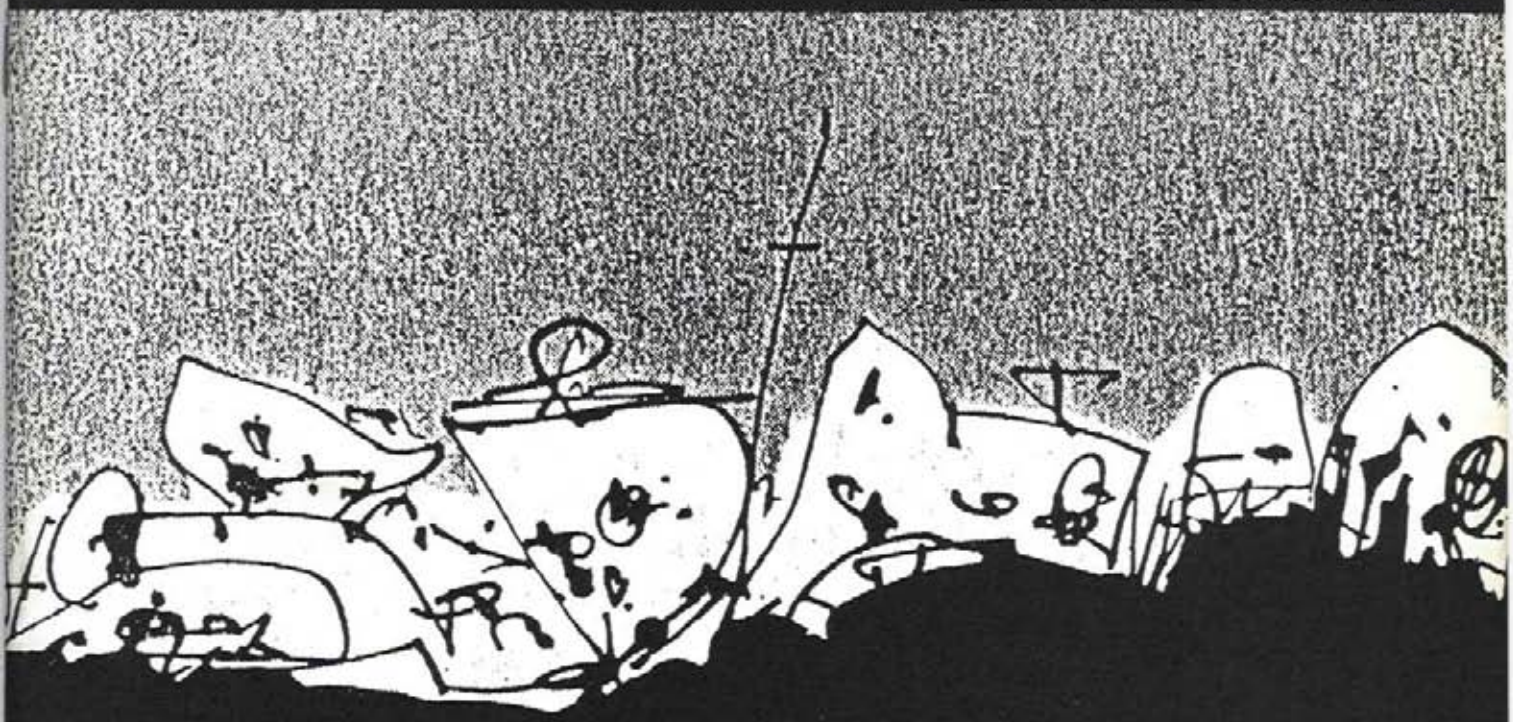
PUNTO DE VISTA

AÑO XIV
NUMERO 41
DICIEMBRE 1991
₳ 50.000

REVISTA DE CULTURA



HABERMAS SOBRE EL SOCIALISMO
ROUDINESCO SOBRE SARTRE, FREUD Y HUSTON

Nacionalismo / Audiovisual político
Masotta y Correas
Exilios / Miradas sobre Buenos Aires

ESCRIBEN: BECEYRO • SARLO • SABATO • VEZZETTI • GORELIK

NUMERO 41
DICIEMBRE 1991

PUNTO DE VISTA

REVISTA DE CULTURA

Suscripciones

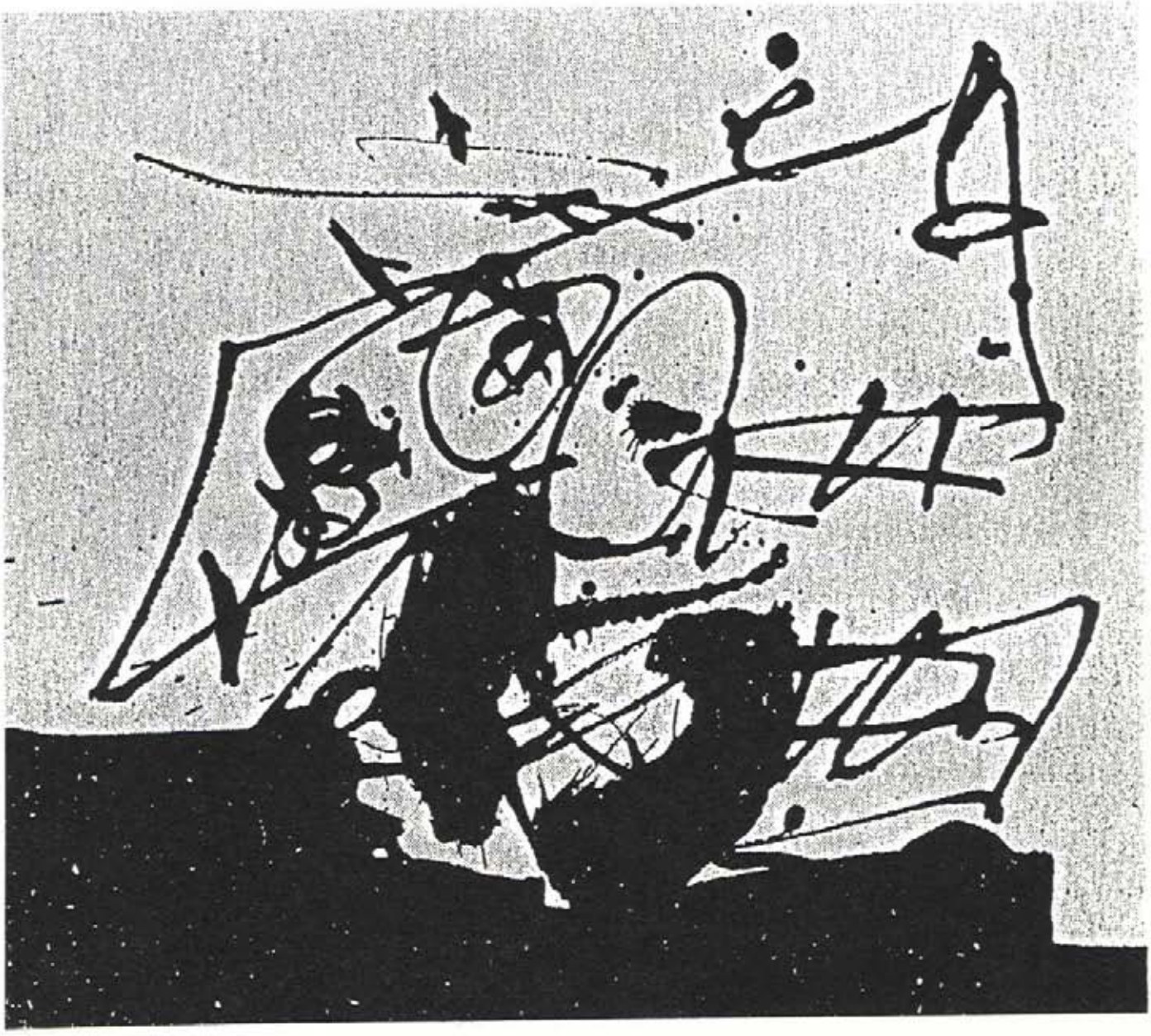
En Argentina: ₳ 150.000 (tres números)

En el exterior: vía superficie (seis números) U$S 25
vía aérea (seis números) U$S 30

Punto de vista recibe toda su correspondencia, giros y cheques a nombre de Beatriz Sarlo, Casilla de Correo 39, Sucursal 49, Buenos Aires, Argentina.

