo actual es no europea, que las transacciones, dentro de lo que el informe UNESCO/McBride llama orden informativo internacional, no son

literarias, y que las ciencias sociales y los *mass media* (para mencionar sólo dos modalidades de producción cultural ascendentes) dominan la difusión del conocimiento de manera inimaginable para el humanista tradicional, podremos hacernos una idea de cuán retrógradas son las humanidades eurocéntricas. El proceso de representación, a través del cual la filiación se reproduce en una estructura afiliativa proponiéndose como el conjunto de nuestras pertenencias (así como nosotros pertenecemos a una familia de lenguas y tradiciones), refuerza lo conocido a expensas de lo cognoscible.

En segundo lugar está el presupuesto de que las principales relaciones en el estudio de la literatura —que identifiqué como basadas en la representación— deben ocultar las huellas de otras relaciones internas a las estructuras literarias y fundadas en la adquisición y la apropiación. Esta es la gran enseñanza de *The Country and the City* de Raymond Williams. Su esclarecedor análisis de los poemas ingleses del siglo XVII sobre la casa de campo no se concentra en lo que éstos representan, sino en lo que *son* como resultado de relaciones sociales y políticas conflictivas. Las descripciones de la mansión rural, por ejemplo, en el fondo no sólo muestran lo que debe admirarse por razones de armonía, reposo y belleza; al lector moderno deberían también mostrarle lo que los poemas excluyen: el trabajo

que produjo las mansiones, los procesos sociales de los cuales son una culminación, las privaciones y el robo que en realidad significaron. Aunque no sale a decirlo, el libro de Williams es un importante intento de desplazar el *ethos* mismo del sistema, que ha reificado las relaciones sociales y las ha despojado de su densidad. Williams trata de poner en su lugar a la gran dialéctica de adquisición y representación, por la cual incluso el realismo, tal como se manifiesta en las novelas de Jane Austen, conquistó un estatuto duradero como resultado de conflictos de dinero y poder. Williams enseña de qué modo puede leerse de manera diferente y demuestra que todo poema o novela incluido en el canon supone hechos sociales, vidas humanas, clases en ascenso o en derrota, que no son incorporadas en el esquema de los procesos de representación y afiliación. A cada sistema crítico corresponden acontecimientos, configuraciones sociales heterogéneas y poco ortodoxas, seres humanos y textos que afectan la posibilidad de hegemonía metodológica del sistema.

Todo lo dicho es una extrapolación a partir del eco que se produce entre los términos "filiación" y "afiliación". En cierto sentido, traté de mostrar que, dentro de las teorías críticas y estéticas de la modernidad, la filiación da origen a la afiliación. Esta se convierte en representación de los procesos de filiación naturales, aunque adopte formas sociales y

culturales de matriz no biológica. Al crítico actual se le presentan dos alternativas. La primera es la complicidad orgánica con el esquema descripto: el crítico hace posible la transferencia de legitimidad de la filiación a la afiliación; es, literalmente, una comadrona que fomenta el respeto por las humanidades y por la cultura dominante a cuyo servicio éstas se colocan. Las relaciones se limitan al círculo estrecho de lo que parece natural, apropiado y válido para "nosotros", excluyendo, en consecuencia, lo no literario, no europeo y, sobre todo, la dimensión política de los textos y de la literatura. Surge así una teoría o sistema crítico que da la impresión de resolver todos los problemas, y que, como afirma John Fekete, "expresa el moderno desinterés respecto de la realidad, pero incorporándolo y asimilándolo progresivamente a las categorías de la racionalidad social y la cultura dominante. Este sistema tiene un atractivo doble y el impulso expansivo de la teoría, correspondiente a un modo de producción también en expansión, le otorga la autoridad de una ideología mayor".²²

La segunda alternativa es que el crítico reconozca la diferencia entre filiación por instinto y afiliación social, mostrando de qué modo la afiliación a menudo

reproduce una filiación o convierte a ésta en su propia forma. Desde esta perspectiva, gran parte del mundo social y político se vuelve objeto de un análisis crítico y secular, tal como, en *Mimesis*, Auerbach no sólo admira la Europa que ha perdido sino que puede observarla con nuevos ojos, en tanto empresa heterogénea de carácter histórico y social. Esta conciencia crítica secular está en condiciones de analizar las formas de escritura que se relacionan con la literatura pero que no son consideradas junto con la literatura a causa de la captura ideológica del texto literario dentro del currículum humanístico. En este libro, mi análisis se detiene con algún detalle sobre estos temas, considerando especialmente el modo en que los sistemas críticos —incluso los más sofisticados— pueden sucumbir a la relación representativa y reproductiva entre la cultura dominante y el espacio donde ésta rige.

¿Qué significa tener conciencia crítica si, como he tratado de demostrarlo, la situación del intelectual es una situación en el mundo y quizás por ello mismo, la identidad social del intelectual debería implicar algo más que el fortalecimiento de aquellos aspectos de la cultura que superen la mera afirmación y adopción ortodoxas?

A lo largo de este libro traté de responder a esa pregunta. Creo que la conciencia crítica contem-

²² John Fekete, *The Critical Twilight: Explorations in the Ideology of Anglo-American Literary Theory from Eliot to McLuhan*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977, págs. 193-4.

poránea se ubica entre las tentaciones ofrecidas por dos formidables poderes. Uno es el de la cultura con la cual los críticos se vinculan por filiación (nacimiento, nacionalidad, profesión); el otro es el método o sistema adquirido por afiliación (a través de las convicciones sociales y políticas, las circunstancias económicas e históricas, el esfuerzo voluntario y la elección consciente). Ambos poderes ejercen presiones formadoras sobre la situación actual: mi interés por figuras del siglo XVIII como Vico o Swift, por ejemplo, se basa en el saber que ellos poseían acerca de las exigencias culturales y sistémicas que les planteaba su época, y en su resistencia frente a esas presiones aunque, por cierto, siguieran siendo escritores materialmente conectados con su época.

Tal como hoy se la practica, la crítica es un objeto académico, alejado de las preguntas que un lector común se plantea. Hasta un cierto punto, es como debe ser. Pero alcanzamos un grado de especialización y profesionalización, basado en los dogmas culturales, el etnocentrismo, el nacionalismo y un quietismo cuasi religioso, que transportan al crítico académico hacia un mundo totalmente otro, donde no hay contacto con los hechos y la sociedad que, en realidad, fueron producto de la historia moderna, sus intelectuales y sus críticos. La crítica contemporánea es una institución destinada a la confirma-

ción de los valores de la cultura dominante europea y al despliegue ilimitado de interpretaciones que, de antemano, se definen como lecturas deceptivas. De ello resulta la irrelevancia crítica, salvo como ornamento del poder en la sociedad industrial moderna: la hegemonía del militarismo y la nueva guerra fría, la despolitización de los ciudadanos, la asimilación de la clase intelectual a la que pertenecen los críticos. Esta situación de la crítica moderna (que incluye a la crítica de "izquierda") es paralela al ascenso del reaganismo. El rol de la izquierda, ni organizada ni reprimida, es importante en la consecución de tales resultados.

No quiero decir que la fuga hacia los métodos y los sistemas llevada a cabo por críticos deseosos de librarse de la ideología del humanismo es negativa por completo. Lejos de ello. Sin embargo, los peligros son muchos. En la medida en que el sistema y el método sean soberanos y en que sus practicantes pierdan contacto con la resistencia y la heterogeneidad de la sociedad civil, corren el riesgo de convertirse en discursos sordos, que consideran todo como prueba de su eficacia metodológica e ignoran las circunstancias a partir de las cuales surgen las teorías, los sistemas y los métodos.

La crítica está siempre situada: es escéptica, secular, reflexivamente abierta a sus propias insuficiencias; no está libre de una relación con valores. Por el contrario, el camino inevitable de la

CREENCIAS

ATA GACT2

conciencia crítica incluye la percepción de los valores políticos, sociales y humanos presentes en la producción, lectura y transmisión de los textos. Ubicarse entre la cultura y el sistema supone estar *cerca de* la realidad concreta que es objeto de juicios políticos, morales y sociales, que sería necesario exponer y desmistificar. Si es cierto, como lo asegura Stanley Fish, que todo acto interpretativo es posible y adquiere su fuerza a partir de una comunidad interpretativa, deberíamos avanzar en el señalamiento de la configuración social e histórica y de los intereses políticos que están en la base de la existencia misma de las comunidades interpretativas.²³ Esta tarea es más importante aun, cuando estas comunidades emplean jergas que funcionan como camuflajes.

Todo lo dicho sobre la crítica y la conciencia crítica debería reflejarse no sólo en los temas de estos ensayos sino en su forma misma. Porque, si es verdad que la crítica secular considera situaciones locales y seculares oponiéndose a la producción de sistemas herméticos inabordables, entonces su forma sería la del ensayo: relativamente breve, inquisitiva, radicalmente escéptica.

[...]

²³ El análisis de la función de las comunidades interpretativas está en Stanley Fish, *Is there a Text in this Class?*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

Una palabra me parece particularmente adecuada para usar junto con crítica: *oposicional*. Si la crítica no es reductible ni a una doctrina ni a una posición política sobre un tópico en particular, si debe estar en el mundo y, al mismo tiempo, ser autoconsciente, entonces su identidad reside en las diferencias respecto de otras actividades culturales y de otros sistemas de pensamiento o de método. En su sospecha respecto de las nociones totalizantes, en su insatisfacción frente a los objetos reificados, en su impaciencia frente a los intereses corporativos, los feudos y las ortodoxias, la crítica es más ella misma (y, si se admite la paradoja: menos ella misma) en el punto en que comienza a girar para convertirse en un dogma organizado. Junto con el adjetivo *oposicional*, anotaría *irónica*, en la medida en que la crítica debe pensarse como constitutivamente opuesta a toda forma de tiranía, dominación y abuso; su meta es el conocimiento no coercitivo producido a partir de un interés por la libertad humana. Si acordamos con Raymond Williams sobre el hecho de que "no importa cuán dominante sea un sistema social, el significado mismo de su dominación incluye un límite y opciones sobre las actividades que engloba, de modo tal que, por definición, no puede agotar toda la experiencia humana, la que, en consecuencia, abre un espacio potencial para los actos y las intenciones alternativas, aún no articuladas como

SEPARATA

PUNTO DE VISTA

proyectos o instituciones sociales",²⁴ entonces la crítica pertenece a ese espacio potencial que, dentro de la sociedad civil, se orienta hacia actos e intenciones alternativas cuya afirmación forma parte de nuestras obligaciones humanas e intelectuales básicas.

Existe el peligro de que la fascinación por lo que presenta dificultades —la crítica es una de las formas de la dificultad— liquide toda posibilidad de goce. Pero tenemos buenas razones para suponer que el crítico, harto de la gerencia

académica y la guerra cotidiana, sea, como el narrador de Yeats, capaz de encontrar el resorte que libere sus energías creativas. En términos generales, el crítico puede fantasear esta esperanza, sin expresarla por completo. Puede reconocer la ironía que implica afirmar que la crítica es un arte cuando al mismo tiempo se olvida de que cualquier discurso que se convierta en un fetiche cultural o una mercancía, deja por ello mismo de ser interesante. En el fondo, esta es una actitud crítica, del mismo modo que hacer crítica y ubicarse en una posición crítica son aspectos inescindibles de la vida intelectual.

²⁴ Raymond Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Londres, New Left Books, 1979, pág. 252.

Luis Alberto Quevedo

CREENCIAS



Y

POLITICA

Cualquiera que se proponga una reflexión sobre la política más allá del juego de las instituciones, tropezará con un problema insoslayable: el de la relación que tiene el hombre común con la política. Claro está, no son pocas las respuestas que se han dado a este tema desde su nacimiento en la modernidad. El vasto campo de reflexión sobre la ideología da testimonio de un gran número de "soluciones" a la cuestión. La tematización del "sentido común" o de los saberes populares, el folklore nacional y la cultura política han abonado también este terreno. Más recientemente, el tema de la formación de identidades políticas, el papel de los mitos y el análisis del discurso engrosaron y complejizaron el abanico de respuestas.

En este complejo campo, el análisis de las creencias también parece pertinente para reflexionar sobre aquella pregunta elemental: ¿cómo se relaciona el ciudadano medio con la política? ¿con qué ideas (o sistema de ideas) el hombre común lee, piensa, se apasiona, opina, se desinteresa, o actúa en política? ¿cómo se forman, persisten o mueren estas ideas?

Desde que es posible hablar de un espacio público, desde que la cuestión democrática se impuso en Occidente como horizonte de la política, o —en el sentido de Habermas— desde que existe opinión pública, el interrogante sobre el sentido común de la política quedó planteado. Ha importado e importa tanto al estadista y al militante como a los pensadores de lo social. Desde luego, en las formas de preguntarse y de concebir la participación del hombre común en la cosa pública quedaron formuladas las muchas concepciones de pensar la ciudadanía política. Ya en el siglo XX, el problema volvió a plantearse en derredor de los nuevos modos de hacer política, de la ampliación del espacio público y del fenómeno inédito de la mediatización. Los pensadores de la Escuela de Frankfurt daban testimonio del fracaso de la razón en el espacio público. El proyecto iluminista de liberar al mundo de la magia y de disolver los mitos parecía derrumbarse ante la patética imagen del totalitarismo. ¿Qué fuerza incontrolable había desatado la modernidad en materia política? ¿Qué nueva legitimidad podía controlar la voluntad de las mayorías? Todos los interrogantes parecen apuntar a un mismo terreno: ¿cómo hacer previsible, razonable, controlable, manejable, la irreducible voluntad del hombre común? No en vano la sociología nace como ciencia del orden; se hacía necesario conocer los modos en que opera la ideología, el sentido común o las creencias, ya sea para planificar el control social o para potenciar su fuerza revolucionaria. En esta empresa, una ilusión quedó fijada: la ilusión de poder conocer cómo imagina la política el hombre común.

Este hombre común, llamado a veces a participar y otras a desentenderse de la política, parece haber reservado para sí dos características irreductibles: por un lado, la de relacionarse de un modo inestable y bastante lábil con la política, y por otro, la de tener puntos de resistencia que desafían las razones de los sistemas. En una palabra, el así llamado "ciudadano medio", el que es interpelado y constituido por una red compleja de sentido, carga también con la sospecha de ser imprevisible. Entra y sale de la arena política con ideas caprichosas y con una inconstancia que exaspera a los sistemas.

La reflexión que hoy traemos no tiene otro objetivo que hurgar en uno de los modos en que este ser desconfiable, el hombre común, se relaciona con la política. Este modo, ni exclusivo ni excluyente, es el referido al universo de sus creencias.

2. Mi padre está convencido desde hace muchos años de que la política mundial la resuelven cuatro señores que se reúnen en un sótano en Nueva York. Pese a su visión conspirativa y determinista de la historia, dedicó gran parte de

su vida a la política bajo la ilusión de que, aun así, algo debemos hacer. La convivencia de estas dos ideas, en apariencia opuestas, me llamó siempre la atención. Mi padre sostenía que toda acción era inútil, pues el destino de nuestros países estaba ya fijado, al tiempo que hacía política bajo la esperanza de modificar ese rumbo. Ambas ideas, en realidad nada originales y bastante extendidas, convivían pacíficamente en el discurso de mi padre, conciliando de un modo misterioso escepticismo y voluntad.

Lo llamativo, sin duda, no reside en la posibilidad de anudar estas dos ideas sino el tipo de solidaridad que existe entre ellas. Es decir, la sorpresa proviene de la especie de pensamiento que ellas representan y de la relación de necesidad —y no de guerra— que se establece en su interior. Es el modo en que están vinculadas lo que nos da la pista de su originalidad: primero se enuncia un "saber" y luego se le contrapone un "sin embargo".

La segunda parte de la fórmula enunciada por mi padre (la voluntad política de transformar o incidir sobre la realidad) deriva de la moderna institución imaginaria de que la cosa pública compete a todos. Es el hecho de estar asociada a la primera parte lo que le quita transparencia al enunciado. Esta primera parte sostiene una íntima convicción imposible de demostrar: que cuatro personas, en oscuro anonimato, resuelven el destino de gran parte de la humanidad. Claro está, la originalidad de mi padre es tan sólo aritmética y geográfica: cuatro individuos en un sótano en Nueva York. La idea de que toda la política es manejada por logias, sectas o pequeños grupos de poder está más o menos generalizada desde hace siglos. La sinarquía internacional, los judíos, la masonería, la CIA o la KGB entre otros, han sido y son incorporados en las creencias más diversas que, en otras tantas fórmulas, "explican" la política mundial.

Esta especie de pensamiento, este tipo de convicción que tiene algo de indemostrable y algo de rotundo, que no necesita la aceptación plena del que escucha pero que se pretende verosímil, que no es contrastable con la realidad pero que es sostenida como punto de partida válido de un razonamiento, es a lo que aquí llamaré creencia.

3. En un artículo ya célebre, Octave Mannoni (1973) ha acuñado una fórmula que resume el modo de obrar de las creencias; esa fórmula dice: "Ya lo sé, pero aun así..." Toda creencia, sostiene el autor, puede ser pensada como una renegación. Si bien este concepto en Freud (*Verleugnung*) tiene un sentido preciso referido al repudio de la castración de la madre, Mannoni considera posible practicar una especie de desplazamiento y utilizar el mecanismo de la renegación para estudiar otras creencias.

Entre los muchos ejemplos que se manejan en el artículo, citaremos la extendida creencia en Papá Noel. Esta ilusión la sostenemos cuando niños y, una vez que somos "iniciados" en su verdad, nos ocupamos de transmitir a las generaciones posteriores la mistificación de este personaje. Mientras haya niños que creen en Papá Noel, nosotros, los adultos, seguiremos "jugando" a creer en él. "Los iniciados participarán a su vez en la mistificación", señala Mannoni, "y puede decirse que los niños son el sostén de la creencia de los adultos." Así pensadas las cosas, parece desdibujarse el sujeto de la mistificación, y Papá Noel circula como creencia sin fijarse en edades o personas. El que mistifica debe creer y el que cree debe sostener la ilusión del que mistifica, tal parece ser la regla.

Lo que tal vez no nos hemos preguntado suficientemente, tanto en el caso de Papá Noel como en el de los Reyes Magos u otras creencias similares, es cuánto perderían los adultos si ya no existieran niños creyentes. Este interrogante nos introduce en el tema del papel que juega el otro en el sostén de nuestras creencias y en el tipo de complicidad que éstas requieren. El niño parece cumplir un rol nada despreciable en este hacerse cargo de nuestras creencias; en

esto reside el "aun así" que es renegación de nuestro saber de iniciados.

Hemos dicho que la creencia no demanda ni rigurosa adhesión ni el reconocimiento de estar en la pista de una verdad. En algún punto se sabe solitaria, vulnerable y débil. Sin embargo, su enunciado abre un universo de sentido que pretende tener-por-cierto algo indemostrable. La creencia no anuncia una verdad en el sentido de la ciencia o de la lógica, más bien las desafía y elige otro terreno donde desplegar sus virtudes. Aun así, establece un tipo especial de relación con la verdad: sabiéndose un enunciado arbitrario necesita ser aceptado como verosímil. El tipo de saber que propone no exige una corroboración externa a su propia convicción. En rigor, sólo se diferencia del delirio en que este tener-por-cierto algo indemostrable entra positivamente en el universo del otro. En la creencia, el hecho de enunciar una arbitrariedad y sostenerla tan sólo con la convicción personal produce efectos poderosos: seduce, mueve montañas, hace posible lo imposible. De allí que esperar cada año a Papá Noel o a los Reyes Magos, siempre que sea "en familia", no tiene como consecuencia la internación hospitalaria.

4. El primero de julio de 1974 falleció el presidente Juan Domingo Perón. En aquel entonces, este contundente dato de la realidad fue acompañado de múltiples creencias. Hay una entre ellas que atrajo siempre mi atención y que quisiera referir ahora. Se trata de las condiciones en que se produjo su muerte.

En aquel momento se habló mucho del "entorno" que rodeaba a Perón y creo no exagerar si sostengo que, tanto en filas peronistas como antiperonistas, la idea generalizada era la de que se trataba de un entorno negativo. Se decía que a Perón lo obligaban a trabajar más de la cuenta, que le imponían viajes inútiles, que le hacían firmar decretos en sus momentos de poca lucidez, etcétera. Y no fueron pocas las condenas a su entorno o las atribuciones de responsabilidad en la desaparición del viejo líder.

La existencia de este tipo de relatos en derredor de la muerte de las grandes figuras ciertamente no es original. La desaparición de quienes ocupan puestos claves en la política suele ser un lugar privilegiado donde se tejen historias y se formulan las más diversas creencias. En el caso de Perón —como de cualquier figura histórica de esta magnitud— descreer de su muerte "natural" supone un componente de renegación de la muerte. Si fue "empujado" a morir, se está diciendo, de algún modo, que una persona como él no hubiera muerto tan fácilmente. Ahora bien, más allá de este mecanismo de la renegación, lo que quiero subrayar aquí es cómo puede construirse un razonamiento político en una zona inaugurada exclusivamente por la creencia. Veamos esto en detalle.

La especulación sobre el momento de la muerte supone concebir un tiempo (inexistente) que va desde que fue "obligado" a morir hasta el momento "natural" de su muerte. Y sobre lo que se especula es sobre ese tiempo que no transcurrió: ¿qué hubiera sucedido si Perón vivía un año más? ¿quién o quiénes se han beneficiado con su muerte? ¿qué intereses en juego necesitaban precipitar su desaparición? ¿por qué el "entorno" no cuidó más su salud, que era la salud del país?, etcétera. Esta especulación, que parte de un supuesto indemostrable (que Perón "hubiera podido vivir más tiempo") es fuente de múltiples razonamientos políticos que sirven tanto para interpretar el presente como para reubicarse en el futuro. En política, establecer un compromiso con algo indemostrable, esto es, construir una posición desde la arbitrariedad de una creencia, es tan poderoso como la contundencia de la muerte.

Lo que nos permite este ejemplo es ajustar la pregunta por el tipo de saber que supone una creencia. Ya hemos dicho que éste no tiene pretensiones de objetividad ni aspi-

ra a ubicarse en el mismo plano de la ciencia. En realidad, sólo podemos hablar positivamente de las creencias cuando dejamos de medir su eficacia en relación al tipo de saber que establece el conocimiento científico.

Esta última afirmación nos obliga a detenernos un instante en el campo de la filosofía.

5. Un recorrido de la creencia en el terreno de la filosofía debería comenzar por la distinción que establecieron los griegos entre *doxa* y *episteme*. Traducidos como "opinión" y "ciencia", respectivamente, estos dos conceptos —y sus posiciones relativas— marcaron gran parte del pensamiento filosófico sobre la cuestión. Del lado de la ciencia quedará el reino de la verdad, apoyado sobre un modelo matemático capaz de formular relaciones necesarias e inmutables. Por su parte, el mundo de la opinión será el reducto de lo contingente, lo variable y lo condicionado.

Si bien los griegos establecieron distinciones en el interior mismo de la *doxa*, el problema quedó siempre planteado en términos de jerarquía de conocimiento. Por ello, tal vez lo más importante no sea resaltar las diferencias entre los dos conceptos, sino poner en evidencia el tipo de vínculo que los ha unido. Podemos decir que el estatuto de la opinión estuvo signado por el lugar relativo que ocupaba en un terreno dominado por la ciencia.

Esta aproximación a la creencia a través de la opinión nos devuelve la imagen de un género menor en la escala del saber. Sin embargo, la historia filosófica de la creencia no se agota en la determinación que le otorgó el pensamiento griego. Podemos afirmar que fue sustancialmente modificada cuando, varios siglos más tarde, se asoció a la idea de fe. De este movimiento son responsables tanto la filosofía medieval como la crítica kantiana.

Kant modificará aquel vínculo entre conocer y creer disociando enérgicamente las condiciones puramente subjetivas del tener-por-cierto (creencia) de las condiciones objetivas del saber regido por la experiencia. Este discernimiento crítico ubica en diferentes planos creer y conocer. Así, al despojar a la creencia de su posición relativa a la ciencia, se libera un espacio que permite pensar un uso positivo del concepto.

A diferencia de la *doxa*, que se vinculaba negativamente con el saber, la creencia-fe encontró una determinación propia a condición de ingresar en un sistema de valores de carácter trascendental. De este modo, creer supone un alto grado de convicción subjetiva que no aspira a una corroboración externa y que, además, puede prescindir de la escucha del otro. La verdad de Dios está en mi fe y en mi compromiso con él. El creer adquiere un valor íntimo.

La referencia a la historia filosófica de un concepto nos sirve —en este artículo— tan sólo para descartar algunos sentidos posibles del término creencia. Aquí no nos ocupamos ni de las creencias consideradas como un estado primitivo del saber, ni de aquellas que suponen una adhesión a valores trascendentales. Nos interesan las creencias que salen al mundo con su media verdad como todo patrimonio. Las que no esperan el momento seguro de la corroboración científica pero tampoco permanecen recluidas en ese espacio íntimo de la fe. Este tipo de creencias, con algo de enigmático y un cuarto de impenetrables, suelen modalizar la relación que tienen los sujetos con la política. Pueden ser fuente de acción y participación, como así también lugares privilegiados desde donde establecer una distancia con la política.

La arbitrariedad de enunciar algo indemostrable, de poder ubicarse por fuera de la Razón, permite al hombre común mantenerse en la relación de ambigüedad a que nos referíamos más arriba. Este posicionamiento oblicuo e inconstante provocó siempre un malestar mayor al sistema político que al hombre que lo sostenía. Tal vez sea éste uno de los modos en que el hombre de la calle se venga de los sistemas...

6. Podemos sostener, con lo dicho hasta aquí, que la creencia tiene una vinculación positiva con la realidad. No es que la gente cree porque aún no razona; las creencias de que nos ocupamos aquí no representan un estado larvario del saber, sino un modo positivo de vincularnos con el mundo. Obviamente no es el único. En el caso de la política debemos también considerar los sistemas de identidades, las ideologías, las tradiciones y hasta la razón.

No se nos escapa que adoptar este punto de vista en un mundo regido por la ciencia y la técnica no es una posición cómoda. Porque tal vez no haya creencia más poderosa en los últimos tres siglos que la creencia en el poder de la ciencia. Este ideal del saber objetivo despojado de toda subjetividad se instaló en nuestra cultura con tanta fuerza que casi no podemos pensar ni respirar fuera de él. El poder y la arrogancia de la ciencia han arrinconado a la filosofía y al sentido común. Ya Max Weber temía que ésta perdiera su creatividad en nombre de la pura administración racional.

Muchos teóricos de las ciencias sociales que han pensado y piensan el tema de las creencias sucumben ante la fascinación que produce el pensamiento objetivo. El mismo Antonio Gramsci, conocedor y estudioso del folklore y la tradición de su país, no escapó a la seducción racionalista de convertir el sentido común en un pensamiento coherente y sistemático. Sigmund Freud, que en algún sentido pone en jaque todo el pensamiento contemporáneo, cuando aborda el tema de las creencias en *El porvenir de una ilusión*, acaba por pedir un voto de confianza para la ciencia a fin de dar sentido y equilibrio a nuestra vida.

Pese a todo, los hombres seguimos creyendo. Arrojos al sinsentido de la vida y de la política, nos debatimos desde el seno de nuestras creencias para explicar lo inexplicable, para capturar lo que siempre se escapa, para albergar el *plus* que desborda a toda racionalidad. Bien "sabemos" que todos los políticos prometen cosas que no cumplen, pero igual votamos al que nos parece más "confiable". Ya no nos engañan los discursos y las explicaciones de los hombres públicos, pero seguimos prestando nuestros oídos para poder seguir creyendo junto a ellos. Más de una vez me descubro diciendo: yo no creo en tal partido, pero aun así lo voy a votar...

Creer es también no estar seguro, es dudar. Siempre creemos en algo "increíble", y por lo tanto nos sabemos débiles. De allí que nuestras propias creencias suelen sorprendernos. Quienes creen siempre son los otros: "la gente cree...", "se cree...", "ellos creen...", solemos decir. Y esto vale tanto para el hombre común como para el que hace política. Aunque la gente crea que el político sabe, el político sabe que también cree. Nadie escapa a este mecanismo inescrutable.

En esta tensión entre la racionalidad de los sistemas y las creencias del hombre de la calle se desarrolla gran parte de la política. Las creencias instalan una cierta interrupción en las razones de la política, pero no las destruyen. Si tuviera que fijar un punto central en esta compleja relación entre creencias y política, diría que la creencia actúa como un límite a la racionalidad política, un obstáculo a cualquier pretensión sistémica, un punto de fuga de las redes de la razón.

Al menos, eso creo yo.

revista de crítica literaria latinoamericana

Dirección: Antonio Cornejo Polar
Av. Benavides 3074, Urbanización La Castellana, Tel.
456353 - Lima - 18 Perú.

Bibliografía

- Certeau, Michel de (1985), "Le croyable", en H. Parret & H.G. Rprecht (eds.), *Exigences et perspectives de la sémiotique*, John Benjamins, t. 2
- Desanti, Jean-Toussaint (1982), *Un destin philosophique, ou les plèges de la croyance*, Grasset, Le Livre de Poche.
- Encyclopaedia Universalis* (1973), *Croyance*, París, t.2
- Freud, Sigmund (1927), *El porvenir de una ilusión*. (1927), *Fetichismo*. (1930), *El malestar de la cultura*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Greimas, A.J. (1983), *Du sens II*, París, Seuil.
- Habermas, Jürgen (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili.
- Kant, Emanuel, prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787), trad., México, Editorial Porrúa, 1972.
- Canon de la razón pura*, Tercera sección: "De la opinión, de la ciencia y de la fe".
- Mannoni, Octave (1973), *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Nouvelle Revue de Psychanalyse*, No. 18, "La croyance", otoño 1978.
- Sauret, Marie-Jean (1982), *Croire? Approche psychanalytique de la croyance*, Toulouse, Privat.
- Veyne, Paul (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, Seuil.
- Habermas, Jürgen (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili.



NUEVA SOCIEDAD

SEPTIEMBRE/OCTUBRE 1987

Nº 91

Director: Alberto Koschietzke

Jefe de Redacción: Daniel González V.

COYUNTURA: Ricardo A. Fiallos: El Salvador: perspectivas del conflicto armado; Andrés Serbin: El Caribe: la herencia de Barrow; Rita Giacalone de Romero: Antillas Neerlandesas: en búsqueda de un nuevo perfil.

ANÁLISIS: Fernando Claudín: La perestroika, Gorbachov y las reformas en la URSS; Francisco R. Dávila: De la crisis a la crisis. La política económica mexicana. 1982-1988; Carlos J. Moneta: Japón-América Latina. Reestructuración y mercados; Ignacio Basombrío: Grupo Andino: una nueva oportunidad; Mariana Schkolnik: Crisis y regresión: la situación de los pobres en Chile.

FORO LATINOAMERICANO: Ideología-democracia-partidos (I).

POSICIONES: Internacional Socialista: Desarme-desarrollo-paz; Comisión Sudamericana para la Paz, la Seguridad Regional y la Democracia: América del Sur: Zona de Paz.

TEMA CENTRAL: DESAFÍOS AL SOCIALISMO: Franz J. Hinkelammert: Utopía y proyecto político. La cultura de la posmodernidad; Fernando Mirre: Continuidad y ruptura en el discurso político; Enzo Faletto: Propuestas para el cambio. Movimientos sociales en la democracia; Marvin Ortega: Revolución y pluralismo. Experiencias en la revolución sandinista; Carlos M. Vilas: ¿Socialismo en Nicaragua?