Teléfono: 953-1581

Composición, armado e impresión: Talleres Gráficos Litodar, Viel 1444, Buenos Aires



En memoria de José Aricó

Decir que Pancho Aricó* fue uno de los grandes pensadores marxistas latinoamericanos es, probablemente, el reconocimiento más obvio de los rasgos que poseyó a lo largo de los años y que no perdió en la era de la transición democrática cuando las tiendas del marxismo comenzaron a despoblarse. Aricó pudo ser el más italianizante de los marxistas argentinos, un interlocutor de elección para los comunistas italianos, para políticos latinoamericanos de todos los estilos: marxistas, dependentistas, populistas, nacionalistas, trotskistas, y para los socialistas españoles o franceses.

Comenzaré por lo más sencillo: ubicar la dimensión de un argentino en América Latina. Hasta 1976 estábamos poco habituados a pensarnos en el continente. La revolución cubana, por supuesto, había desplazado el eje que los argentinos manteníamos fuertemente hundido en el territorio del sur, pero temas tan tenaces y recurrentes como la singularidad del peronismo, luego los movimientos clasistas y el particular giro terrorista de la guerrilla vernácula poco a poco nos sumieron de nuevo en la contemplación de nuestras peculiaridades nacionales. El exilio, a partir de 1975, fue un cambio de escenario que no dejó intactas convicciones tan arraigadas y creo que Aricó, con esa voracidad intelectual y esa apertura psicológica y moral que eran su temperamento, incorporó la dimensión latinoamericana de esa experiencia que, con el curso de los años, no se reveló únicamente como pérdida de la patria. Por otra parte, su libro *Marx y América Latina*, editado primero en Perú y luego en México, y más tarde, en 1988, *La cola del diablo*, donde se siguen los avatares del gramscismo en el continente, lo señalan como un intelectual para quien el escenario latinoamericano volvía indispensable una perspectiva más amplia que la rioplatense.

No era un comparatista, que suele ser la solución académica, a menudo mortalmente aburrida, de trascender los límites nacionales de un problema. Lejos como lo estuvo casi siempre de la academia, Aricó pensaba en la dimensión continental de una problemática, articulando siempre la vocación política con el deseo del saber. En eso encarnó la figura acabada de un intelectual. Más que la teoría lo atraía la historia y esa forma espectacular de la historia futura que es la política.

Las relaciones de Aricó con el marxismo estuvieron siempre celosas de un espíritu de época que, en los años sesenta, convocaba a una aceptación tan plena como catequística, y en los ochenta a un abandono sin memoria. En ese sentido, Aricó nunca fue ni quiso ser un intelectual a la moda: lo molesta-

*Leído por Beatriz Sarlo en el Foro Gandhi - Nueva Sociedad, en el homenaje a José Aricó que contó con la participación de Alberto Díaz, Francisco Delich, Jorge Halperin, Fernando Calderón, Waldo Ansaldi, Juan Carlos Portantiero, Eduardo Jozami y fragmentos de un video de Rafael Filippelli. Buenos Aires, 19 de septiembre de 1991.

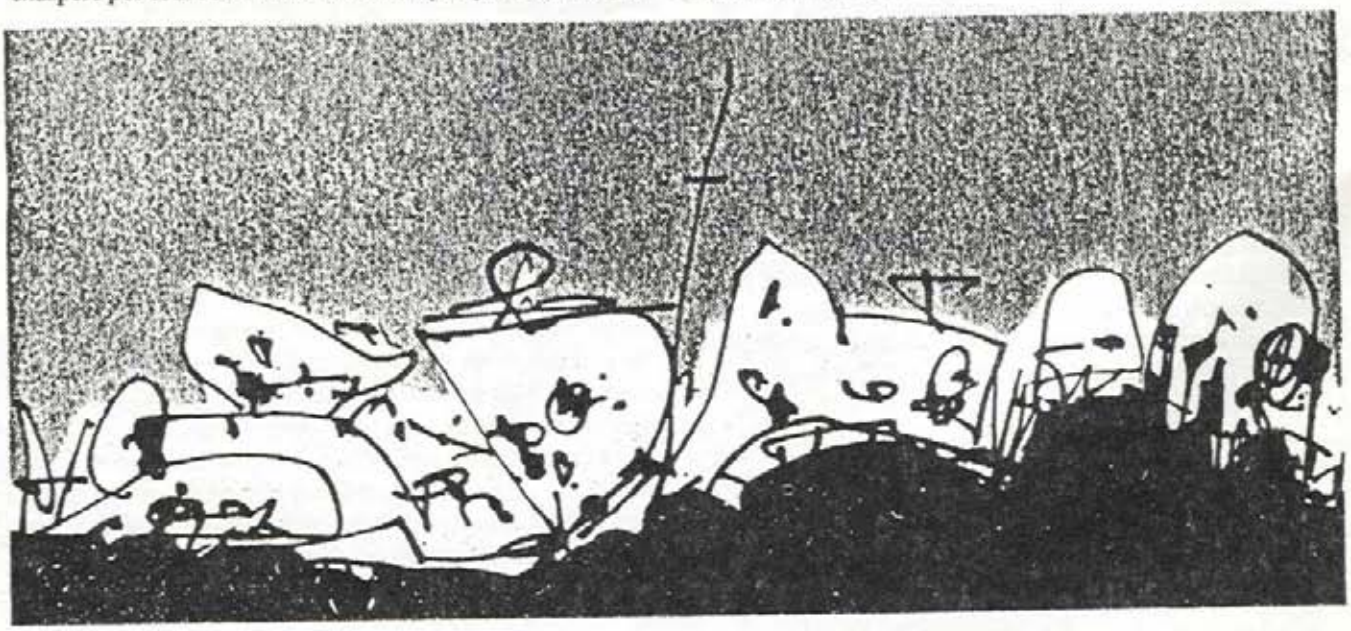
ba la banalidad de la indiferencia posmoderna tanto como los rituales conservacionistas del marxismo. Podía llegar a ser desconcertante en su voluntad de incorporar todo, que, al mismo tiempo, respondía al deseo de no perder el suelo original de su propio pensamiento ni el pasado del pensamiento revolucionario del siglo XIX y de los reformismos socialistas del siglo XX.

Su relación con el marxismo era su problema. Pero no un problema que debía solucionarse, algo cuyo fin estaba a la vista, sino una cuestión abierta que iba a ocuparlo hasta la muerte. El libro que deja terminado, sobre Juan B. Justo, del que conozco una versión muy breve de mediados de los años ochenta, contradice casi todos los juicios que sobre Justo se hicieron hasta ahora y, en especial, la acusación (que los nacionalistas volvieron clásica) de economicismo. Hay una necesidad profunda en este libro, en la medida en que Aricó trabajó siempre aquellas cuestiones cuya resolución tuvieran un vínculo fuerte con sus preocupaciones políticas: el reformismo de los últimos quince años lo llevaba a pensar sobre el intelectual político más distinguido del partido socialista en Argentina.

En este movimiento que de la política lo conducía a la historia y de la historia a la política, Aricó podía dejar pocas cosas de lado. Sobre el eje de sus obsesiones se cruzaban los ejes de recorridos temporarios por otros espacios discursivos e ideológicos. La contradicción de estos espacios no le preocupaba tanto como la idea de perder algo; como intelectual prefería la complicación y la sobreabundancia a la belleza nítida de la simplicidad. No era un clásico, sino un devorador romántico, un hombre de síntesis más que alguien preocupado por las diferenciaciones. No era si se propuso ser jamás un especialista aunque, al mismo tiempo, fuera un erudito increíble en las cuestiones más remotas. A riesgo de perder filo, se proponía invariablemente la unión compleja de posiciones. Le costaba renunciar a un entramado de ideas, aunque la arquitectura final del discurso no fuera argumentativa o formalmente perfecta.