SUSCRIPCIONES (incluido flete aéreo)

	ANUAL (6 núms.)	BIENAL (12 núms.)
América Latina	US\$ 20	US\$ 35
Resto del Mundo	US\$ 30	US\$ 50
Venezuela	Bs. 150	Bs. 150

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD. Dirección: Apartado 61.712-Chacao-Caracas 1060-A - Venezuela. Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones.

LO POLITICO

Propongo un gesto de arcaísmo iluminista: señalar cuáles podrían ser los elementos aptos para definir la lógica peculiar de un *discurso político*. O sea, cuáles son las categorías que determinan su especificidad frente a otras funciones discursivas (como la gnoseológica, la estética, la moral en sentido estricto, etcétera).

Con la noción de "función discursiva" entiendo el armado o estructuración de un tipo de realidad mediante una forma unificante y dadora de sentido a los datos que lo componen. Con evidente inspiración kantiana, encuentro que la idea de *lo político* menta una "síntesis *a priori*" específica de un sujeto que llamo el *yo politizo* (y que es obviamente plural: el "nosotros" de la comunidad lingüística). Esta función es la condición de posibilidad de esa construcción de la voluntad práctica que es la convivencia política, porque lo es del discurso que la construye como objeto.

El primer presupuesto de este planteo es que lo puesto en juego —tanto en la producción como en la recepción de un enunciado político— no es principalmente el acceso cognoscitivo a un género especial de fenómenos, de los que se trataría de dar cuenta con la mayor objetividad posible. No porque no esté presente un componente en mayor o menor medida descriptivo, sino porque la función que éste desempeña está —digamos— subordinada a la específicamente política. Esta consiste en la enunciación de normas, cuyo respeto permitiría una convivencia, a su vez determinada por los valores asumidos como premisas de todo el discurso. Lo determinante de la politicidad de un discurso es, precisamente, esta *decisión axiológica*, que representa el fundamento último, más allá del cual una visión del mundo no puede ir en busca de legitimidad. La decisión —que concretiza el valor— es el momento autoconstitutivo de lo práctico en cuanto tal, en su distinción frente al encadenamiento causal infinito, propio del conocer.

El segundo presupuesto es que la especificidad del discurso político, además de reposar en la eximición de examen tomado según criterios cognoscitivos, reside también en un contenido axiológico determinado: la libertad del hombre. Donde el destinatario no es considerado libre, no hay enunciación política.

2. Este planteo lleva consigo una recepción contemporánea de la modernidad clásica. El aporte esencial de la producción teórica que compone el arco Hobbes-Kant consiste en su capacidad de responder a la duda fundante de todo pensamiento de lo político (*¿por qué obedecemos?*), haciendo descender de una axiología precisa una propuesta de ordenamiento de la vida social bajo esa peculiar relación de dominio personal que es la soberanía.

Cierto es que el momento descriptivo incide fuertemente en los textos clásicos; pero su función retórica es la de



MODERNO

acompañar —como garantía de universalidad/neutralidad— al momento intrínsecamente ético-proyectual. El punto de partida argumentativo de los modernos es esa aparente descripción neutra de conductas, resultante del análisis de un dato presuntamente objetivo: la "naturaleza humana", de la cual las prescripciones propuestas se derivarían de un modo lógico y, por así decir, desideologizado. En el corpus de los siglos XVII y XVIII, este aspecto (que suele configurarse como narración de los primeros tiempos de la historia humana, casi invariablemente ejemplificados con la Biblia y la literatura greco-latina) se ve felizmente balanceado por la conciencia del carácter ficcional del texto en cuestión. Digo "felizmente", porque es sólo a través del afianzamiento de la personalidad esencialmente ficcional del discurso político, que se puede rechazar (o intentar hacerlo) la impugnación proveniente desde posiciones tanto historicistas como empírico-positivistas.

¿Cuál es el nervio de estas objeciones? Ante todo, que el recurso a nociones como las de hombre en "estado de naturaleza" y, principalmente, de "pacto social" no encuentran asidero en la realidad. Pero además, que estas abstracciones están viciadas por un defecto congénito. No sólo los datos históricos y antropológicos no las justifican, sino que tampoco son necesarias, pues el estadio evolutivo que debe suponerse en los contrayentes del pacto, para que perciban las ventajas que derivarían de él, lo vuelve superfluo. El nivel de conciencia y sociabilidad requerido para que los hombres puedan pactar, torna inútil semejante contrato. Un esquema realista, en cambio, debería tomar la sociabilidad como condición innata y estudiar el desarrollo histórico para comprender la compleja génesis de regímenes políticos, formaciones económico-sociales y credos varios, sin que ninguno de estos fenómenos se muestre parido por un acto consciente de voluntades individuales. El conocimiento del proceso objetivo permitiría deducir no sólo las ideologías, sino también los eventuales estadios futuros hacia los que tienden los sistemas.

En este esbozo de apología (o de recepción interesada) de la modernidad clásica, puedo prescindir de recordar los rasgos literarios y simbólicos en general que justificarían estas objeciones. Me interesa, en cambio, destacar que el único modo de superarlas es —creo— considerar esos proyectos como relatos ficticios, en línea de consanguinidad con esa otra visualización política de lo real que es la narración utópica. Y en cuanto tales, modelos para un debate contemporáneo.

Ficciones o relatos; esto es, función discursiva autorizada a despreocuparse de la evaluación gnoseológica. El recurso a la historia o a la antropología (a modo de *ilustración*) está finalizado a justificar el modelo de sociedad que se propugna, en el contexto de un relato que es esencialmente práctico. El grado de adherencia con la realidad que, desde el punto de vista del conocimiento, puedan guardar los hechos descriptos es tan sólo el de una aceptable verosimilitud, pues lo que importa es el rol retórico que cumplen estas consideraciones, por ejemplo, sobre una hipotética condición humana "natural" o previa a la institución "pactada" de un soberano.

Este rol retórico está condicionado por el tipo de legitimación que se pretende dar de la espada pública, en vista de los valores que ella está destinada a realizar. La descripción histórica y el análisis sociológico dependen, entonces, de los valores iniciales, y los rasgos de la condición primitiva y de la evolución posterior de la humanidad (un sujeto ciertamente discutible) variarán según el modelo de Estado que se busque legitimar. La premisa axiológica determina el armado de un texto que se despliega sistemáticamente como enunciación de un paradigma político. El impulso práctico recorre todo el discurso, condicionando la finalidad argumentativa del componente cognoscitivo: la pintura de la situación originaria, prepolítica, debe ser tal que justifique el pasaje a la condición política o civil deseada. Y que ello acontezca mediante un "pacto" equivale a elevar la idea

de *consentimiento* a único título de legitimidad de la soberanía y a consiguiente criterio evaluativo de todo poder constituido.

El eje argumentativo a lo largo del cual la modernidad desarrolla este planteo es el siguiente: siendo libres e iguales por naturaleza (ficción por excelencia que marca la autonomía de lo práctico respecto de lo teórico), los hombres *deciden* someterse a un sistema de obligaciones recíprocas e instauran (mediante un gesto de la voluntad que es constitutivo de su personalidad moral) reglas de comportamiento e instituciones que regulan las conductas sociales y castigan a quienes violan ese acuerdo básico. De este modo, el aparentemente paradójico acto de obligarse para seguir siendo libres, sirve para prevenir que la conflictividad ineliminable de toda asociación humana no degenera en la violación de la libertad y en la destrucción de la asociación misma.

Digo "ineliminable" presuponiendo una teoría de las pasiones que, tal vez, no sea el caso discutir aquí. Más bien acentúo la dimensión paradigmática (también ésta es una "lección de los clásicos"): contra la neutralización abstracta, lo político lleva inherente el conflicto, el enfrentamiento no categorizable en términos técnico-instrumentales. Pero a su vez la democracia —en cuanto condición *trascendental* de vida política, antes que "forma de gobierno" — se contrapone a la ecuación identificatoria del autoritarismo ("política: guerra") en la medida en que esa conflictividad no sólo resulta semantizada por, sino que también opera como potenciadora de, un marco ideológico trazado desde los ejes de la libertad e igualdad del hombre.

En este aspecto fundamental sigue vigente el dilema clásico: *o derecho o violencia*. Vivir políticamente es un artificio tendiente a excluir la violencia arbitraria y disociante. La ciudad no es un dato natural, sino que nos decidimos por ella. El contenido de esta *decisión originaria* es la renuncia al uso privado de la fuerza, ya que ciudadano es aquél que, al obligarse a respetar lo pactado, reconoce a sus semejantes y es reconocido por ellos (los otros contrayentes) como —kantianamente— "fines en sí mismos". De ello se sigue que soberanía legítima será exclusivamente aquella que cuente con el consenso de los súbditos, como asimismo normas legítimas serán sólo las que emanen de *decisiones derivadas o segundas*, sean del soberano —en el caso del juego constitucional—, sean de la opinión pública y sus diversos centros de poder multiforme, en el caso de la dinámica societal.

El *plus* con que los modernos profundizan (al mismo tiempo que combaten) un pensamiento de raíz aristotélica es, entonces, la conjunción del valor de libertad con el de igualdad. Lo cual acontece en un contexto de perspectivas heterogéneas, según esta dupla resulte enriquecida semánticamente a la luz de otros valores, como la paz (con el problema conexo de la libertad de expresión), las limitaciones del poder, el individualismo entendido como privacidad inviolable y/o equivalencia de oportunidades, la meritocracia, la virtud republicana, etcétera, con las combinaciones del caso. Pero más allá de la diversidad en las articulaciones hermenéuticas y sistemáticas propias de cada toma de posición dentro del corpus moderno, sus representantes se asientan sobre un sustrato axiológico compartido, que revela la pertenencia a una familia común. Este basamento ético es, precisamente, la consideración de los hombres como libres e iguales, que construyen su ciudad a partir de la voluntad práctica que los define como personas y guiados por un ideal, que representa un parámetro para evaluar críticamente el presente.

3. Sin dejar de reconocer la imprescindible utilidad que, para un acercamiento más completo a esta cuestión, prestan algunos enfoques semióticos, puede ser también fructífero plantear ciertas dudas sobre lo que suelen presentar como rasgos específicos de una enunciación política. Notas como

la centralidad del antagonismo en general, o la triplicación del destinatario (con su incidencia sobre la configuración discursiva misma), caracterizan más bien diversos tipos de enunciación, como el discurso religioso, el estético (el caso de la vanguardia es manifiesto), aun el moral (donde la operación de legitimación la desarrolla el enunciatario "consigo mismo"). Más genérico todavía es constatar la copresencia de una pluralidad de funciones y estrategias.

Quizás una articulación acertada de ambas perspectivas deba partir del reconocimiento de la dualidad de planos en que puede ser planteada este temática. En este sentido, el análisis trascendental y el semiótico, lejos de excluirse mutuamente, se complementan. En lo atinente al primero de ellos (el de estas páginas), encuentro estimulante recoger el legado de los modernos y fundamentar la politicidad de un discurso en una particular síntesis *a priori* o función productiva de sentido práctico en esa multiplicidad dada que son las relaciones interhumanas. Ser político no es una propiedad objetivo-trascendente, distintiva de ciertos fenómenos en contraposición a otros que no podrían serlo, sino más bien una visión *in-formativa* de aquello que, genéricamente, llamamos convivencia humana, a partir de la consideración de sus actores como seres libres e iguales.

Dicho de otro modo: no existen realidades políticas en sí, sino que la politicidad es una propiedad que le cabe a todo proyecto de ordenación de los nexos *externos* entre los hombres, a partir de su libertad e igualdad. La producción de discursos es, así, la producción de la *realidad* política: ya sea como sistemas conceptuales que permiten entender lo real desde una función que no es la del conocimiento, ni la del arte, etcétera; ya sea como textos que enuncian de maneras diversas (y es propio de una lectura semiótica distinguir las diferentes estructuras discursivas operantes en cada caso) un modelo determinado; ya sea como esas acciones (una gama multiforme de instituciones y acontecimientos estatales y sociales) que tienen sentido político porque son conceptualizados desde el *yo político*. Un "yo" como "unidad" de una autoconciencia peculiar (soy libre porque me sé libre al respetar a los otros como tales y ser respetado por ellos), que "debe poder acompañar" esas representaciones llamadas discurso político, para que éste se constituya como tal y genere su propia objetividad.

La negación de una politicidad en sí y la conexas afirmación de lo político como síntesis ficcional, nos permite entender los textos (que enuncian paradigmas y programas diversos) como relatos, cuya lectura construye su propio objeto, sin que el autor/lector/ciudadano se vea limitado a reflejar especularmente presuntas realidades extradiscursivas. En la palabra, la objetividad de lo político se configura como conjunto de acciones futuras (el modelo a realizar) o existentes (los hechos categorizados políticamente como acercamiento o alejamiento del modelo); y en cuanto portador de esa función sintética, este discurso goza de una autonomía irreductible frente a otro tipo de síntesis con sus respectivos *constructa*, aunque no las excluya y conviva con ellas en un mismo texto.

Quizás quepa recordar la distinción —casi elemental entre discurso político y discurso explicativo de lo político. Este último pertenece a la esfera del conocimiento, dentro de la cual es lícito (e indispensable) recurrir a la información histórica o de otras disciplinas para hipotetizar una explicación del porqué de una decisión práctica. Explicación susceptible de ser adjetivada "verdadera-falsa", lo cual no tiene sentido para una enunciación política. A su vez, esta distinción no excluye un recurso al conocimiento en lo político. En la medida en que se trata de proponer un modelo de vida asociada, este *telos* lleva consigo la exigencia de puesta en acto, de efectividad (una proyección ausente de la moral en sentido estricto, que desarrolla su ejercicio fundacional en la "interioridad" de la conciencia). Y esta exigencia de concreción podrá ser en mayor medida satisfecha, si el programa contempla ciertos rasgos o propieda-

des (históricas, psico-sociológicas, económicas, etcétera) de la realidad que pretende sintetizar políticamente.

Pero aquí también cabe la observación de que la mayor adherencia de un proyecto a lo que el conocimiento proporciona sobre peculiaridades sociales y culturales dadas, no garantiza en absoluto una mayor eficacia, o —si se quiere— el éxito de la puesta en práctica del modelo enunciado. Incluso puede suceder lo contrario: una formulación "principista", aparentemente calificable como desentendida de ciertas "responsabilidades", puede muy bien ser más exitosa y efectiva que las muestras de "realismo" y "responsabilidad". Creo que de aquí deben partir una relectura de la formulación weberiana y una crítica a cierto uso que se hace de ella. Pero ahora el planteo concierne a otro aspecto.

En conclusión: la politización de lo real (la construcción política de lo real) por parte del sujeto práctico tiene su "unidad trascendental" en la decisión por ciertos valores, de los cuales se desprenden las normas de conducta. Si tematizamos los valores metaprácticamente, constituyen el *prius* analítico (todo fenómeno político tiene como nota común el ser la concreción de tal o cual instancia axiológica). Pero la decisión por ellos es el *a priori* sintético, la fuerza discursiva que guía la comprensibilidad política del mundo, por serlo de su construcción. En la decisión, lo político encuentra su génesis, pues ella *produce* lo práctico en general, ese universo cuyo acto autoconstitutivo es la exclusión de la remisión causalista a los antecedentes. En la decisión, lo político encuentra la *causa sui*. Para la práctica, antes de la decisión es la nada.

4. La contraposición de este esquema, de inspiración obviamente kantiana, al decisionismo schmittiano puede ser crucial, pero debe plantearse en un nivel que llamaría secundario respecto del que me moví hasta ahora. En éste, o sea, en el plano de la legitimación "última", entiendo que la decisión goza de prioridad trascendental. Las divergencias, por cierto difícilmente conciliables, surgen recién cuando se trata de —digamos— proseguir el relato. Recién cuando el pasaje del valor a la norma equivale a la eliminación de la violencia por el derecho (por el código de conductas pactado), se hace visible la impronta racionalista de los textos modernos, duramente combatida por el maestro de Plettenberg.