Si tengo que decirlo en primera persona, muchas veces me exasperé por esta obsesión de sintetizar perspectivas. No percibí el carácter fuertemente político del giro personal de Aricó en todos los debates: el de la inclusión. En realidad, él se definía por su capacidad de inclusión de posiciones diferentes, incluso de aquellas que se resistían a ser incluidas. Puedo decir, en cambio, que supe valorar el peso de un interlocutor con el que no se coincide. Más que eso: la importancia de la contradicción para sustentar, mejorar o abandonar la propia idea. En el Club de Cultura Socialista, Aricó era un eje de coincidencias, de agregación de posiciones y de compañeros: esto va a ser dicho y recordado largamente. Pero era también un punto de resistencia esencial: no se discutía con Aricó de cualquier modo, los argumentos que se le opusieran debían ser perfeccionados, las transiciones que él imaginaba en el curso del debate tenían que ser entendidas a fondo, porque esas posiciones pesaban con un doble peso: el de su lugar de enunciación y el de su densidad intelectual. Podía ser desconcertante, podía ser casi brutalmente sincero a veces, y otras astuto como un cazador: sus intervenciones no tenían como cualidad más evidente la lógica de la argumentación sino la fuerza acumulativa de las razones entramadas en el discurso subjetivo, en la afirmación ética, en el reconocimiento a veces inesperado del límite desde donde él y nosotros estábamos pensando. Atraía por el exceso y no por la abstracta voluptuosidad del orden.

Aricó obligaba a tomar posiciones o a revisarlas, a fortalecer las evidencias y las pruebas de las posiciones distintas a la suya. Obligaba porque era ajeno por completo al retiro prescindente. Aquí estaba una de sus formas de generosidad intelectual: obligar a pensar. Quienes no creemos en la tolerancia como resultado de una indiferencia radicalizada, sino como producto de la coexistencia conflictiva y difícil de lo diferente, le debemos mucho. En esta época de crisis de los intelectuales y reciclaje académico o técnico de los saberes, le debemos también la reafirmación de la figura dramática del intelectual socialista. Si su obra es un legado cuya riqueza empezaremos a explorar de nuevo, la tenacidad de sus convicciones y el modo en que las transformaba en saber están allí como una prueba de que sigue siendo posible pensar, organizar, actuar aun en los tiempos más oscuros.



¿Qué significa el socialismo hoy?

La revolución restauradora y la necesidad de una revisión desde la izquierda

Jürgen Habermas

En diarios y artículos recientes se habla del desencanto del socialismo, del fracaso de una idea y aun de la demorada superación del pasado por parte de intelectuales de Alemania y Europa Occidental. A las cuestiones retóricas sucede siempre el estribillo: las utopías y filosofías de la historia terminan necesariamente en opresión. La crítica de la filosofía de la historia ya es, sin embargo, cosa del pasado. La obra de Lowith fue traducida al alemán en 1953[1]. ¿Cuáles son los términos del debate hoy? ¿Cómo evaluar la significación histórica de los cambios revolucionarios en Europa Central y del Este? ¿Cuáles son las consecuencias de la bancarrota del socialismo de estado para las ideas y los movimientos políticos que tienen sus raíces en el siglo XIX? ¿Cuáles para las tradiciones teóricas de la izquierda occidental?*

I

Los cambios revolucionarios en el bloque soviético adoptaron formas diversas. En la tierra de la revolución bolchevique se opera un proceso reformista desencadenado desde arriba, desde la cúpula del Partido Comunista de la Unión Soviética. Sus resultados y, más importante aún, sus consecuencias no buscadas, han desatado un proceso de *desarrollo* revolucionario en la medida en que los cambios se producen no solamente en el nivel general de las orientaciones políticas y sociales sino también en los aspectos esenciales del sistema de dominación (de particular importancia son los cambios en el modo de legitimación, resultado del surgimiento de una esfera pública política, de la aparición del pluralismo político y de la paulatina pérdida del monopolio ejercido por el Partido sobre el poder estatal). Este proceso es ahora apenas controlable y además, está amenazado por los conflictos nacionales y económicos por él mismo desatados. Todas las partes involucradas saben cuánto depende del resultado de este proceso decisivo. El creó, además, las condiciones para el estallido de los cambios en Europa Central (incluyendo las declaraciones de independencia de los estados del Báltico) y en Alemania Oriental.

---

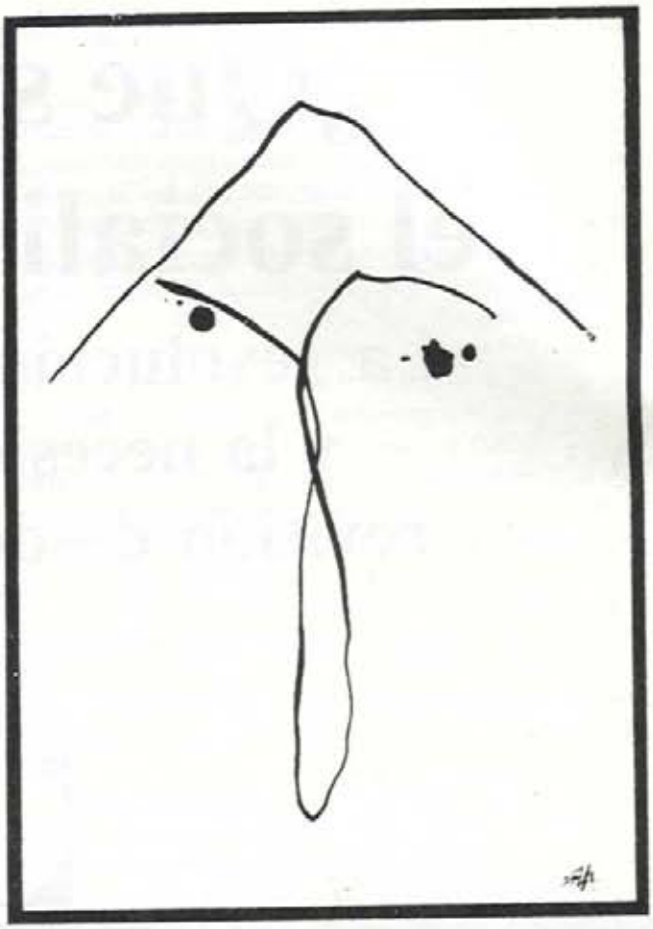
[1] Para una relación entre ética, utopía y crítica de la utopía ver la esclarecedora contribución de K.O. Apel en W. Vosskamp (comp.): *Utopienforschung*, Frankfurt-am-Main, 1985, vol. 1, pp. 325-355.

(*) Traducción del artículo "Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf: was heisst Sozialismus heute?" en *Die Nachholende Revolution: Kleine Politische Schriften* VII, Frankfurt-am-Main, 1990, pp. 179-204. Traducido del inglés (*New Left Review* Nº 183, 1990) y cotejado con versión en portugués (*Novos Studos* CEBRAP, 1991) por H. S.

En Polonia, los cambios revolucionarios fueron el resultado de la resistencia sostenida de Solidaridad, apoyada por la Iglesia Católica; en Hungría, fueron la consecuencia de las luchas por el poder en el seno de las élites políticas; en Alemania Oriental y Checoslovaquia, el régimen fue derribado a través de la movilización pacífica de las masas; en Rumania, se produjo una revolución sangrienta; en Bulgaria, los cambios ocurrieron de manera más lenta. A pesar de la diversidad de formas en que se manifestó, la revolución en esos países puede ser descifrada a partir de los *acontecimientos*: esta revolución produce sus propios datos. Ella se da a conocer como una revolución que de alguna manera fluye hacia atrás, que abre camino para recuperar desarrollos perdidos. Por contraste, los cambios en el país de origen de la revolución bolchevique conservan una opacidad para la cual aún faltan conceptos. La revolución en la Unión Soviética no ha tenido hasta ahora un carácter de renunciamiento claro. Un retorno simbólico a febrero de 1917, o aun a la San Petersburgo zarista, no tiene ningún sentido.

En Polonia, Hungría, Checoslovaquia, Rumania y Bulgaria, es decir, en aquellos países que no llegaron al socialismo de estado a través de una revolución autóctona sino que lo recibieron como resultado de la guerra y de la invasión del Ejército Rojo, la abolición de la república popular se realiza bajo el signo de una vuelta a los antiguos símbolos nacionales y, donde esto es posible, de un rescate de las tradiciones políticas y las estructuras partidarias del período de entreguerras. Aquí, donde los cambios revolucionarios se confunden con los acontecimientos revolucionarios, también se articula de manera más nítida el deseo de encontrar una conexión (*Anschluss*) político-institucional con las tradiciones de las revoluciones burguesas y una conexión (*Anschluss*) político-social con las formas de vida y de relación del capitalismo desarrollado, especialmente el de la Comunidad Europea. En el caso de Alemania Oriental, la anexión (*Anschluss*) adquiere un sentido literal, ya que Alemania Occidental le ofrece simultáneamente las dos cosas: una sociedad occidental de bienestar y una constitución democrática. Aquí definitivamente los votantes no ratificarán el 18 de mayo [de 1990] lo que los opositores tenían en mente cuando derribaron a la Stasi al grito de "Somos el pueblo"; el voto de los electores interpretará esa caída como un efecto histórico, o sea, justamente, como una revolución restauradora. Se quiere recuperar aquello que durante cuatro décadas separó a la mitad occidental de la mitad oriental de Alemania —su desarrollo políticamente más exitoso y económicamente más próspero.

En la medida en que debe posibilitar un retorno a la democracia constitucional y un vínculo con el capitalismo desarrollado, la revolución restauradora está orientada por modelos que, según la lectura ortodoxa, ya fueron superados por la Revolución de 1917. Quizá esto explique una característica peculiar de esta revolución restauradora: su casi total falta de ideas innovadoras u orientadas hacia el futuro. Joachim Fest ha hecho una observación semejante: "Estos acontecimientos adquirieron un carácter verdaderamente desconcertante... justamente en virtud del hecho de que no enfatizan el elemento de revolución social que predominó, en cambio, prácticamente



en toda las revoluciones de la historia moderna"[2]. Este carácter de revolución restauradora es desconcertante porque recuerda un vocabulario más antiguo, supuestamente superado por la Revolución Francesa: el cuadro reformista del retorno de regímenes políticos que se suceden uno tras otro en un ciclo continuo como el de la rotación de los planetas[3].

Por lo tanto, no sorprende que los cambios revolucionarios hayan sido interpretados de maneras bastante diversas y excluyentes. En lo que sigue, tomaré seis modelos de interpretación que se destacan en la discusión. Los tres primeros se colocan positivamente frente al socialismo, los tres restantes críticamente. Los dos grupos pueden ordenarse en una serie simétrica colocando, de un lado, una interpretación stalinista, una leninista y una comunista-reformista, y del otro, una interpretación post-moderna, una anticomunista y una liberal.

Las interpretaciones correctivas

Los apologistas stalinistas defensores del *statu quo ante* son, hoy por hoy, cada vez menos. Ellos le niegan carácter revolucionario a estos cambios, concibiéndolos como contrarrevolucionarios. Comprimen los aspectos anómalos de carácter retrospectivo y restaurador en un esquema marxista que ha

---

2 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30-12-1989.

3 K. Griewank: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt-am-Main, 1973.

perdido su poder explicativo. En los países de Europa Central y en Alemania Oriental era evidente que, conforme a una conocida fórmula, los de abajo ya no querían seguir en la misma situación y los de arriba ya no podían mantenerla. Fue la ira de las masas (y no sólo la de un puñado de provocadores importados) que se volvió contra los aparatos de seguridad del estado, como otrora se volcara contra la Bastilla. La destrucción del monopolio del poder del estado podría evocar la ejecución de Luis XVI. Los hechos hablan de una manera demasiado clara como para que aun los *leninistas* más inveterados puedan ignorarlos. Así, el historiador Jürgen Kuszynski usa la expresión "revolución conservadora" para darle a los cambios el valor relativo de una reforma autopurgativa en el interior de un proceso revolucionario de largo plazo[4]. Esta interpretación se apoya, naturalmente, en una historia ortodoxa de la lucha de clases, cuyo *telos* aparece predeterminado. Tal filosofía de la historia tiene un estatuto ambiguo desde un punto de vista puramente metodológico; pero, aun dejando esto de lado, no sirve para explicar el tipo de movimientos y conflictos sociales que surgen en las condiciones estructurales de los sistemas de dominación del socialismo de estado, o que son provocados por ellas, como en el caso de las reacciones nacionalistas y fundamentalistas. Más aun, en el interín, los desarrollos políticos en Europa Central y Alemania Oriental han ido mucho más allá de lo que la fórmula de la autocorrección del socialismo de estado podría sugerir.

Estos desarrollos también constituyen la principal objeción contra la tercera posición, asumida con tanta fuerza en la plaza Winzel de Praga por Dubcek, cuando regresaba de su exilio interno. También en Alemania Oriental muchos de quienes iniciaron y al principio lideraron el movimiento revolucionario tenían como meta el socialismo democrático, la llamada tercera vía entre el capitalismo social y estatalmente controlado y el socialismo de estado. Mientras los leninistas creen que debe corregirse el rumbo errado del stalinismo, los *comunistas reformistas* van aún más atrás. De acuerdo con diversas corrientes del marxismo occidental, parten de la premisa de que la comprensión leninista de la revolución bolchevique tergiversó el socialismo, incentivando la estatalización de los medios de producción, en lugar de su socialización democrática, abriendo así el camino para una autonomización burocrática del aparato totalitario de dominación. Hay otras versiones de la tercera vía, dependientes de las diversas interpretaciones de la Revolución de Octubre. Según una lectura optimista, compartida entre otros por los dirigentes de la Primavera de Praga, sería posible democratizar de manera radical al socialismo de estado para desarrollar un nuevo orden social *superior* al de las democracias de masas occidentales. Según otra versión, una tercera vía entre los dos sistemas 'realmente existentes' significaría en el mejor de los casos una reforma democrática radical del socialismo de estado, reforma que, a medida que se produjera la diferenciación de un sistema económico adaptado a una orientación descentralizada, representaría por lo menos un equivalente del compromiso entre sociedad y estado alcanzado en las sociedades capitalistas desarrolladas después de la Segunda Guerra Mundial. Esta búsqueda de un equivalente culminaría en un estado no totalitario, modelado sobre las democracias constitucionales, pero que no apuntaría a imitar a las formas de sociedad occidentales sino a *complementarlas*, tanto en lo que se refiere a las ventajas específicas del sistema (seguridad social y crecimiento cualitativo) como a sus desventajas (desarrollo de las fuerzas productivas e innovación). Aun esta interpretación débil se apoya en la posibilidad de funcionamiento de lo que se ha dado en llamar una "economía de mercado socialista". Basándose en argumentos *a priori*, algunos han sostenido que un tal desarrollo sería imposible; otros, en cambio, sostienen que habría que ver qué pasa a partir de un proceso de ensayo y error. Aun una liberal militante como Marion Grafin Donhoff encuentra que "con un poco de imaginación y pragmatismo, el deseo existente de unificar el socialismo con la economía de mercado podría concretarse; ellos se corrigen uno a otro"[5]. Esta perspectiva admite un comunismo reformista que, a diferencia de la interpretación leninista, renuncia a toda pretención de predecir el curso de la historia.

Hoy podemos olvidarnos de las especulaciones acerca del potencial de reforma y de desarrollo democrático de un socialismo de estado que se revoluciona desde adentro. Sospecho que esta cuestión ni siquiera puede plantearse de manera realista en el caso de la Unión Soviética, teniendo en cuenta la herencia stalinista, devastadora en todos los planos (y la amenaza de desintegración del estado multinacional). Si las premisas de mi interpretación son correctas, la pregunta acerca de si Alemania Oriental podría haber seguido la tercera vía también

[4] *Die Zeit*, 29-12-1989.
[5] *Die Zeit*, 29-12-1989. Donhoff es directora de Die Zeit.

ha de quedar sin respuesta, pues la única forma de contestarla hubiera sido llevando adelante un experimento "pragmático e imaginativo" legitimado por el consenso popular. Entretanto, la mayoría de la población se ha decidido inequívocamente contra ello. Después de cuarenta años desastrosos, se puede entender porqué. Esa decisión merece ser respetada, en particular por quienes nunca habrían sido afectados por las eventuales repercusiones negativas de un experimento como ése. Pasemos ahora a los tres modelos interpretativos críticos del socialismo.