O por lo menos, no me animaría a intentar una simbiosis entre Kant y Schmitt, análoga a la esbozada acerca del carácter *a priori* de la decisión, sobre motivos como la expresión del consentimiento, la sede del criterio de soberanía, o el significado del "caso de necesidad" respecto del ejercicio normal del poder soberano. Y aun acogiendo la idea (como premisa discursiva y constatación empírica a la vez) de la conflictividad inherente a lo político (pues ella nos sirve para pensar la democracia no como mero dispositivo de neutralización, sino como encauzamiento y potenciación de la productividad del conflicto), sin embargo rechazo la teorización schmittiana del patrón "amigo/enemigo" y del movimientismo.

La convergencia que considero sugerente atañe al reconocimiento de la función demiúrgica del acto de voluntad. Esto me permite considerar el discurso o síntesis resultante de la decisión originaria —y que tiene a la política como función distintiva— como no asimilable al estatus lógico de las leyes, desideologizadas a su manera y valorativamente neutras, propias del ámbito cognoscitivo. Simultáneamente, se abre un campo de confrontación menos esquemático con el embate nihilista y su indistinción generalizada de las relaciones de dominio (toda verdad enmascara una voluntad de poder). En este sentido, incluso uno de los padres fundadores de lo que luego sería *kitsch* posmoderno, en un mensaje lírico que sigo encontrando cautivante, reconoce la majestad del derecho cuando obliga a Wotan a *cumplir el pacto* con los gigantes.

LA LEGITIMIDAD DEMOCRATICA Y LOS PARECIDOS



DE FAMILIA:

Es sabido que la historia no tiene otra inteligibilidad que aquella que procuran conferirle quienes la narran. Es sabido también que las narraciones académicas apelan para ello a teorías sociales; y que éstas se modifican por dos tipos de razones: unas son resultado de su propio desarrollo interno; otras, en cambio, son producto de las transformaciones concretas que experimenta el objeto empírico al que se refieren. En las últimas décadas, ambos tipos de razones han incidido fuertemente en la evolución de las ciencias sociales latinoamericanas, haciéndola tan compleja como desigual. Dan abundante prueba de esto la tasa de obsolescencia particularmente alta de las principales narraciones que se fueron ensayando y los desplazamientos constantes que han venido ocurriendo en los focos de interés de los estudios sobre la región.

Es así como el auge industrialista de la posguerra convirtió a la *modernización* en tema mayor de la literatura de los años cincuenta en tanto que, una década después, la desaceleración del crecimiento y la penetración de las transnacionales dieron una singular relevancia a los trabajos sobre la *dependencia*. Luego, en los años 70, la proliferación de las dictaduras militares colocó centralmente en la agenda la cuestión del *autoritarismo* mientras que, ahora, la crisis de tales regímenes ha hecho que la *transición hacia la democracia* se vuelva el eje por excelencia del debate tanto académico como político —y ésto incluso en países que continúan sometidos a gobiernos autocráticos, como Chile o Paraguay—.



Creo, con todo, que es posible ponerle algún orden a esta trayectoria tan dispersa si se la sujeta a dos premisas: una, que procesos de cambio como los que ha conocido América Latina por lo menos desde los años treinta son irreductiblemente complejos; la otra, que, por eso mismo, resulta ilusoria cualquier visión totalizante que pretenda generalizar algún aspecto o dimensión de tales procesos como si fuera el único principal.

Dicho de manera muy simple, las sociedades latinoamericanas que se hallan hoy en *transición hacia la democracia* son sociedades parcialmente *modernas*; son también altamente *dependientes*; y están atravesadas por elementos *autoritarios* profundamente arraigados. Conviene añadir de inmediato que tales fenómenos no se yuxtaponen sino que se articulan y combinan de modos heterogéneos que varían en cada caso concreto.

Este enfoque no monista quizás ayude a no repetir viejos errores. Sucede que, mientras las nociones de dependencia y de autoritarismo se propusieron explicar situaciones objetivas ya existentes, la transición hacia la democracia se refiere como hizo antes la modernización, a procesos que conducirían a algo que, por el momento, no se da (o no se da plenamente) en la realidad. Es casi inevitable que esto induzca a importar modelos interpretativos que hagan entendible lo que ocurre. Precisamente por eso vale la pena recordar que una de las críticas más fuertes que les dirigieron los dependistas a los teóricos de la modernización fue que su esquema del pasaje de lo tradicional a lo moderno era indeterminadamente abstracto. Por un lado, homogeneizaba las potencialidades de los diversos países del área desprendiéndolas tanto de sus respectivas historias nacionales como del sistema mundial al que esos países se hallaban diferentemente integrados. A la vez, si ese esquema operaba así con un punto de partida residual y confuso (tradicional = no moderno), hipostasiaba como punto de llegada ideal lo que no era sino una versión estilizada de la sociedad norteamericana de posguerra, tan apologetica como inalcanzable.

¿Acaso no se corre ahora un riesgo análogo cuando se habla de transición hacia la democracia sin controlar adecuadamente la vaguedad de este concepto? No hay duda de que se inscribe en esa extendida (e imprescindible) categoría de los conceptos con estructura de "parecido de familia" (se estaría en transición hacia algo que se parecería a...). El problema es que los juicios acerca de parecidos giran siempre en torno de casos que se aceptan como paradigmáticos. Y bien: hay más de 150 naciones independientes en el mundo; de ellas, son apenas unas treinta las que se acuerda en designar como democracias más o menos estables —o con mayor rigor, según los autores, democracias representativas o democracias liberales—. Este contingente tan escaso es, sin embargo, el mayor que ha conocido la historia contemporánea; y, por añadidura, recién en los últimos cuarenta años alcanzó esa magnitud. Ambas circunstancias hacen que funcionen naturalmente como paradigmáticos, entonces, aquellos casos que acreditan una

* Este trabajo es parte de un proyecto más amplio que dirige el autor y que financia el Social Sciences and Humanities Research Council of Canadá, cuyo apoyo agradece, lo mismo que el de D. Ch.

NOTAS PRELIMINARES

experiencia más dilatada y permanente y que han sido objeto de análisis más elaborados y asequibles. Hablo, des de luego, de los países capitalistas avanzados: de los anglosajones en primer lugar; y, después, de algunos otros del oeste europeo.

Es en este punto que resuena como advertencia esa fundada crítica de los dependentistas a los teóricos de la modernización: ¿es posible imaginar siquiera que lleguen a ser semejantes los sistemas políticos de esas naciones centrales y los de países periféricos y semiperiféricos como los latinoamericanos, escasamente autónomos, socialmente desarticulados, agobiados por la pobreza, la deuda externa y la crisis económica, estrechamente vigilados por ejércitos intervencionistas y recorridos por contradicciones y conflictos tan agudos como endémicos?

Ciertamente, así planteada, la pregunta invita a dar una respuesta negativa. Como ya sabía Rousseau (y por eso era tan pesimista), un régimen democrático puede hacer muchas cosas salvo crear sus propias condiciones de existencia y de perdurabilidad; y no parecen hallarse presentes en América Latina las condiciones que hicieron viable la consolidación de democracias representativas en los pocos países en que esto ha sucedido —y que, no por casualidad, son bastante centrales y bastante prósperos—.

Pero, ¿alcanza esta respuesta? ¿No desconoce justamente aquella misma complejidad de las sociedades latinoamericanas? Queriéndose totalizantes, las interpretaciones monistas que critico han acabado siendo parciales por valerse casi siempre de dicotomías: moderno/no moderno; dependiente/no dependiente, etcétera. Es un recurso que facilita las grandes narraciones pero las condena a la simplificación: que las sociedades que nos ocupan disten de ser plenamente modernas no impide que se hallen todas considerable y diversamente penetradas por la modernidad; de igual modo, su situación dependiente (otra vez, con variaciones) ni agota su realidad ni inhibe la existencia de importantes áreas de autonomía o, al menos, de negociación posible. De manera análoga, es indudable que los actuales esfuerzos democratizantes se ensamblan con elementos autoritarios que redefinen su significado; pero sería tan ingenuo empeñarse en idealizar estos procesos de transición como prematuro sostener que las únicas alternativas actualmente disponibles para estos países son la dictadura o la revolución violenta.

En este sentido, la sola conclusión general que parece válido extraer es que los procesos democráticos en curso están inexorablemente obligados a trabajar con los materiales que ya existen en cada contexto específico: su tipo particular de desarrollo capitalista; su estructura social; su cultura política; sus modos de organización, etcétera. Contra cualquier fantasía etnocéntrica, lo nuevo se elabora aquí únicamente *en parte* con lo nuevo. De ahí que cada proceso tenga rasgos propios y que su misma dinámica vaya modificando continuamente el horizonte de sus posibilidades. De ahí también que la transición democrática coloque desafíos teóricos apremiantes que obligan a repensar una serie de categorías que hizo clásicas el análisis de los casos paradigmáticos.

Estas categorías se hallan hoy en crisis en los mismos países centrales. En lo que sigue me propongo prestarles una atención preliminar a varias de ellas, que me parecen indispensables para situar teóricamente algunos aspectos del problema de la transición y del consenso democráticos en América Latina. Quizás la mayor ventaja de una época de *pensiero debole* como la actual sea que hay menos certidumbres que someten la reflexión.

2. La democracia representativa: recomendaciones para su uso

Dije que la democracia es un concepto con estructura de "parecido de familia".¹ Esto marca su indole eminente-

mente convencional: las similitudes que enuncia no vienen dadas sino que se eligen y se atribuyen. Puesto de otra manera, determinados regímenes son clasificados como democracias liberales o representativas no a causa de las propiedades comunes que poseen sino que, en rigor, poseen estas propiedades comunes de resultados de la operación que los clasifica como democracias liberales o representativas: todo depende de los criterios que se consideren relevantes y del punto en que se acuerde dejar de hacer distinciones. (Por eso pueden ser ubicadas juntas tanto una monarquía como una república o un gobierno presidencialista y otro parlamentario. Por eso unos llaman "democracias" a las que otros denominan dictaduras.)

¿Cuál es, entonces, el pacto de lectura que preside corrientemente el uso del concepto? En una primera aproximación, hay coincidencia en sostener que un régimen democrático representativo es un conjunto de reglas de procedimiento para la formación de las decisiones colectivas. Estas reglas definen a los actores principales del juego político (los partidos) y otorgan lugar de privilegio a un cierto tipo de acción (las elecciones periódicas): en buenos principios, aquellos actores canalizan las demandas de la ciudadanía y estas elecciones periódicas deciden cuáles de ellos llegarán al poder.

Pero no es sino una primera aproximación dado que su carácter formal resulta, a la vez, indispensable e insuficiente. Es indispensable porque no hay estado de derecho —democrático representativo o no— sin un sistema codificado de reglas que controle y que regule la arbitrariedad del poder; más aun, es un carácter que dota al sistema de la flexibilidad necesaria para adaptarse a nuevas situaciones y, así, perdurar.

Pero es insuficiente para comprender el proceso político porque ningún conjunto de reglas alcanza para definir socialmente prácticas concretas, esto es, las actividades mediante las cuales actores específicos interpretan, negocian y aplican esas mismas reglas. Supongamos con Schwitzer (1969: 464) que los sacerdotes de Ruritania jugasen una partida anual de ajedrez para determinar la voluntad de los dioses: como es obvio, no bastaría conocer las reglas del ajedrez para descubrir el sentido del rito. (Ni siquiera hace falta viajar a Ruritania: las reglas del ajedrez tampoco dan acceso a los contenidos patrióticos que puede movilizar un torneo internacional o a los significados diferentes de partidas que se juegan por puro placer, por ganar dinero o por seducir a alguien.)

De ahí que, necesariamente, el pacto de lectura deba extenderse: en términos generales, se supone que las prácticas que usualmente se denominan democráticas implican estrategias sustantivas dirigidas a garantizar efectivamente el principio de libre elección entre agentes autónomos que gocen sin restricciones de todos sus derechos humanos y cívicos. Si esto no ocurre, es decir, si tales estrategias no promueven auténticamente la participación política del conjunto de los ciudadanos y si, además, las decisiones que surgen del juego democrático no son las que en gran medida rigen la vida de la comunidad, aquel ineludible aspecto formal del régimen degenera en un mero formalismo y la democracia representativa se convierte en un simulacro. (Como es bien sabido, hay abundante y dolorosa experiencia de esto en América Latina, donde, desde fines del siglo pasado, el constitucionalismo liberal sirvió repetidamente de fachada a dominaciones oligárquicas tan excluyentes como represivas.)

¿Cómo se justifica esa extensión del pacto de lectura? Es indisociable de una historia: la del gran proyecto modernizador de Occidente que, desde el siglo XVII, estableció el carácter convencional de todas las normas e instituciones sociales. Hacía tiempo ya que el Adán de Pico della Mirandola le había oído decir a Dios: "Sólo tú estás libre de cualquier otro límite que no sea el que prescriba tu propia voluntad, esa que yo te he dado" (ver Dawe, 1978: 377).

Era el anuncio de una sociedad que se desencantaba y comenzaba a asumirse como producto de sus obras. Si esto era así, si el orden social no constituía un designio divino sino una creación voluntaria de los hombres, se volvía lícito que éstos se preguntasen por su validez y se entiende que, desde entonces, la obligación política tuviera que estar fundada en el consentimiento libremente otorgado por individuos autónomos. (Según se sabe, las luchas en torno a la definición misma del individuo autónomo cubrieron trescientos años de historia moderna hasta culminar recién en este siglo en la adopción del sufragio universal. En cuanto a las luchas acerca de cuáles acciones deben considerarse indicadores genuinos de ese consentimiento, prosiguen todavía.)

Sólo que, como dije, cuando se ensancha de esta manera el ángulo de visión pasa como con el rito de los sacerdotes de Ruritania: las reglas del juego ya no bastan para darle sentido a la actividad. Es que al atender a las prácticas democráticas —y no únicamente a sus reglas— surgen de inmediato varios interrogantes conocidos: ¿hasta dónde opera realmente en las democracias liberales ese esquema voluntarista que es su fundamento ideológico último?; ¿en qué medida se ejerce en ellas el poder según principios auténticamente compartidos por gobernantes y gobernados?; ¿cuáles son los modos efectivos en que se relacionan el Estado y la sociedad civil y en que se adoptan e implementan las políticas públicas en esos regímenes? Puesto de otra manera, ¿qué parecido de familia estamos buscando?

3. La democracia representativa: algunas contraindicaciones

Las teorías de la modernización que se propagaron en América Latina desde los años cincuenta respondían tales preguntas sin vacilaciones. Con esto, sus esquemas de desarrollo político se daban, por lo menos, un punto de referencia muy claro: en Estados Unidos —que se ofrecía como encarnación indiscutida del modelo democrático—, la mayoría de los ciudadanos compartía los valores y las normas de la democracia liberal y creía firmemente en la bondad de sus instituciones políticas. Este generalizado consenso normativo no debía ser confundido, sin embargo, con una participación política igualmente generalizada. Esta había sido una fantasía de filósofos y, además, peligrosa: como dirá sin ambages Sartori (1962: 65), una vez establecido un sistema democrático es importante que el ideal democrático mismo se minimice; y esto porque, más allá del voto, la participación popular se vuelve una amenaza para la estabilidad del régimen. ¿Qué quedaba de aquel gran diseño voluntarista en este realismo de inspiración schumpeteriana? Ante todo, ese consenso normativo generalizado; después, la posibilidad que se le atribuía a cualquier grupo de ciudadanos de organizarse y de hacerle oír sus demandas a aparatos estatales fácilmente accesibles y básicamente pasivos; y, finalmente, las consultas electorales en que el pueblo decidía periódicamente entre las élites que competían por el liderazgo, en eso que Dahl (1956) rebautizó con éxito como una poliárquica.