Las interpretaciones críticas

La posición más extrema de este lado tampoco ha sido articulada de manera muy convincente. Desde el punto de vista de una *crítica postmoderna de la razón*, las transformaciones, que en su mayor parte ocurrieron sin derramamientos de sangre, se presentan como una revolución que pone fin a la época de las revoluciones, como una contraparte de la Revolución Francesa que arranca de raíz el terror nacido de la razón. Los sueños intranquilos de la razón, de donde surgieron durante doscientos años los demonios, han llegado a su fin. Pero la razón no despierta; la razón es la pesadilla que se disuelve al despertar. Tampoco aquí los hechos se corresponden con este modelo histórico inspirado por Nietsche y Heidegger, según el cual la época moderna se encuentra dominada por una subjetividad que se fortalece a sí misma. Las recientes revoluciones restauradoras han tomado todos sus métodos y sus estándares del conocido repertorio de las revoluciones modernas. Fue la presencia de las masas reunidas en la plaza y movilizadas en las calles que, sorprendentemente, hizo caer a un régimen armado hasta los dientes. En otras palabras, se trataba precisamente del tipo de acción espontánea de masas que, habiendo servido de modelo a tantos teóricos de la revolución, ahora se consideraba superado. Por supuesto, todo esto ocurrió por primera vez en el espacio no ortodoxo de una arena internacional creada por la presencia ininterrumpida de los medios de comunicación electrónicos, cuyos espectadores participaban y tomaban partido. Pero, de nuevo, fue en la legitimidad racional de las apelaciones a la soberanía popular y a los derechos humanos donde las demandas revolucionarias encontraron su fuerza. La aceleración de la historia desacreditaba así la imagen de una parálisis post-histórica; también destruyó el cuadro, pintado en colores postmodernos, de una burocracia de rigidez cristalina desentendida de toda forma de legitimación. El colapso revolucionario del socialismo burocrático parece indicar, en cambio, que la modernidad extiende sus fronteras; que el espíritu de Occidente está llegando al Este, no sólo como civilización tecnológica, sino también como tradición democrática.

Desde el punto de vista *anticomunista*, los cambios revolucionarios del Este significan la victoria final de la guerra civil internacional declarada por los bolcheviques en 1917: una revolución más que se vuelca contra su propio origen. La expresión "guerra civil internacional" traduce el término "la lucha de clases internacional" del lenguaje de la teoría social al de la teoría hobbesiana del poder. Carl Schmitt dio a esta metáfora teórica una apoyatura filosófica e histórica. De acuerdo con ella, la filosofía de la historia que alcanzó la hegemonía con la Revolución Francesa y compartió la carga utópica de su ética universalista, constituyó la fuerza propulsora de una guerra civil urdida por elites intelectuales y luego proyectada al escenario internacional. En el momento de la eclosión del conflicto este-oeste, esta hipótesis se amplió dando lugar a una verdadera teoría de la guerra civil internacional[6]. Concebida con el propósito de desenmascarar al leninismo, permaneció presa del original, como la imagen en un espejo. El material histórico, sin embargo, se resiste al asalto ideológico, aun en las manos de un historiador de nota como Ernst Nolte, quien ha anunciado recientemente su tesis sobre el fin de la guerra civil internacinal[7]. La estilización de la partes que intervienen en esa guerra civil internacional ha llevado a atribuir el mismo carácter anticomunista a las políticas personificadas por figuras tan heterogéneas como Mussolini y Hitler, Churchill y Roosevelt, Kennedy y Reagan. La metáfora de la guerra civil internacional toma una interpretación que surgió durante la etapa más caliente de la guerra fría y la fija como descripción estructural que se aplica sobre toda una época.

Queda la *interpretación liberal* que inicialmente se limita a observar que el fin del socialismo de estado marca el comienzo de la desaparición final de las formas de gobierno totalitarias en Europa. Llega a su fin una época que comenzó con el fascismo. Las ideas liberales sobre la organización social prevalecen bajo la forma de democracia constitucional, la economía de mercado y el pluralismo social. La predicción algo apresurada del "fin de la ideología" parece finalmente haberse cumplido[8]. No es necesario suscribir a una teoría monolítica del totalitarismo, ignorando así las importantes diferencias existentes entre formas de dominación autoritarias, fascistas, nacional-socialistas, stalinistas y post-stalinistas, para reconocer sus similitudes en el espejo de las democracias de masas occidentales. La desintegración de ese síndrome en los países del socialismo burocrático, así como en España y Portugal, y el desarrollo consiguiente de una economía de mercado independiente del sistema político, sugieren la existencia de un amplio impulso modernizador que ahora avanza hacia Europa central y del este. La interpretación liberal no está equivocada, pero no se saca la venda que cubre sus propios ojos.

Marx y la lógica de la "civilización"

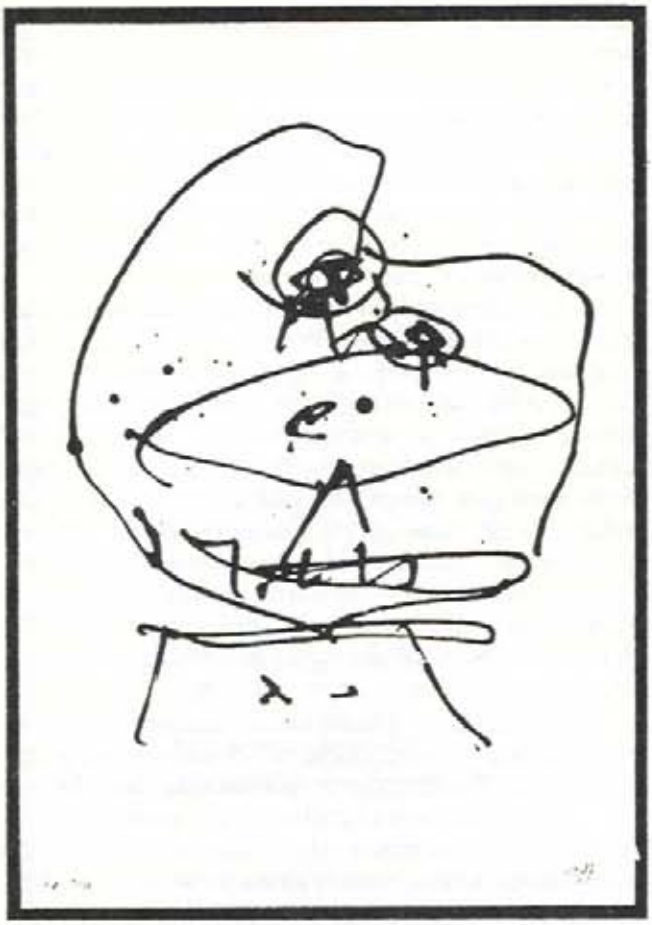
Existen variantes triunfalistas de esta interpretación, que parecen sacadas directamente de la primera parte del *Manifiesto Comunista*, donde Marx y Engels cantan un himno al papel revolucionario de la burguesía: "Por el rápido desenvolvimiento de los instrumentos de producción y de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización hasta las más bárbaras naciones. La baratura de sus productos es la gruesa artillería que derrumba todas las murallas de la China y hace capitular a los salvajes más fanáticamente

---

[6] H. Kesting: *Geschichtsphilosphie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, 1959.

[7] *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17-2-1990.

[8] Daniel Bell y Ralf Dahrendorf en *Die Zeit*, 29-12-89.



hostiles a los extranjeros. Bajo pena de muerte, obliga a todas las naciones a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir lo que llama su civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen". "Y esto, que es verdad para la producción material, se aplica a la producción intelectual. Las producciones intelectuales de una nación advienen propiedad común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacional resultan de día en día más imposibles; de todas las literaturas nacionales y locales se forma una literatura universal"[9].

Sería difícil llegar a una mejor caracterización del estado de ánimo que reflejan las respuestas a un cuestionario circulado recientemente por la Cámara Alemana de Industria y Comercio entre un conjunto de capitalistas, ávidos de nuevas oportunidades de inversión. Sólo la frase "lo que llama" referida a civilización deja entrever alguna reserva. En Marx no se trata, por supuesto, de una preferencia alemana por la cultura (*Kultur*) como supuestamente superior a la civilización (*Zivilisation*), sino de una duda más fundamental acerca de si una civilización puede subordinarse *enteramente* al torbellino de la fuerza de propulsión de uno solo de sus subsistemas; es decir, al influjo de un sistema económico dinámico o, como se diría hoy, referencialmente cerrado, que puede funcionar y mantenerse estable únicamente tomando, traduciendo y procesando toda la información relevante en el lenguaje del valor económico. Marx encontraba que toda civilización sometida a los imperativos de la acumulación de capital lleva consigo el germen de su propia destrucción, porque de esa manera se torna ciega a todo aquello que, por más importante que sea, no puede expresarse a través de un precio.