Treinta años después, todas las certidumbres de esta ortodoxia pluralista —que se quería eminentemente descriptiva— se hallan en crisis. El famoso consenso normativo reveló ser menos tangible de lo que se había supuesto: que la gente dé por descontado el sistema político en que vive no significa necesariamente que le preste su asentimiento voluntario. A diferencia de lo ocurrido con otro tipo de ideal weberiano —el de burocracia—, resultó que el difundido recurso a la noción de autoridad racional legal había actuado aquí más bien como un sustituto del examen concreto de las creencias legitimantes realmente en circulación (cf. Mayntz, 1975: 269). A medida que este examen avanzó, no sólo fue confirmando la notable falta de infor-

mación política del ciudadano medio sino que puso en evidencia que su imaginado compromiso con los valores, las normas o las reglas de juego del sistema era muy heterogéneo y poco consistente. Con bastante sorpresa, se comprobó que la cohesión social de las democracias liberales de Occidente se debía mucho más "a la fragmentación y a la diferenciación que a la unificación y a la homogeneización" (Thompson, 1984: 33). Tal como observa Mann (1970) en su revisión de los datos aportados por los propios pluralistas, si hay un contrato social en esos países,



sólo son claramente parte de él los sectores dominantes. Constatación que se acerca a otra algo más cauta de Duverger (1974: 5): "las decisiones políticas se toman en una arena en la cual las dos fuerzas principales son los votantes y los capitalistas ricos".

Ni siquiera esto, dirán Alford y Friedlan (1975) luego de un cuidadoso análisis de la evidencia empírica acumulada: en Estados Unidos, el voto es antes un mecanismo de control social que un modo de expresión de la voluntad del pueblo. Por eso el sabio aviso de un experto norteamericano en la materia: puestos a estudiar actitudes políticas, "seríamos ingenuos e inconsistentes si perdiésemos el tiempo con los sistemas de creencias y las actitudes de las masas" (Hennessy, 1972: 36). Inapelablemente, la poliárquica fue adquiriendo la neta figura de una "plutodemocracia" (Mc Lennan, 1984: 85). Aunque excesivo como toda generaliza-

ción, el juicio de Wolfe (1973: 67) vale por su claridad: los que mandan "son todos hombres de negocios o descendientes de hombres de negocios. Nacen para el poder y crecen en una atmósfera que lo cultiva... Para divertirse, leen libros (a menudo escritos con el apoyo de sus propias fundaciones) que 'prueban' que en Estados Unidos no existe una clase dominante".

Ciertamente, los grupos de interés no habían escapado a la atención de los pluralistas. Sobre todo en Estados Unidos, su peso político no pasó inadvertido para quienes



—en claves weberiana y michelsiana— fueron reconociendo crecientemente la importancia del elemento burocrático como característica de una sociedad moderna que era, a la vez, una sociedad industrial. Según dirá luego Dahl (1982: 31), se advertía de esta manera un problema de fondo de las democracias liberales: "las organizaciones independientes son altamente deseables y, al mismo tiempo, su independencia les permite hacer daño". Pero aunque se llegase a otorgarles así un papel tanto o más decisivo que al voto o a la opinión pública como mecanismos de participación y de representación, esa supuesta independencia hacía todavía integrables tales organizaciones en aquella perspectiva general, realísticamente redefinida: bastaba suponer que eran múltiples, de acceso relativamente fácil y, principalmente, que desarrollaban sus actividades fuera de la instancia estatal propiamente dicha. En cuanto a ésta, cobraba la

forma de un gobierno de dimensiones reducidas, cuyos diversos aparatos arbitraban entre las demandas que recibían y hacían sus adjudicaciones siguiendo expresos criterios de racionalidad legal.

Es justamente lo que vinieron a poner también en cuestión, desde mediados de los años setenta, las llamadas teorías *neocorporatistas* que son, en parte, desprendimientos críticos del pluralismo y, en parte, derivaciones de otras tradiciones intelectuales.² En contraste con esa magra figura que les atribuía la ortodoxia de los cincuenta, estas teorías tematizan las considerables transformaciones y la extraordinaria expansión que registraron los gobiernos de las democracias capitalistas en la postguerra —y esto cada vez más al margen de los ámbitos de representación parlamentaria e invocando como fundamento a la opinión técnica antes que a la opinión pública. Más todavía: "cuando el Estado mismo se convierte en productor —de escuelas, de hospitales, de patrimonios fabriles, etcétera— o en regulador de intereses sin base individual —de sindicatos, de sectores económicos y similares a través de políticas de ingresos y de la planificación económica— su intervención tiene que ser *racional propositiva* [y no ya *racional legal*], es decir, requiere justificación en términos de los resultados efectivos que obtiene antes que de los procedimientos legítimos que sigue" (Cawson, 1983: 179, mi subrayado).

Esta exigencia de eficacia promueve una dependencia doble: del Estado con respecto a los principales grupos de interés que define la división social del trabajo, desde que éstos se convierten ahora en implementadores (o en obstáculos) de sus proyectos; y de tales grupos en relación al Estado, en la medida en que éste condiciona decididamente sus actividades. Esta doble dependencia genera nuevas redes de interacción social que poco tienen que ver con los temas clásicos de la democracia liberal; y es en ellas que centran sus miradas las aludidas teorías *neocorporatistas*. Su mérito es haber colocado en primer plano, por un lado, las actuales prácticas intervencionistas de burocracias públicas muy diferenciadas y especializadas; y, por el otro, la representación funcional que ejercen las grandes asociaciones empresarias y sindicales, en un sistema político que sólo atiende —o casi— aquellas demandas que han logrado superar altísimos y complejos niveles de organización.

4. Nueva mirada al "parecido de familia"

Convengamos que el "parecido de familia" que proponían los teóricos de la modernización un par de décadas atrás era bastante más vistoso que el que acabo de exponer —sobre todo en América Latina que tiene alguna experiencia en eso de los contratos sociales que más seducen a sus sectores dominantes—. Curiosamente, sin embargo, no fue entonces sino que es ahora cuando las fracciones progresistas del pensamiento social latinoamericano han venido a descubrir los méritos de la democracia liberal. Hay, para esto, muchas buenas razones que, en parte, suscribo; y ninguna para suponer que no hayan visto esos retratos más recientes de sus casos paradigmáticos. Más aun, sospecho que este mismo conocimiento provoca un efecto peligroso: el de postergar el tratamiento de las cuestiones incómodas, pasándolas en silencio a favor tanto de un énfasis en problemas más o menos abstractos de filosofía política como de un empiricismo de inspiración pragmática que va ganando cada vez mayor terreno.

Por eso no me sorprende demasiado la constatación de Lechner (1985: 21) en su revista de los trabajos actuales sobre la transición democrática: "la laguna principal en el debate sobre la democratización" es la ausencia de "una reconceptualización del Estado en tanto Estado democrático". Desde luego, no parece poco y sus consecuencias prácticas son considerables: por un lado, esta ausencia bloquea la elaboración de estrategias democratizantes

adecuadas a las nuevas situaciones; y, por el otro, entrega espacios a una generalizada ofensiva ideológica de la derecha, que moderniza su discurso desmopolizando con regocijo (y sin demasiadas oposiciones aparentes) los viejos temas de los años cincuenta.

¿Cómo se llena esa laguna? Creo que el primer paso en esta dirección consiste en reconocer —como han hecho Touraine (1978) o, más recientemente, Mann (1986)— que las sociedades no son esencias ni totalidades; y que su mismo carácter unitario es siempre contingente, según intentaba explicarle Dios al Adán de Pico della Mirandola. Pero, justamente por eso, quienes las forman necesitan construir su historicidad forjándose una cierta imagen de su propia unidad. En algunos lugares (insisto, muy escasos, menos de un veinte por ciento de los países del mundo), la democracia liberal es hoy un componente central y bastante estable de esta imagen.

En un sentido —exactamente ese que ha puesto de manifiesto la literatura más cercana a que me referí— este componente tiene mucho de ilusorio. Pero hay que cuidarse de extraer conclusiones simplistas: se trata, en todo caso, de una "ficción organizacional" que funciona y que produce efectos reales considerables en cuanto al mantenimiento de las reglas del juego político, al respeto de que gozan las instituciones, a la defensa de un conjunto no desdeñable de derechos humanos de la población, etcétera.³ Dicho de otra manera, la democracia representativa es una fórmula política cuya verosimilitud ha sido allí establecida y tiene consecuencias notorias, al punto que también las luchas por transformarla (si se quieren eficaces) deben darla por suelta. Aristóteles no se hubiera asombrado: en política, enseñaba, vale siempre más un verosímil imposible que un inverosímil posible.

¿Cuáles son, entonces, las condiciones que dan sustento a esta verosimilitud? Es justamente en este punto que propongo variar el ángulo de visión de los parecidos de familia. Pasa que los conocimientos que se han reunido sugieren que esa representación de una unidad democrática liberal no se agota ni es subsumible en las imágenes particulares que suscita el régimen político de gobierno en sí mismo; por eso, las evidencias acumuladas en torno a éste no bastan para destruirla —o aun para conmoverla excesivamente—. Nos hallamos aquí ante una típica imagen "de segundo grado" y sería un grave error categorial confundirla con las distintas representaciones particulares que, ostensiblemente o no, concurren a formarla.⁴ Estas otras imágenes sobre las cuales se asienta son las que, a su vez, dan sentido a la materialidad de diversas redes de interacción social cuyos respectivos principios de estructuración casi nunca coinciden. Esto introduce constantemente ese considerable factor de contingencia que mencioné y no sólo vuelve necesariamente problemático el tipo de integración alcanzable en un contexto determinado sino que lo convierte en el objeto último del debate político.

Dice Habermas (1976: 22) que "el Estado constitucional burgués encuentra su justificación en las relaciones de producción legítimas". Así formulada, es una tesis que corresponde al punto de vista del observador más que del observado. Para este último, esa justificación (aquella imagen de segundo grado) no supone corrientemente conexiones directas como la sugerida sino que depende mucho más de una relativa *disyunción* entre diferentes redes específicas de prácticas sociales, que dan lugar a conjuntos diversos de imágenes particulares. Se produce de este modo una multiplicación de discursos que, con mayor o menor dificultad según los momentos, preserva y disimula la brecha entre cada uno de ellos y el poder y le confiere así —y sólo así— un grado aceptable de verosimilitud a la unidad democrática liberal que, en última instancia, lo legitima.

Estoy hablando, entiéndase bien, de una formación cultural objetiva y no de creencias individuales; por eso esa verosimilitud es siempre una sedimentación intersubjetiva y

esta legitimidad, la de un conjunto histórico de significados comunes (cf. Taylor, 1977). Si los llamo "de segundo grado" es para que se advierta mejor que se cimentan en otros que, a su vez, dan sentido a prácticas específicas y se integran en el modo de la compatibilidad y no de la coherencia o, menos aun, de la identidad. (De ahí, por ejemplo, el limitado valor de las interpretaciones que intentaron aplicar la misma noción de mercado a la economía y a la política, con lo que acabaron reduciendo indebidamente a una y metaforizando mal a la otra.)



Quedaría todavía por establecer, claro, cómo se ha operado esa disyunción y cómo se mantiene esta unidad, es decir, por qué funciona. No sólo es un análisis que excede ampliamente las posibilidades de este trabajo sino que, por añadidura, debería hacerse país por país. Se trata, en el fondo, de explorar la naturaleza misma de diversos sistemas hegemónicos consolidados; y si, como se sabe, Gramsci ofreció muy pocas generalizaciones acerca de ellos es precisamente por la enorme variedad empírica que con justicia les atribuye (cf. Adamson, 1980: 173). Y, sin embargo, ese análisis resulta crucial si se quiere averiguar hasta dónde es posible que los procesos de transición que se hallan en curso en América Latina lleguen a parecerse efectivamente a sus casos paradigmáticos. Por eso, valgan aquí siquiera algunas observaciones esquemáticas que abonen parte de lo dicho y que individualicen ciertas trabas importantes con las que

suele tropezar aquel análisis. Espero también que estas observaciones sirvan para hacer más tolerables las conclusiones tentativas que procuraré sacar de todo esto.

5. Lógica del todo, racionalidad y transparencia

5.1

Adviértase, en primer lugar, que las teorías de la legitimidad nunca aparecen por accidente: llamadas a sostener y a justificar la obediencia cuando el hábito todavía no alcanza (o ya dejó de ser suficiente), contienen siempre dosis obviamente considerables de racionalización. Para descubrirlas, las presuposiciones de esas teorías importan tanto o más que sus enunciados específicos.

Así, a diferencia de lo que mantuve antes, el argumento contractualista del liberalismo clásico le atribuye una unidad efectiva a lo social, que consecuentemente permite analizarlo según una lógica del todo. Esta visión totalizante preteórica se prolonga en gran medida hasta hoy y le brinda al observador un espacio homogéneo ya constituido, poblado por individuos que se agregan en grupos diversos bajo la égida del Estado. En esta tónica de lugares transparentes, cobra una singular saliencia la dimensión vertical, que es modulada en varios registros.



Desde el punto de vista institucional, el consenso aparece como un asunto de individuos dotados de voluntades autónomas y de intereses comparables, conmensurables, y compatibles, en función de los cuales esos individuos se obligan libremente a obedecer las estipulaciones del contrato social en que se unen: la dimensión vertical es aquí una flecha que apunta de abajo hacia arriba y el consentimiento tiene por única condición que no se violen los derechos naturales de los pactantes.

Desde el punto de vista cognitivo, en cambio, la dirección de la flecha se invierte y, *volens nolens*, el saber político marcha de arriba hacia abajo. Sucede — subrayo — que la epistemología de esta argumentación es manifiestamente cartesiana, lo cual produce efectos significativos. A nivel teórico, la lógica racional que entroniza lleva a fijar "un punto de partida y un modelo de razonamiento únicos [de manera que] sólo puede haber un resultado verdadero (lógicamente consecuente) y, así, una sola noción verdadera de la política, de los derechos, de la obligación, etcétera" (Barber, 1984: 31). Correlativamente, a nivel de

la práctica, todo proyecto de movilización pública deberá aparecer fundado en los hechos y en la lógica y no en apelaciones externas al argumento mismo, como la tradición, el mandato divino, etcétera. Si esto nutrió la fuerza progresista y modernizante del liberalismo, explica también por qué fue por tanto tiempo políticamente excluyente: porque sólo podían recibir tratamiento de ciudadanos quienes tuviesen la capacidad económica suficiente para interesarse por el sistema y la capacidad intelectual necesaria para entenderlo.

Nótese, pues, el andamiaje complejo de estas teorías voluntaristas: el individualismo posesivo que legitiman se recorta sobre un fondo que no se discute y que tiene como parámetros a las ideas afines de la racionalidad única y de la unidad, homogeneidad y transparencia del todo social. Una de las consecuencias de largo plazo que deseo retener es que, de este modo, el problema de la legitimidad se resolvió en una cuestión de creencias o de opiniones de individuos-ciudadanos, quienes aceptan la autoridad porque antes han otorgado su consentimiento al derecho a gobernar que le asiste.

Hubo, por cierto, otra vertiente igualmente clásica que, desde Hobbes, ancló la obligación política en la prudencia. Como se sabe, para el utilitarismo el consenso resulta de un cálculo instrumental antes que de un acuerdo acerca de los títulos inherentes al poder: en este caso, los ciudadanos obedecen porque hacerlo responde inteligentemente a sus intereses. Sin duda, se trata de un consentimiento más frágil que el normativo en tanto se rige por cambiantes criterios de eficacia; pero, por eso mismo, es una interpretación que, desde el comienzo, se quiso más realista, en el contexto de un capitalismo ascendente para el que todo era calculable. Pero apunto aquí a otra cosa: en esencia, el argumento de la razón calculadora sostiene su individualismo en un andamiaje muy similar al anterior. Por eso Bentham, por ejemplo, ha podido ser justamente llamado "el teórico de la transparencia": porque "el utilitarismo, que tiene al todo como campo, tiene por principio un enunciado único" (Miller, 1986: 45, 56).