Hoy, el agente de la expansión que Marx estableció tan enfáticamente como modelo ya no es, por cierto, la burguesía de 1848; no se trata ya de una clase dominante en el ámbito nacional sino de un sistema económico que opera anónima e internacionalmente y que se ha desprendido de cualquier identificable estructura de clase. De la misma manera, las sociedades que hoy están "en la cumbre" de este sistema, tienen poco que ver con el Manchester cuya miseria fuera descrita tan descarnadamente por Engels. Pues desde entonces a ahora, esas sociedades encontraron una respuesta a las duras palabras del Manifiesto Comunista y a las tenaces luchas de los movimientos obreros de Europa: el compromiso del estado de bienestar. Sin embargo, la circunstancia irónica de que sea Marx quien todavía ofrece la cita más apta para describir la situación del capital que se lanza a la búsqueda de nuevas oportunidades en los mercados dejados por el socialismo de estado, da para pensar tanto como el hecho de que las dudas de Marx hayan sido, por así decirlo, incorporadas a las estructuras de las propias sociedades capitalistas más desarrolladas.

¿Significa esto que "el marxismo como *crítica*"[10] está superado como "el socialismo realmente existente"? Desde una perspectiva anticomunista que no distingue entre teoría y práctica, la tradición socialista sólo ha sido capaz de causar problemas. Desde una perspectiva liberal, todo lo que tenía de bueno el socialismo ya ha sido puesto en práctica durante la era social-demócrata. Con este aniquilamiento del socialismo de estado en el este de Europa ¿se han secado también las fuentes de las cuales la izquierda de Europa occidental encontró tanto inspiración teórica como orientaciones normativas? El desilusionado Biermann, cuyo talento para la utopía se ha convertido hoy en melancolía, ha sugerido una respuesta dialéctica: "Pásenme la pala. Vamos a enterrar de una vez el pequeño cadáver del gigante. El propio Cristo tuvo primero que esperar tres días bajo la tierra hasta que pudo realizar el truco: ¡lástima por la resurrección!"[11]. Ensayemos con un poco menos de dialéctica.

II

En Alemania Occidental la izquierda no tiene ningún motivo para hacer penitencia, pero tampoco puede actuar como si nada hubiese ocurrido. No tiene que dejar que le atribuyan por asociación las culpas por las falencias del socialismo de estado, al que siempre criticó. Pero debe preguntarse por cuánto tiempo una idea puede resistir contra la realidad.

De hecho, los responsables del esquivo pleonasmo del socialismo "realmente existente" parecen haber retenido la obstinación de la *Realpolitik*: más vale pájaro en mano. ¿Es sufi-

[9] Karl Marx y Federico Engels: *Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Ed. Anteo, 1946, p. 25.

[10] Este es el título de un ensayo en el que por primera vez traté al marxismo de manera sistemática (1960), en Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*, Frankfurt-am-Main, 1971, edición ampliada.

[11] *Die Zeit*, 2-3-1990.

ciente, entonces, con apuntar que la paloma que está sobre el techo pertenece a otra especie y que un día también se posará sobre nuestras manos? Aun los ideales, responden del otro lado, precisan ser corroborados empíricamente o pierden su poder para orientar la acción. El idealista sólo puede perder este diálogo, en tanto parte de falsas premisas. Asume que el socialismo es una idea, confrontando la realidad de manera abstracta, idea que puede ser demostrada impotente en su "deber ser" (para no mencionar las consecuencias inhumanas de cualquier intento de realizarla). A este concepto se vincula, por cierto, la intuición normativa de una coexistencia pacífica en la cual la auto-realización y la autonomía individual pueden darse junto con la solidaridad y la justicia, y no a costa de ellas. En la tradición socialista, sin embargo, esta intuición no debería ser explicada por aproximación a una teoría normativa, ni establecida como ideal frente a una realidad oscura sino, por el contrario, tendría que constituir una perspectiva a partir de la cual observar y analizar críticamente la realidad. En el curso del análisis, esta intuición normativa tendría que ser a la vez desarrollada y corregida y, al menos indirectamente, corroborada como descripción teórica en su capacidad para descubrir la realidad y transmitir contenidos empíricos.

Errores y deficiencias

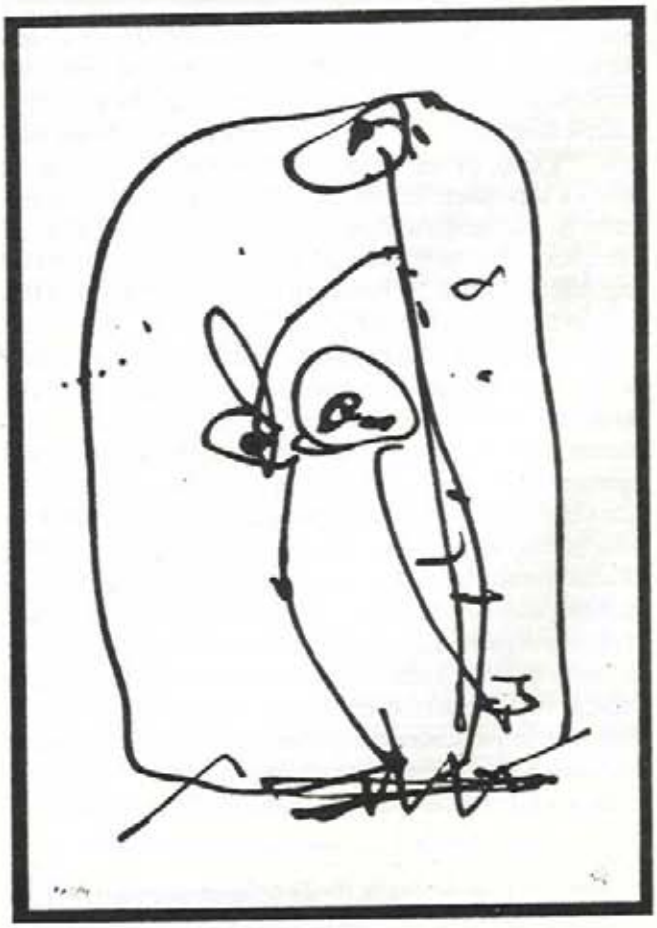
Desde los años 20, el marxismo occidental ha partido de este criterio para producir una impiadosa autocrítica que ha dejado muy poco de la teoría original en pie[12]. Mientras la práctica emitía sus veredictos, la realidad (en toda su monstruosidad del siglo XX) también aportaba sus argumentos en el nivel de la teoría. Quiero repasar algunos aspectos que revelan hasta qué punto Marx y sus seguidores inmediatos, a pesar de sus críticas al primer socialismo, permanecieron presos del contexto original del temprano industrialismo, de escala limitada.

(a) El análisis se limitaba a los fenómenos que pueden descubrirse dentro del horizonte de una sociedad basada en el trabajo. La elección de este paradigma particular otorga prioridad a un concepto restringido de práctica que atribuye *a priori* un rol incuestionablemente emancipatorio al trabajo fabril y al desarrollo de las fuerzas productivas. Se supone que las formas de organización que surgen con la concentración de la fuerza de trabajo en las fábricas proveen, al mismo tiempo, la infraestructura para desarrollar los lazos de solidaridad entre los productores, producir su concientización y promover la acción revolucionaria. Un punto de partida tan productivista excluye la consideración tanto de las ambivalencias del creciente dominio sobre la naturaleza como del potencial de integración social dentro y fuera de la esfera del trabajo social.