En clave normativa o en clave instrumental, entonces, las más influyentes teorías justificatorias de la obligación política en las democracias liberales comparten reduccionismos parecidos que son obstáculo para una lectura como la que propuse más arriba. Pero no sólo eso: tales reduccionismos se naturalizaron en una tradición de pensamiento que persiste hasta nuestros días. Lo ilustra el propio discurso contemporáneo de los teóricos de la democracia elitista: si éstos minimizan la participación política del ciudadano medio (y se congratulan incluso por la apatía política de amplios sectores populares) no es porque nieguen la transparencia o la unidad de lo social sino porque consideran que son pocos quienes pueden acceder racional y efectivamente a ellas. Alcanza con recordar que Schumpeter criticaba la falta de realismo de los teóricos clásicos de la democracia precisamente porque esperaban del hombre común un nivel de racionalidad que sólo pueden conseguir las élites (ver Pateman, 1970: 18).

5.2

Aunque desde una perspectiva radicalmente distinta, es significativo que también los análisis marxistas más clásicos hayan estado gobernados por la idea de una racionalidad única.⁵ Como ha señalado Kolakowski (1981: I, 176), la epistemología de Marx estuvo indisolublemente ligada a su fe en la razón y, por último, a su utopía social. Conforme a ésta, el comunismo sería el encargado de consumir, a la vez, el ideal iluminista de la autonomía absoluta del sujeto y el ideal romántico de la armonía integral del desarrollo humano en un mundo de la libertad que resultaría plenamente racional y donde la opacidad, la división y el

desorden de la vida colectiva habrían sido definitivamente superados. Según un conocido pasaje de *El capital*, en ese mundo "las relaciones prácticas de la vida cotidiana no le ofrecerán al hombre sino relaciones perfectamente inteligibles con sus semejantes y con la naturaleza" (1961: I, 78).

Si el liberalismo clásico partía, entonces, de la transparencia de un mundo *prepolítico* y por eso su defensa de la libertad era sobre todo negativa, la concepción positiva del marxismo clásico se fundaba en la visión de un mundo *postpolítico* al que será posible llegar y que estará poblado por individuos con intereses ahora sí comparables, conmensurables y compatibles. De ahí que, en el fondo, su utopía de la abolición total del Estado no fuese otra cosa "que la aceptación del liberalismo decimonónico desde una perspectiva socialista" (Heller, 1978: 882).

Pero hace falta añadir que esta idea de la transparencia posible de lo real no era para Marx una invención sino una tendencia histórica concreta cuyas condiciones ya habían comenzado a darse. Por eso, desde la *Tercera tesis sobre Feuerbach* en adelante, la conciencia de clase proletaria será conceptualizada no sólo como cuestionamiento radical de la pretendida homogeneidad del orden burgués sino como una síntesis en curso entre la teoría y la práctica, entre *doxa* y *episteme*, entre la ciencia y la vida cotidiana. Claro que una ciencia impregnada de historia —el *Wissenschaft* hegeliano, como desciframiento del movimiento social producido por el pueblo mismo—; y una vida cotidiana que, desde el siglo XVII, se habría ido alejando cada vez más de la cultura *folk* para volverse escenario de una lucha permanente contra las incumplidas promesas racionales del capitalismo. Sujeto universal y autodidacta por excelencia, el proletariado es constituido teóricamente como lo otro del desgarramiento y de la opacidad. Por eso, su misión emancipadora podrá requerir animadores pero no guías externos; y las trabas al desarrollo de su conciencia revolucionaria serán atribuidas básicamente desde entonces a error o a ignorancia, es decir, a fallas de la razón.

5.3

La tesis que he procurado elaborar en otros lugares (ver nota 5) es que, en las sociedades modernas, no hubo ni habrá transparencia; y como no se trata, entonces, ni de preservarla ni de prepararla, lo que importa es tomar conciencia de los modos variables en que se estructura en ellas la opacidad de lo social.

En el curso del siglo XVIII europeo comenzó a constituirse eso que Habermas (1974) ha llamado la "esfera pública" para designar la emergencia histórica de una arena de debate político que, en principio, desligaba la participación de la posición social del sujeto. La gente se puso a hablar de política, más allá de sus asuntos comunales; y este surgimiento de la opinión pública —fenómeno todavía nuevo a comienzos del siglo XIX— atenuó los lazos entre cultura e interacción social inmediata. Ocurrió así un doble fenómeno: por un lado, fue posible que se comunicaran y uniesen actores y grupos que no estaban en contacto directo; pero, por el otro, para cada uno de ellos esta misma ampliación del horizonte general disminuyó drásticamente la visibilidad del conjunto que se formaba. La confianza indiscutida en el progreso de la razón que dio soporte desde entonces a los grandes relatos de la historia hizo, sin embargo, que el primer aspecto del fenómeno desplazara y ocultase al segundo.

Para entenderlo, hay que recordar que en la trama de ese proceso, el papel central le correspondió al Iluminismo que, si no tuvo un programa común, fue sí coincidente en reemplazar el principio de autoridad por el gobierno de la razón; de esta manera, la fe, la tradición o el estatus del emisor fueron dejando de ser credenciales suficientes para que una

definición de la realidad social ingresara con éxito a la discusión pública. Por eso señala un agudo analista de esta evolución que "el Iluminismo se transforma en la Edad de la Ideología cuando se emprende la movilización de las masas para proyectos públicos a través de la retórica del discurso racional" (Gouldner, 1976: 197).

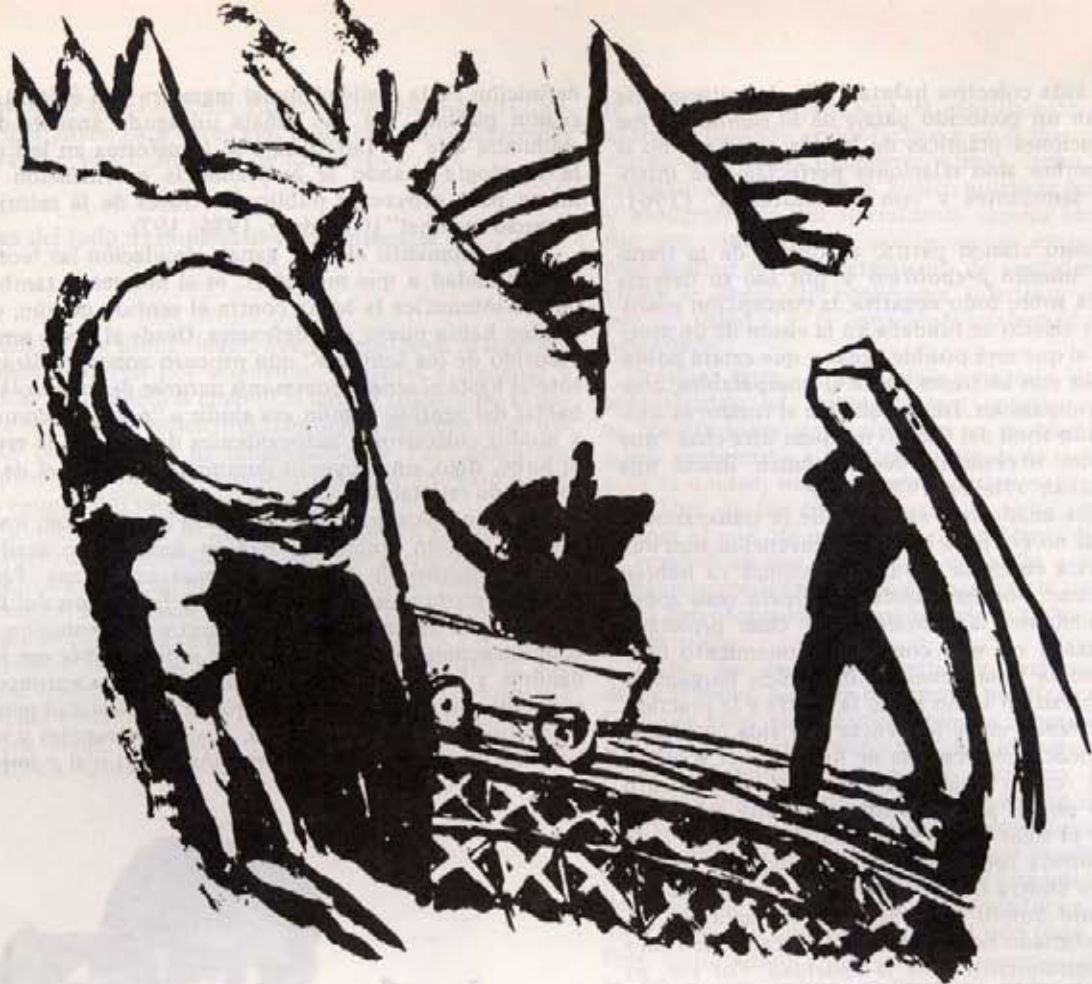
Es el momento en que ganan circulación las teorías de la legitimidad a que me referí: es el momento también en que se intensifica la lucha contra el sentido común, que ya Galileo había puesto a la defensiva. Desde el sexto sentido o "sentido de los sentidos" que procuró conceptualizar Aristóteles hasta el *sensus communis naturae* de los escolásticos, hablar del sentido común era aludir a "nociones comunes", a modos colectivos y autoevidentes de percibir la realidad. Si hubo, digo, un proyecto iluminista, éste fue el de transformar de raíz tales modos.

Durante siglos, para la mayoría de la población, los ámbitos del sentido común se habían agotado (o casi) en el marco estrecho de las interacciones cotidianas. Pero los cambios profundos que jalonaron la formación del Estado moderno, el ascenso del capitalismo y la revolución en las comunicaciones vinieron a dilatar radicalmente ese marco, dándole a la cosa pública una saliencia hasta entonces desconocida. Se trataba ahora de que la racionalidad penetrara y redefiniera al sentido común, cuyas ignorancias y supersticiones bloqueaban la comprensión de lo real e impedían



que se consumara la libertad plena del sujeto. Es la tarea que se proponen las ideologías políticas modernas, como mediaciones entre las creencias populares a transformar y las teorías justificatorias de la obligación política. Estas últimas les daban a esas ideologías los fundamentos a partir de los cuales podían producir y difundir una explicación racional de la realidad, un informe sobre lo bueno y sobre lo posible cuya estructura argumentativa combinaba en grados variables las prescripciones de índole moral con el análisis y la interpretación de situaciones, las consideraciones técnicas y las reglas de implementación.

Marx se alza, justamente, contra las falsas pretensiones teóricas de las ideologías de su época, incluidos los diversos "socialismos" que circulaban. Pero ello desde un lugar privilegiado que, esta vez, permitiría elaborar una explicación verdaderamente científica de la realidad. Como ya dije, al dar cuenta del "movimiento histórico en su conjunto", esta explicación debía servir de guía a una acción revolucionaria que uniría finalmente la teoría y la práctica; de esta manera, la razón ya no tendría que valerse de astucias y acabaría cobrando figura propia en el reino de la libertad, gobernado por esa lógica de la transparencia que mencioné. Si *theoria*, en griego, es la acción de ver, la actitud de una



humanidad así emancipada sería plenamente teórica porque habrían caído para siempre los velos de las ideologías y del sentido común que obstruyen su visión. Por eso, en tanto se ve precisado a ingresar como ideología a la lucha política, el marxismo se presenta siempre como un puente en vías de extinción: el éxito de su doble trabajo de acercamiento consiste en ir dejando de ser necesario a medida que la teoría penetra efectivamente el sentido común popular y, educándolo, lo disuelve.

El sesgo racionalista común a estas influyentes justificaciones y críticas del poder legítimo acabó teniendo una consecuencia muy notable: mientras que el sentido común, en tanto dominio cognitivo, constituye un objeto propio de la filosofía, de la sociología del conocimiento, de la etnometodología o de la antropología cultural, ha desaparecido (o se ha convertido en un punto de fuga) de las corrientes mayores de la ciencia política contemporánea. Es una ausencia que hace señalado obstáculo a una lectura alternativa del problema de la legitimidad democrática como la que sugerí en páginas anteriores.

Sucede, en efecto, que la esfera del sentido común es la de la acción práctica, guiada por intereses; y que, consiguientemente, el criterio principal que la gobierna es pragmático: sus juicios no son verdaderos o falsos, como los de la ciencia, sino correctos o incorrectos, útiles o inútiles, adecuados o no. Se trata, por eso, de un dominio cognitivo inerradicable, con determinaciones propias, cuyos significados son inescindibles de las diversas prácticas sociales a las que se vinculan y de las cuales reciben una considerable capacidad de autoafirmación. En otras palabras, nos hallamos ante un agregado social multiforme de significaciones que se aprenden, no ante un mero conjunto de creencias o de actitudes individuales —y, mucho menos, de estados mentales—.

La experiencia de la realidad no es nunca un incidente aislado; y las interpretaciones de sentido común —como cualesquiera otras— poseen siempre algún grado propio de

estructuración, que varía según el contexto y que segmenta y organiza la facticidad del mundo de la vida cotidiana para sus actores. Por eso, si se les quiere hacer justicia, estas interpretaciones deben ser comprendidas en sus términos, como manifestaciones de sistemas simbólicos “construidos históricamente, mantenidos socialmente e individualmente aplicados” (Geertz, 1973: 363). Ciertamente, en las sociedades modernas se interpenetran con los discursos teóricos o ideológicos; pero son distintas a ellos lógicamente y sus respectivos criterios de racionalidad no son directamente conmensurables.

Si hago cuestión de tales diferencias es porque están en la base del aludido tema de las imágenes particulares en por lo menos dos sentidos complementarios: uno concierne a la diversidad misma de estas imágenes, en función de las múltiples redes de interacción social que deben articularse en un contexto determinado; el otro, a la complejidad interna de cada una de ellas desde que son heterogéneos los modos de conocimiento que intervienen en su composición. ¿Hace falta decir que nos encontramos muy lejos de aquella transparencia y de aquella racionalidad única que alegaban como premisas (o como horizonte) las teorías de la legitimidad y sus principales críticos?

A esta luz, tiene poco de extraño que los reiterados hallazgos de los estudios empíricos más recientes sobre la opinión pública en las democracias liberales ataquen las ideas recibidas acerca de la supuesta homogeneidad de un “carácter nacional” o la existencia de “estados colectivos de conciencia”. Y esto porque —para seguir, por ejemplo, a Bennett (1980: 24-63)— no hay nunca un público único sino públicos múltiples, cuyas orientaciones hacia el sistema político son tan variadas como cambiantes; y porque la conciencia política de cualquier público particular tiende a estar decisivamente influida por factores situacionales dinámicos, tales como la distribución del poder, la forma misma de gobierno, los efectos de las leyes y de las políticas públicas que se implementan, etcétera.

Lo cual me lleva a un último paso de estas notas exploratorias, en ánimo de ilustrar la intrincada configuración de una red peculiar de prácticas sociales y de las imágenes propiamente políticas que se organizan en su torno.

6. El régimen social de acumulación

Los economistas clásicos creían que los comportamientos de los agentes económicos se agregaban en una totalidad coherente y racional. Marx, por su parte, cuestionaba la racionalidad pero no la existencia misma de tal lógica de la economía, una vez establecida. Por caminos distintos, perdía de esta manera visibilidad suficiente el difícil trabajo político de elaboración y transformación de las imágenes particulares que dan una unidad siempre conflictiva a esas prácticas.

Sin embargo, por lo menos desde Polanyi (1944) sabemos que los comportamientos económicos nunca componen de manera espontánea un sistema autosostenido: esto exige necesariamente la acción del Estado para organizar los mercados; los sistemas de moneda y de crédito; las relaciones entre trabajadores y empresarios; los servicios de infraestructura; las pautas de crecimiento urbano; el comercio exterior; etcétera.⁶ Y esa acción requiere justificaciones diversas, conforme a las luchas políticas e ideológicas que suscita.

Para alejar cualquier tentación economicista denomino, por eso, *régimen social de acumulación* a la complicada trama que así se genera. Intento decir de esta manera que la política o la ideología son *siempre* constitutivas de la economía y no meras superestructuras que se asientan sobre una supuesta base económica ya dada. El concepto no designa, entonces, al proceso de acumulación en sentido estricto ni es tampoco asimilable a la noción clásica de modo de producción, en tanto éste se considera determinado en última instancia por la economía.

Se trata, en cambio, del conjunto complejo de las instituciones y de las prácticas que inciden en el proceso de acumulación de capital, entendiendo a este último como una actividad microeconómica de generación de ganancias y de toma de decisiones de inversión. Aunque lo engloba, aquel conjunto es, en gran medida, externo a esta actividad, que "no puede llevarse a cabo ni en el vacío ni en medio de un caos" (Gordon *et al.*, 1982: 23). En otras palabras, así como hay un *régimen político de gobierno*, hay (o debe haber) un *régimen social de acumulación*, sostenido por interpretaciones de diverso tipo que aseguran a los agentes económicos ciertos niveles mínimos de coherencia.

La composición y la extensión de este régimen varían históricamente en cada lugar (es seguro, por ejemplo, que nunca tuvo antes la diversidad y la latitud que ha alcanzado desde la segunda posguerra en países como Estados Unidos o Japón). Pero es importante prevenir interpretaciones funcionalistas o reproduccionistas del concepto: un *régimen social de acumulación* es insanablemente heterogéneo y está recorrido por contradicciones permanentes que se manifiestan en grados variables de conflictividad y ponen continuamente en evidencia el decisivo papel articulador que cumplen la política y la ideología. De ahí que tal régimen pueda concebirse como una matriz de configuración cambiante en cuyo interior se van enlazando diferentes estrategias específicas de acumulación y tácticas diversas para implementarlas, por lo que la acumulación de capital aparece siempre como "el resultado contingente de una dialéctica de estructuras y de estrategias" (Jessop, 1983: 98).

Se sigue sin demasiadas dificultades, pues, que un *régimen social de acumulación* es un fenómeno histórico pluridimensional de mediano o largo plazo, que define eso que corrientemente se llama una "etapa" o un "estadio" capitalista. Como en todo fenómeno histórico, son discernibles en él por lo menos tres fases: una, de emergencia; otra, de consolidación y expansión; y, finalmente, una de descomposición y decadencia, susceptible de conducir,



eventualmente, a una crisis generalizada (cf. Block, 1986: 182). Desde luego, esto nada predica acerca de la duración de tales fases: la de decadencia, por ejemplo, puede resultar característicamente extensa, convirtiéndose en uno de esos largos períodos históricos que, al decir de Gramsci, "no hacen época" —y que tanto abundan en la experiencia contemporánea de América Latina—.

En la medida en que se estabiliza un *régimen social de acumulación* se incrementa la fuerza inercial de sus imágenes y marcos institucionales característicos, por más que nunca cancele la problemática de aquella "dialéctica de estructura y de estrategias". Típicamente, tales imágenes y marcos institucionales tienden a naturalizarse y una particular organización del mercado o de las relaciones entre el capital y el trabajo ingresan, entonces, al sentido común de los agentes económicos; cuando esto sucede,



cualquier intento por modificar el régimen es presentado ideológicamente por los defensores del *statu quo* como una interferencia política —y no como lo que realmente es: una movida de piezas en el juego político del cual todos son parte—.

Para referirme otra vez a América Latina, sólo la creencia en una lógica de la economía permitió unificar a los diversos países del área según "modelos" tan difundidos como los del desarrollo hacia afuera, la sustitución de importaciones o la transnacionalización de los mercados. Estas lecturas parciales desprendían tales procesos de los diferentes regímenes sociales de acumulación que les daban significado propio en cada lugar y por eso no estuvieron en condiciones

pueden inhibir o potenciar. De ahí que las narraciones economicistas enfaticen grandes historias continuas de las clases sociales allí donde un análisis en términos de *regímenes sociales de acumulación* lleva a poner el acento en las discontinuidades, en los cambios que ocurren tanto en la situación y composición de los actores como en las imágenes prevalecientes que dan contenido a sus demandas y que confieren centralidad, cada vez, a las prácticas concretas de grupos determinados (cf. Gordon et al., 1982: 40). Desde este punto de vista, las clases se constituyen desde el comienzo según una amalgama de significados históricos y locales; y no hay razón alguna para suponer *a priori* que, por ejemplo, las tendencias nacionalistas, populistas o sindicalistas que caracterizan a un determinado movimiento obrero en el contexto de un determinado *régimen social de acumulación* deban ser tratadas como meras desviaciones respecto a una pauta ideal de orientaciones y comportamientos que serían universalmente imputables a la clase obrera.

La otra consecuencia se refiere a la coordinación que exige esa amplia gama de actividades privadas y públicas que involucra un *régimen social de acumulación* y que reclama siempre diversos modos de legitimación. En principio, y sin perjuicio de sus contenidos específicos, en las formaciones capitalistas estos modos son básicamente de índole utilitaria, es decir, rutinizan cada vez más un tipo particular de cálculo instrumental a medida que se va superando la fase de emergencia del régimen. Durante esta fase misma, los propios patrones de cálculo pueden hallarse en cuestión, como ilustran sobradamente las luchas obreras contra la disciplina de fábrica en la primera mitad del siglo XIX europeo (ver Bauman, 1982: 56-59). Estabilizado el régimen, pasa a contar sobre todo su eficacia, según las expectativas que van configurando las luchas en su torno. Depende sobre todo de esta eficacia que las imágenes particulares que lo unifican conflictivamente aparezcan más o menos autonomizadas respecto de otras, que se constituyen a partir de prácticas distintas.

Nótese que esta autonomización es tan necesaria como trabajosa, desde que no coinciden ni los tiempos de escansión ni los principios que estructuran las diversas redes de interacciones sociales. Dicho de manera algo diferente, la disyunción de esas redes preserva la unidad del conjunto pero requiere, a la vez, que sean más o menos compatibles, esto es, que ninguna de ellas transgreda abiertamente las reglas constitutivas de las demás. Basten dos ejemplos.

En los años sesenta se popularizaron los análisis de Marcuse que presentaban a la sociedad norteamericana como unidimensional debido al éxito de su sistema de dominación en saturarla con la ideología del consumismo; recientemente, en cambio, O'Connor (1984) ha mostrado cómo esta ideología se ha vuelto cada vez más el talón de Aquiles de ese sistema porque genera constantemente demandas que obligan a distraer fondos necesarios para la producción de bienes de capital y está llevando a una crisis de valorización que se combina con la grave y creciente crisis fiscal del Estado.

El otro ejemplo tiene que ver con ese ascenso de las prácticas corporatistas en los países desarrollados, a que antes aludí. Tal ascenso no fue ni es fácilmente acomodable con los mecanismos parlamentarios de representación, que se fundan obviamente en la agregación territorial de intereses individuales y no en su organización funcional. El resultado es que se ha tendido en general a restarles una excesiva visibilidad pública y están lejos de ser presentados como un gran diseño político; apuestan, más bien, a que su propia eficacia les permita no perturbar ese declarado aspecto democrático representativo del Estado. En los términos que estoy empleando, esas prácticas aparecen inscriptas en el *régimen social de acumulación* y tratan de no afectar expresamente el *régimen político de gobierno*. De ahí que, hasta ahora, los acuerdos corporatistas hayan sido mucho

más consumidores que productores de legitimidad política en sentido convencional, con el Estado actuando, por eso mismo, como proveedor de esta legitimidad (Schmitter, 1985: 60).

7. Conclusión

Como ya se habrá advertido, el título de "preliminares" que llevan estas notas, no es retórico. A través de ellas, pude internarme apenas en territorios enmarañados que exigen reconocimientos muchos más extensos y cuidadosos. Con todo, confío haber sembrado, al menos, algunas dudas razonables acerca de los trabajos corrientes que reducen la unidad democrática liberal de los casos que hoy se toman como paradigmáticos (especialmente, Estados Unidos) a un asunto de opiniones o de actitudes individuales o al mero funcionamiento de instituciones específicas como el parlamento o los partidos. Importantes como son, los datos que así se producen conciernen solamente a un aspecto de esa unidad y por eso no bastan para constituir un parecido de familia válido.

Si he insistido que esta unidad tiene el carácter de una imagen "de segundo grado" es precisamente para marcar que opera como una suerte de idioma institucional polimorfo; y, como ocurre en el caso del lenguaje, usualmente los actores ni conocen ni pueden explicar las reglas de su gramática *aunque sepan darse cuenta cuando se las viola*. Es una analogía que conviene profundizar: primero, porque hay siempre infracciones que son más tolerables que otras; segundo, porque así como diversos grupos de hablantes registran diferentemente las violaciones lingüísticas, así también públicos heterogéneos perciben distintamente las eventuales transgresiones a aquella unidad democrática liberal. Según los momentos, para unos será una cuestión de valores; para otros, de intereses; y para muchos, de una realidad no problemática que se toma por dada salvo que se la quebrante al punto de redefinirla radicalmente.

Trasponiendo una conocida metáfora gramsciana, las múltiples imágenes particulares a que me he referido sirven aquí de trincheras que protegen esa unidad de cualquier irrupción catastrófica: por eso, por ejemplo, han podido no vulnerarla los cambios considerables que, *dentro de ciertos límites*, experimentaron tanto el régimen social de acumulación como el régimen político de gobierno. (Es significativo que un ex funcionario de la administración Reagan venga a reconocer que la "Reaganomics" fracasó porque los cambios económicos que implicaba hubiesen requerido una verdadera revolución política [ver Stockman, 1987].)

Pero hay más. En la medida misma en que tales imágenes se naturalizan, pasa nuevamente como en el lenguaje: cuanto más implícitos se vuelven los principios de los discursos, tanto más dependientes resultan de sus contextos específicos. De ahí que cualquier extrapolación parcial —como la que intentan quienes quieren "importarlos" a América Latina— no sólo los des-naturaliza literalmente sino que, al hacerlo, los priva en cada caso de su sentido propio. Más aun que, como he ido diciendo, este sentido se combina complejamente con el de múltiples redes que concurren también a sostener la aludida unidad democrática liberal.

Mi argumento posee algún parentesco con la tesis de Schaar (1984: 107), para quien "las gigantescas y aparentemente inexpugnables estructuras de control que rodean y dominan a los hombres en los Estados modernos" tienen por centro "no un principio vital de autoridad sino algo que se aproxima a un espacio hueco, a un vacío moral". Aunque, en el fondo, su afirmación es tan poco atea como el "Dios ha muerto" nietzscheano: se nota en Schaar la nostalgia por un tiempo en que ese "centro" estuvo presuntamente lleno de contenido.

de dar cuenta de sus trayectorias concretas tan marcadamente distintas aun en el plano de las variables estrictamente económicas.

Son varias las consecuencias teóricas que resultan de este replanteo. Menciono únicamente dos que me parecen relevantes aquí. Una es que, contra lo que se hace habitualmente, el primer momento para la categorización de las clases sociales no debe buscarse en la economía sino en el *régimen social de acumulación*, esto es, en una formación institucional muy diversa, producto de una historia particular, que da especial saliencia a ciertos actores y prácticas y en cuyo contexto comienzan a adquirir sentido, por eso mismo, oposiciones y luchas que otras redes de interacción social

No lo creo así y tampoco comparto su símil geométrico. Antes y ahora, con mayor o menor éxito, fue tarea de intelectuales tratar de inventarle un "centro" a la sociedad



y, sobre todo, de conferirle algún significado totalizante, reduciendo en términos de consensos normativos o de luchas de clases la inerradicable ambigüedad de las prácticas sociales que componen una determinada forma de vida. No hay nunca significados únicos precisamente porque los significados son propiedad de prácticas muy diversas; parafraseando a Foucault, las diferentes redes de interacción social contienen siempre "régimen de verdad" propios, específicos y locales. En todo caso, en ciertas circunstancias, estos "régimen de verdad" consiguen articularse más o menos establemente; y es a un tipo peculiar de articulación histórica que se alude cuando se habla de aquella unidad democrática liberal.

¿Dónde nos deja esto en relación con los procesos de transición en curso en América Latina y a sus eventuales parecidos de familia? Empezar a responder esta pregunta exigiría elaborar antes una difícil serie de mediaciones que, a su vez, reclamarían un amplio programa de estudios por país todavía pendiente. Permítanse, no obstante, algunos comentarios "sensibilizadores" que, aunque obviamente parciales y tentativos, reconocen los componentes de modernización incompleta, de dependencia y de autoritarismo que son inherentes a los actuales esfuerzos de democratización.

Primeramente, estos procesos se dan en el marco de regímenes de acumulación dependientes que, o se encuentran en una larga fase de decadencia y descomposición (casos de Argentina o Uruguay) o se hallan en una fase de emergencia precaria y excluyente (caso de Brasil). En ambas alternativas, las estrategias dominantes suponen equilibrios que segmentan fuertemente a la población y mantienen a amplios sectores de ella al margen de los consumos que se definen como modernos o disminuyen los niveles de vida de quienes ya fueron incorporados a estos consumos. La nota común a tales estrategias "neoliberales" es la estructuración de un tipo específico de contexto económico que se considera ahora el único favorable para atraer inversiones: esto es, un contexto en que la mano de obra debe ser tan productiva como la de un país desarrollado y tan explotada como la de un país subdesarrollado. Lo primero, porque se alega la existencia de una hipotética lógica de la economía, cuyos imperativos son destilados ideológicamente de las políticas económicas de los casos paradigmáticos; lo segundo, porque de esta manera se busca construir (o mantener) una imagen particular según la cual, si crecen las ganancias empresarias y aumenta el producto bruto, se solucionarán por arrastre los problemas del desempleo, del analfabetismo, de la desnutrición, etcétera.⁷

Es una imagen con sus teóricos y con sus ideólogos pero que difícilmente pueda convocar adhesiones generalizadas y, menos aun, estables. Por un lado, porque la materialidad de las necesidades populares es, en todas partes, apremiante, y la propia penetración de la modernidad la vuelve crecientemente inaceptable. Por el otro, porque su mismo carácter excluyente pone en cuestión esta modernidad: se va haciendo cada vez más evidente para el sentido común de muchos trabajadores que esas estrategias de acumulación llevan inscriptas desde el inicio pautas de distribución del ingreso que, en las condiciones latinoamericanas, no podrán resolver aquellos problemas. Simplificando al extremo, cuando se fabrican automóviles y no, por ejemplo, bicicletas, o se convence a las mayorías de que en un futuro cercano podrán comprar automóviles (lo cual generaría expectativas que se juzgan peligrosas, además de irrealizables) o se las tiene que obligar a obedecer un esquema en que las minorías seguirán disponiendo de automóviles y las mayorías ni siquiera tendrán bicicletas (lo cual se compadece poco con cualquier idea unificadora del consenso basado en el cálculo instrumental).

En cuanto a las imágenes que puede suscitar el régimen político de gobierno por sí mismo, lo anterior les coloca gravísimas dificultades. Simplificando nuevamente, dado que la actual fase de transición de este régimen *no* coincide con una fase de consolidación exitosa del régimen social de acumulación, disminuyen considerablemente las posibilidades de operar disyunciones como las que antes tematicé; esto es, naturalizar una "lógica de la economía" como la que propugnan aquellas estrategias neoliberales implica sacarla del debate político abierto *justamente cuando ingresan a éste las demandas populares*. En otras palabras, el "cierre" que se impulsa tiene mayores afinidades electivas, en el mediano y largo plazo, con las tendencias autoritarias presentes en estas sociedades.

Pero no sólo esto. En ausencia de tradiciones liberales sedimentadas en el grueso de la población, ésta únicamente puede hacer el aprendizaje de la democracia a través de la participación concebida en sentido amplio, es decir, genuino; pero una participación que trascienda el ritualismo de la consulta electoral periódica es aquí considerada por los sectores dominantes todavía mucho más peligrosa que en los países desarrollados, según la entendía Sartori.