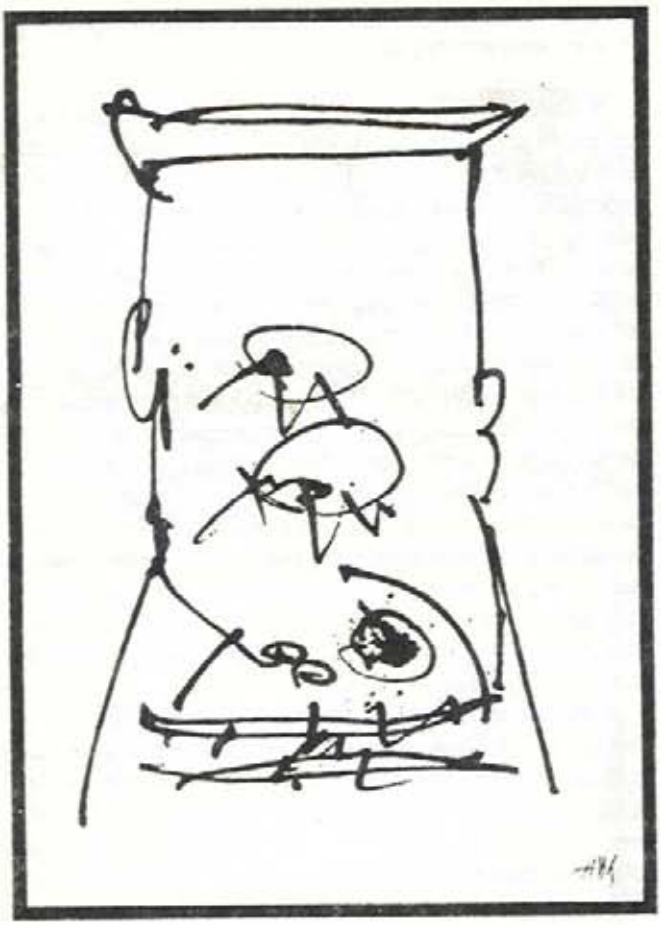
(b) El análisis dependía de una concepción holística de la sociedad: la división en clases y la violencia reificante de los procesos económicos capitalistas destruyeron y mutilaron lo que era, originariamente, una totalidad ética. El potencial utópico de una sociedad basada en el trabajo, deletreado según los conceptos básicos de Hegel, inspira los supuestos que subyacen a la crítica de la economía política encarada con espíritu científico. Permite presentar el proceso de acumulación de capital como una ilusión que, si tan solo fuera disipada, sería reducida a su forma objetiva y por lo tanto, pasible de control racional. De esta manera, la teoría es ciega a la resistencia del sistema de economía de mercado diferenciada, cuyas funciones regulatorias no pueden ser sustituidas por el planeamiento administrativo sin poner en peligro el nivel de diferenciación alcanzado por las sociedades modernas.

(c) El análisis también permaneció anclado en una concepción concretizante del conflicto y de los agentes sociales, en la medida en que opera con clases sociales y macro-sujetos históricos supuestamente responsables de los procesos de producción y reproducción de la sociedad. Escapan a esta red conceptual las sociedades complejas en las que no hay una vinculación lineal entre, por un lado, las estructuras sociales, subculturales y regionales superficiales y, por el otro, las estructuras abstractas y profundas de un sistema económico diferenciado (que se entrelaza de manera complementaria con el poder de intervención del estado). Este mismo error ha producido una teoría del estado que no se puede rescatar por mas hipótesis complementarias que se le agreguen.

(d) De mayores consecuencias prácticas que las deficiencias mencionadas hasta ahora ha sido el análisis restringido y funcionalista de la democracia constitucional, que Marx vio corporizado en la Tercera República y que rechazó desdeñosamente como "democracia vulgar". Dado que concebía a la república democrática como la última forma de estado de la



[12] Cf. Martin Jay: *Marxism and Totality*, Berkeley, 1984.



sociedad burguesa, en cuyo terreno se libraría la batalla decisiva de la lucha de clases, Marx tenía una actitud puramente instrumental hacia las instituciones de esa república. De la *Crítica al Programa de Gotha* surge indiscutiblemente que Marx entendía que la sociedad comunista era la única forma posible de realización de la democracia. Allí afirma, como ya lo había hecho en su crítica a la doctrina hegeliana del estado, que la libertad consiste únicamente en "transformar el estado de un órgano superimpuesto a la sociedad en un órgano totalmente subordinado a ella". Pero no dice nada más acerca de la institucionalización de la libertad; su imaginación institucional no va más allá de la dictadura del proletariado prevista para el "período de transición". La ilusión saintsimoniana en cuanto a "la administración de las cosas" reduce hasta tal punto la expectativa de la necesidad de una solución democráticamente regulada de los conflictos, que la auto-organización espontánea del pueblo, a la manera propuesta por Rousseau, parece suficiente.

(c) Finalmente, el análisis quedó preso de la estrategia teórica hegeliana que pretende combinar la pretensión de la infalibilidad del conocimiento, propia de la tradición filosófica, con las nuevas formas del pensamiento histórico. La historización del conocimiento de las esencias, sin embargo, apenas reemplaza la teleología del ser por la de la historia. Los presupuestos secretamente normativos de las teorías de la historia se "naturalizan" en las concepciones evolucionistas del progreso. Esto tiene consecuencias desafortunadas no sólo para los fundamentos normativos no explicitados por la propia teoría. Por una parte, tal teoría (independientemente de sus contenidos específicos) esconde un margen de contingencia en cuyo interior debe moverse, inevitablemente, cualquier práctica teóricamente orientada. Al bloquear la conciencia del riesgo en quienes tienen que sufrir las consecuencias de la acción, la teoría alienta un vanguardismo cuestionable. Por otra parte, un conocimiento totalizante de este tipo se permite hacer evaluaciones clínicas sobre el grado de alienación o de éxito de enteras formas de vida. Esto explica la tendencia a concebir al socialismo como una forma históricamente privilegiada de práctica ética concreta, aun cuando *lo más* que una teoría puede hacer es describir las condiciones necesarias de las formas emancipadas de vida, vuya configuración concreta tendría que ser decidida en primer lugar por los propios involucrados.

(f) Si se tienen presentes estos errores y deficiencias, que en diversos grados se encuentran en la tradición teórica de Marx y Engels hasta Kautsky, puede entenderse mejor cómo el marxismo, codificado por Stalin, pudo degenerar en la ideología que legitimó una práctica absolutamente inhumana: "ese gran experimento que tuvo por cobayos a los seres humanos" (Biermann). Por cierto que no se puede justificar el tránsito al *marxismo soviético*, que Lenin introdujo en la teoría y en la práctica, simplemente por referencia a la doctrina marxista ortodoxa[13]. De todas maneras, las debilidades que hemos discutido en los puntos (a) a (e) pueden contarse entre las condiciones (ciertamente ni necesarias ni suficientes) del desvío, y aun de una total inversión, de las intenciones originales.

El precio de la socialdemocracia

A la inversa, el *reformismo socialdemócrata*, que recibió impulsos importantes de austro-marxistas como Karl Renner y Otto Bauer, desde muy temprano logró desprenderse de la concepción holística de la sociedad y de la perplejidad frente a la dinámica autónoma del sistema de mercado; de las visiones dogmáticas de la estructura y la lucha de clases; de una falsa evaluación del contenido normativo de la democracia constitucional; de los presupuestos evolucionistas latentes. Por cierto que hasta hace muy poco tiempo, los supuestos que subyacían a las políticas de todos los días llevaban el sello del paradigma productivista. Después de la Segunda Guerra Mundial, los partidos reformistas, habiéndose desvinculado de las preocupaciones teóricas y tornado pragmáticos, alcanzaron lo que fue sin duda su mayor éxito: el establecimiento de un compromiso entre la sociedad y el estado (el compromiso del estado de bienestar) que tuvo efectos profundos en todas las estructuras sociales. La profundidad de esta intervención siempre ha sido subestimada por la izquierda radical.

La social-democracia fue, sin duda, sorprendida por la sistemática resistencia del poder estatal, al que había aspirado a utilizar como un instrumento neutral para universalizar los derechos civiles en el estado de bienestar. No fue el estado de bienestar el que se reveló como una ilusión, sino la expectativa de que podía usarse el poder administrativo para alcanzar formas

[13] Herbert Marcuse: *Soviet Marxism*, Harmondsworth, 1971.

emancipadas de vida. Mas aún, los partidos involucrados en la creación de satisfacciones sociales a través de la intervención estatal se encontraron, ellos mismos, crecientemente absorbidos por el aparato estatal en constante expansión. Con la absorción de los partidos políticos por parte del estado, la formación democrática de la voluntad política se transfiere a un sistema político que básicamente se programa a sí mismo, un hecho que los ciudadanos de Alemania Oriental, liberados de la política secreta y de la dominación del partido único, percibieron con sorpresa en la primera elección, cuando su campaña electoral fue copada por los *managers* de las campañas occidentales. La democracia de masas, en su forma occidental, lleva las marcas de un proceso de legitimación dirigido.