Como vimos, por su propia naturaleza confirmada por la evidencia empírica, la democracia representativa confisca continuamente los espacios posibles de esa participación a favor del gobierno de las élites. Pero, por las razones apuntadas, esto resulta tanto más viable allí donde la democracia representativa se ha vuelto una "ficción organizacional" que funciona. Si esto no ocurre, si este funcionamiento mismo es el que está en cuestión y debe ser constituido en un marco de tendencias autoritarias y de exclusiones como las mencionadas, es conjeturable que tampoco aquel aprendizaje podrá tener lugar y la transición del régimen político de gobierno se verá privada de los extensos soportes colectivos que necesita para poder contribuir a articular un nuevo tipo estable de unidad social. Para que ésta sea democrática e ingrese a los juegos de lenguaje del sentido común popular, se requiere aquí que la idea de la obligación autónomamente asumida sea capaz de establecer, precisamente, "una continuidad necesaria entre el lenguaje, la vida cotidiana y la vida política" (Pateman, 1985: 178). Y esto exige un sustrato de experiencias que, en América Latina, no puede darle hoy solamente el voto por otro.

Son rudimentos de hipótesis de trabajo y no augurios de Casandra. Todo parecido de familia es una amalgama de similitudes y de diferencias. En su estado actual, esas hipótesis me llevan a pensar que los procesos en curso tendrán que redefinir forzosamente los parecidos de familia a que aspiran. La disyunción que precisan para legitimarse debe ser producida y plantea para ello condiciones que alejan la perspectiva de cualquier semejanza más o menos próxima con los casos paradigmáticos de unidad democrática liberal. Para circunscribirme exclusivamente a los aspectos generales que he abordado, diría que, de un modo grueso, pueden pretender una unidad liberal o una unidad democrática, pero no ambas.

En el primer supuesto, se consolidaría, presumiblemente un bloque histórico limitado que, apelando a recursos como el "scambio político", las gratificaciones económicas selectivas y el transformismo, podría tener éxito en incluir a ciertos segmentos populares y en excluir a muchos otros. Se trataría de una unidad en la fragmentación, fundada en estrategias últimamente desmovilizadoras. Aunque sería un bloque histórico crecientemente regresivo, es probable que funcione en el corto plazo a favor de la desarticulación social y de la escasa saliencia que tiene la cosa pública para anchas franjas de las clases subalternas. Sin embargo, creo que, a la larga, es una solución poco sostenible. No sólo implica ponerle frenos considerables a la modernización sino que se verá asediada por múltiples amenazas como, por ejemplo, la de los grupos marginados que demanden participación; y, en general, las que a partir de todo ello le planteen movimientos neopopulistas o neocorporativos, que avancen sus propios argumentos utilitaristas y redencionistas. Esto sin referirme, claro, a la posibilidad de que, en ese largo plazo, logren organizarse corrientes revolucionarias auténticas cuyas características es difícil predecir más allá de su índole anticapitalista y antiliberal.

El segundo supuesto es el de un sistema hegemónico de base democrática amplia. Para ello, el régimen social de acumulación debería dirigirse, en los términos propios de cada contexto nacional específico, a satisfacer las necesidades básicas de las mayorías, *según fuesen democráticamente definidas en cada lugar*. Sin políticas económicas que tengan por objetivo expreso y firme liquidar las

inequidades sociales existentes, no sólo éstas no disminuirán sino que se volverán cada vez más visibles. En cuanto al régimen político de gobierno, tendría que combinar indispensables formas representativas con nuevos modos de participación que, entre otras cosas, permitieran esa definición dinámica de las necesidades básicas y de los medios para atenderlas.

Vale la pena subrayar que tales nuevos modos no surgen por generación espontánea o al calor de invocaciones retóricas de líderes en busca de clientelas electorales. Suponen institucionalizar redes de interacción social alternativas en los lugares de trabajo, de residencia, de estudio, etcétera. Implican favorecer el surgimiento y el desarrollo de movimientos sociales de diverso tipo, que alimenten la gran conversación colectiva acerca de los futuros posibles. En suma, entrañan sobre todo colocar el tema sin retaceos en un debate público que hoy lo silencia con argumentos estrechamente utilitaristas (la gente va a pedir demasiado)

o cerrilmente liberales (la política es un asunto para expertos). Conserva aquí toda su vigencia una vieja afirmación de Cole: "El individuo carece de control sobre el vasto mecanismo de la política moderna no porque el Estado es demasiado grande sino porque no se le da oportunidad de aprender los rudimentos del autogobierno en unidades más pequeñas" (ver Pateman, 1970: 38). Es en estos espacios donde comienzan a elaborarse las solidaridades con que se teje la trama de la unidad democrática.

Desde mi punto de vista, *con todas sus enormes dificultades que ningún romanticismo debe oscurecer*, esta unidad es la única que puede convertirse en meta estable de los procesos de transición en curso; y es ella la que debe comprometer la imaginación y los esfuerzos de los sectores progresistas del pensamiento social latinoamericano enrolado en esos procesos. De lo contrario, como sabemos bien en estas playas, no sería la primera vez que se pone proa a las Indias y se acaba desembarcando en otra parte.



Referencias bibliográficas

- Adamson, Walter L., 1980, *Hegemony and Revolution* (Berkeley).
- Alford, Robert R. y Friedland, Roger, 1975, "Political Participation and Public Policy", *Annual Review of Sociology*, 1:429-79.
- Barber, Benjamin, R., 1984, *Strong Democracy* (Berkeley).
- Bauman, Zygmunt, 1982, *Memories of Class* (Londres).
- Bennett, W. Lance, *Public Opinion in American Politics* (Nueva York), 1980: 24-63.
- Block, Fred, 1986, "Political Choice and the Multiple 'Logics' of Capital", *Theory and Society*, 15: 175-192.
- Cawson, Alan, 1983, "Functional Representation and Democratic Politics: Towards a Corporatist Democracy?", en G. Duncan, comp., *Democratic Theory and Practice* (Cambridge).
- Dahl, Robert A., 1956, *Preface to Democratic Theory* (Chicago).
- Dahl, Robert A., 1982, *Dilemmas of Pluralist Democracy* (Londres).
- Dawe, Alan, 1978, "Theories of Social Action", en T. Bottomore y R. Nisbet, comps., *A History of Sociological Analysis* (Nueva York), 362-417.
- Duverger, Maurice, 1974, *Modern Democracies* (Illinois).
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York).
- Giddens, Anthony, 1981, *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (Londres).
- Gouldner, Alvin W., 1976, *The Dialectic of Ideology and Technology* (Nueva York).
- Gordon, D.; Edwards, R.; Reich, M., *Segmented Work, Divided Workers* (Nueva York).
- Habermas, Jürgen, 1974, "The Public Sphere: An Encyclopaedia Article", *New German Critique*, No. 3.
- Habermas Jürgen, 1976, *Legitimation Crisis* (Londres).
- Heller, Agnes, 1978, "Past, Present and Future of Democracy", *Social Research*, 45: 882.
- Hennessy, Bernard, 1972, "A Headnote on the Existence and Study of Political Attitudes", en D.D. Nimmo y C.M. Bonjean, comps., *Political Attitudes and Public Opinion* (Nueva York), 27-41.
- Jessop, Bob, 1983, "Accumulation Strategies and Hegemonic Projects" (Londres, mimeo).
- Kolakowski, Leszek, 1981, *Main Currents of Marxism*, 1978 (Oxford).
- Lechner, Norbert, 1985, "De la revolución a la democracia. El debate intelectual en América del Sur", *Opciones*, 6.
- Mann, Michael, 1970, "The Social Cohesion of Liberal Democracy", *American Sociological Review*, 35: 423-39.
- Mann, Michael, 1986, *The Sources of Social Power* (Cambridge).
- Marx, Carlos, 1961, *Das Kapital*, vol. 1 (Nueva York).
- Mayntz, Renate, 1975, "Legitimacy and the Directive Capacity of the Political System", en León N. Lindberg et al., *Stress and Contradiction in Modern Capitalism* (Lexington, Mass.).
- McLennan, Gregor, 1984, "Capitalist State or Democratic Polity?", en G. McLennan et al., *The Idea of the Modern State* (Filadelfia), 80-109.
- Miller, Jacques-Alain, 1986, *Matemas* (Buenos Aires).
- Nun, José, 1982, "El otro reduccionismo", en D. Camacho et al., *América Latina: Ideología y cultura* (San José, Costa Rica).
- Nun, José, 1984, "Democracia y socialismo: ¿etapas o niveles?", en Fernando Claudín y Ludolfo Paramio, eds., *Caminos de la democracia en América Latina* (Madrid).
- Nun, José, 1986, "Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común", *Punto de vista*, 9: 27-40.
- O'Connor, James, 1984, *Accumulation Crisis* (Nueva York).
- Pateman, Carole, 1970, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge).
- Pateman, Carole, 1985, *The Problem of Political Obligation* (Berkeley).
- Polanyi, Karl, 1944, *The Great Transformation* (Nueva York).
- Ryle, Gilbert, 1960, *Dilemmas* (Cambridge).
- Sartori, Giovanni, 1962, *Democratic Theory* (Detroit).
- Schar, John H., 1984, "Legitimacy in the Modern State" [1969], en W. Connolly, comp., *Legitimacy and the State* (Nueva York).
- Schmitter, Philippe C., 1985, "Neo-corporatism and the State", en W. Grant, comp., *The Political Economy of Corporatism* (Nueva York), 32-62.
- Schwytzer, H., 1969, "Rules and Practices", *Philosophical Review*, 78: 451-467.
- Stockman, David, 1987, *El triunfo de la política* [1986] (Buenos Aires).
- Taylor, Charles, 1977, "Interpretation and the Sciences of Man" [1971], en F.R. Dallmayr y T.A. McCarthy, comps., *Understanding and Social Inquiry* (Notre Dame, IN.), 101-131.
- Thompson, John B., 1984, *Studies in the Theory of Ideology* (Berkeley).
- Touraine, Alain, 1978, *La voix et le regard* (París).
- Wolfe, Alan, 1973, *The Seamy side of Democracy* (Nueva York).
- Wittgenstein, Ludwig (1958), *Philosophical Investigations*, Oxford.

Notas

¹ El *locus classicus* para el análisis de este tipo de conceptos es el de Wittgenstein, 1958, párr. 65-71.

² Precisamente para sacudirse el pesado fardo etimológico del fascismo, los teóricos alemanes e italianos contemporáneos han acudido en esta materia a un vocablo de origen anglosajón: *corporatism*. Por eso "corporatismo" y "*Korporatismus*" y sus derivados en lugar de "corporativismo" y "*Korporativismus*". Es la práctica que sigo en el texto.

³ Para la idea de "ficción organizacional" remito a Giddens (1981: 67): son "fórmulas que nominalmente suscitan obediencia pero que, en los hechos, son burladas por todos en alguna medida o quizás manipuladas por aquellos que ocupan posiciones dominantes para sostener el poder".

⁴ Para una discusión ya clásica de los errores categoriales, ver Ryle (1960), a uno de cuyos tipos me refiero. La categoría "ejército", por ejemplo, no se sitúa al mismo nivel que las que designan a los cuerpos, batallones, regimientos o unidades que la integran. O la categoría "universidad", al de las que identifican a las facultades, bibliotecas o laboratorios que la componen. De igual modo, la aludida imagen de una unidad democrática liberal se ubica a otro nivel que las imágenes concretas acerca de la política o la economía.

⁵ En este apartado y en el siguiente, utilizo pasajes de algunos trabajos anteriores en que desarrollé este tema y a los cuales debo, por eso, remitirme: ver Nun, 1982; 1984 y 1986.

⁶ Ver sobre esto los interesantes trabajos de Gordon et al. (1982), Jessop (1983) y Block (1986) que abordan, desde perspectivas diferentes, la misma cuestión a que me refiero.

⁷ La intensa prédica actual en favor de las "privatizaciones" y de un "retorno" al libre juego del mercado ilustra bien lo que digo. Esta idea del "retorno" trabaja con una concepción mítica de un mercado que nunca existió, a fin de disimular que se está pidiendo lisa y llanamente que el Estado intervenga políticamente para liquidar leyes sociales, para controlar la acción de los sindicatos y, en general, para impedir todo movimiento de resistencia popular. En cuanto a las "privatizaciones", se inventa la figura de un empresario schumpeteriano cuando, según se sabe, las burguesías latinoamericanas, en su gran mayoría, han erigido y medrado al amparo (y, muchas veces, a costa) de los gobiernos. Estoy hablando, claro, de los términos ideológicos en que se intenta presentar como "no intervención" a un determinado tipo de intervención política. Otra cosa es discutir democráticamente dónde y cómo se debe achicar o no el sector estatal, reducir tarifas de importación, estimular la competencia, etcétera.

	ARTE Y	
	DISEÑO	
	PRODUCCION	
	GRAFICA	
	248-1412	
		CARLOS TIRABASSI



ESPACIOS DE CRÍTICA Y PRODUCCIÓN

ES UNA PUBLICACION DE LA
SECRETARIA DE EXTENSION
UNIVERSITARIA Y BIENESTAR
ESTUDIANTIL DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS (UBA).

Suscripciones interior y exterior: M.T. de Alvear 2230, of. 102, Bs. As.

Sobre las colecciones: 'Artífices', Biliato,
Tonyato Di Tella, Godio, Tser

Debate sobre la izquierda: Brocato, Claudin, Libertini, Petkoff
Cultura y política: Aguinís, Mánimón, Ortiz, Sarlo, Javier Torre
Gramsci, razón política y modernización: Marramón, Sobrowsky
Ensayo: Otra vez las clases sociales: García

La Ciudad Futura

Revista de Cultura Socialista

Directores: José Arce, Juan Carlos Portantiero y Jorge Tula

Número 7, noviembre de 1987

• 8 •



Azuénaga 42 — Piso 2 — Dpto. 3 — (1029) Buenos Aires

libros - café

gandhi

Montevideo 453

- N. Bobbio, *Diccionario de política*
M. Foucault, *Historia de la sexualidad I, II y III*
D. Melossi y M. Pavarini, *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario*
M. Horkheimer, *Ocaso*
P. Veyne y otros, *Amor, familia, sexualidad*
J. Kristeva, *Historias de amor*
J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*
S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*
G.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*
J. Baudrillard, *El espejo de la producción*
S. Lukes, *Emile Durkheim, su vida y su obra*
G. Duby, *Guerreros y campesinos*
C. Fernández Moreno (comp.), *América Latina en su literatura*
L. Zea, *América Latina en sus ideas*
P. Benichou, *La coronación del escritor. 1750-1830*
W. Gombrowicz, *Transatlántico*
J.L. Borges, *Ficciónario*

20 % de descuento

Apel, Habermas, Castaneda, Bataille, Lautréamont, Novalis, Sade, Genet, García Ponce, Pacheco, Poniatowska, Lowry, Gelman, Girri, Molina, Cavafis, Carpenier, Benjamin, Adorno, Musil, Junger, Roth, Mann, Woolf, Burgess, Boll, Pessoa, Sontag, Gombrowicz, Eco, Grass, Kundera, Beauvoir, Yourcenar, Navokov, Sabato, Onetti, Caparrós, Soriano, Casullo, Briante, Rivera, Borges, Arlt, Galeano.

libros - café

gandhi

Montevideo 453



SUMARIO

Entonces, ¿existe o no existe la modernidad en América Latina?, por <i>José Joaquín Brunner</i>	1
Perplejidades de la modernidad, por <i>Ricardo Forster</i>	6
Desconcierto en dos tiempos, por <i>María Teresa Gramuglio</i>	11
Argentina: Régimen político de soberanía compartida, por <i>Isidoro Cheresky</i>	15
Creencias y política, por <i>Luis Alberto Quevedo</i>	23
Lo político/moderno, por <i>Jorge Dotti</i>	27
La legitimidad democrática y los parecidos de familia. Notas preliminares, por <i>José Nun</i>	31