La social-democracia paga así un doble precio por sus éxitos. Renuncia a la democracia radical y aprende a vivir con las consecuencias normativas indeseables del crecimiento económico capitalista y también con los riesgos del mercado de trabajo, que se pueden amortiguar con políticas sociales pero nunca eliminar del todo. Fue ese precio el que mantuvo viva a una *izquierda no comunista* en Europa Occidental, a la izquierda de la social-democracia. Esta izquierda tiene muchas variantes y mantiene viva la idea de que el socialismo alguna vez significó algo más que políticas sociales estatales. Sin embargo, el hecho de que el socialismo de autonomía administrativa subsista en su programa, demuestra que para esa izquierda es difícil distanciarse de la concepción holística de la sociedad y renunciar a la idea de un cambio que lleve del control del proceso de producción por parte del mercado a su control democrático. En ese sentido, el vínculo clásico entre teoría y práctica permaneció intacto; pero además, la teoría se tornó ortodoxa y la práctica, sectaria.

Como ocurrió con la práctica política, también la tradición teórica fue alcanzada hace mucho tiempo por la diferenciación institucional. El marxismo se ha convertido en un método de investigación más de los tantos que integran el mundo académico. Esta academización indujo indispensables revisiones y la cruza con otras perspectivas teóricas. Ya durante el período de Weimar, la fecunda combinación de Marx y Max Weber marcó al discurso sociológico. Desde entonces, la autocrítica del marxismo occidental se desarrolló básicamente en el interior de las universidades, produciendo un pluralismo mediado por la discusión académica. Posturas de investigación interesantes y conflictivas como las de P. Bourdieu, C. Castoriadis o A. Touraine, J. Elster o A. Giddens, C. Offe o U. Preuss, revelan cuán dinámico es todavía el estímulo intelectual de la tradición inaugurada por Marx. Su perspectiva es estereoscópica: no se concentra en los aspectos meramente superficiales del proceso de modernización ni se vuelve solamente al reverso del espejo de la razón instrumental, sino que es sensible a las ambigüedades en los procesos de racionalización que surcaron la sociedad. Los surcos destruyen la cubierta superficial natural y a la vez ablandan el suelo. Muchos han aprendido de Marx, cada uno a su manera, cómo la dialéctica del Iluminismo de Hegel puede traducirse en un programa de investigación. En ese sentido, las objeciones críticas mencionadas en los puntos (a) a (e) constituyen una plataforma a partir de la cual hoy se puede retomar los impulsos provenientes de la tradición marxista.

El socialismo hoy: ¿un punto de vista exclusivamente moral?

Si estos trazos resumen la situación en que la izquierda no comunista se encontraba cuando Gorbachov anunció el principio del fin del socialismo real ¿cómo ha cambiado la escena después de los dramáticos hechos del otoño pasado? Las izquierdas ¿deben refugiarse en un punto de vista moral, dejando al socialismo tan sólo como una idea? Ernst Nolte está dispuesto a reconocer a la izquierda ese "socialismo ideal" que es "un concepto límite, correctivo y orientador" y aun "indispensable", pero en seguida agrega: "Quien quiera llevar a la práctica este concepto límite, corre el riesgo de reincidir o de caer en ese 'socialismo real' que hemos aprendido a temer, aunque se ponga en acción con nobles palabras contra el stalinismo".[14] Si se siguiera este consejo de amigo, el socialismo quedaría desactivado y reducido a una idea reguladora, de relevancia tan solo privada, que coloca a la moral más allá de la política. Sería más coherente dejar de manipular el concepto de socialismo y renunciar a él de manera definitiva. ¿Tendremos que coincidir con Biermann cuando dice que "el socialismo no es más que una meta"?

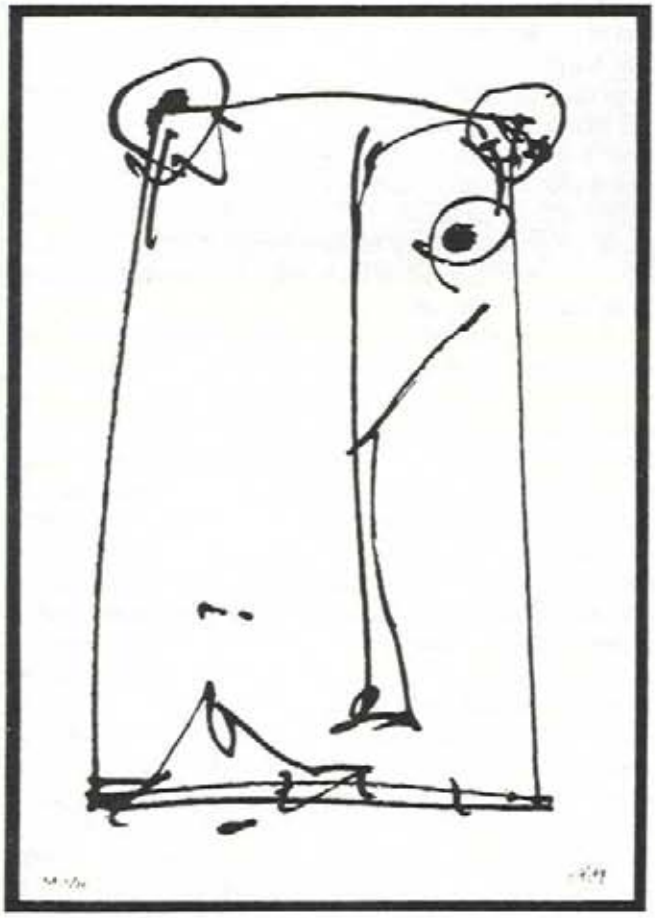
Ciertamente, si se lo entiende en el sentido romántico-especulativo de los "Manuscritos de Paris", donde la supresión de la propiedad privada de los medios de producción significa "la solución al enigma de la historia" o, dicho de otra manera, si se lo entiende como el establecimiento de relaciones solidarias entre los hombres para que éstos no sean alienados del producto de su trabajo, de sus semejantes y de ellos mismos. Para el socialismo romántico, la supresión de la propiedad privada significa la total emancipación de todas las cualidades humanas, la verdadera resurrección de la naturaleza y la realización del naturalismo de la humanidad, la eliminación del conflicto entre reificación y actividad propia, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Pero no teníamos que esperar a las más recientes críticas a las falsas totalizaciones de la filosofía de la reconciliación, o a Solzhenitsyn, para saber que no es así. Hace mucho tiempo que se conocen los vínculos que mantiene el socialismo romántico con su contexto de origen en la etapa del primer industrialismo. La idea de una libre asociación de productores directos ha estado siempre impregnada de imágenes nostálgicas que remiten a las comunidades propias del mundo de campesinos y artesanos (la familia, el vecindario, el gremio), un mundo que la violenta emergencia de la sociedad competitiva comenzaba a destruir y cuya disolución se percibía como una pérdida. Desde muy temprano, la idea de preservar esas comunidades erosionadas ha sido asociada al "socialismo"; en medio de las condiciones de trabajo y de las nuevas formas de interacción social del primer industrialismo, las fuerzas de integración social del mundo que desaparecía debían ser rescatadas y transformadas. Ese socialismo, de cuyo contenido normativo Marx prefirió no hablar, lleva el doble rostro de Jano: mira hacia atrás, hacia un pasado idealizado, a la vez que mira hacia adelante, hacia un futuro dominado por el trabajo industrial.

---

[14] *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19-2-1990.

El presupuesto de racionalidad

En esta *lectura concretizante* el socialismo no es más una meta y, hablando en forma realista, jamás lo fue. Frente a sociedades complejas, es preciso someter a las implicaciones normativas derivadas de esta formulación teórica decimonómica a un proceso de abstracción radical. Cuando se adhiere a la crítica a las formas naturalizadas e ilegítimas de poder, el punto central son las condiciones de comunicación a partir de las cuales se puede establecer una confianza justificada en las instituciones de auto-organización de una sociedad de ciudadanos libres e iguales. Por cierto que la solidaridad sólo puede ser experimentada realmente en el contexto de formas específicas de vida social heredadas o críticamente apropiadas y, por tanto, espontáneamente elegidas. Sin embargo, en el ámbito de una sociedad políticamente integrada y en el horizonte aún más vasto de una red internacional de comunicaciones, la convivencia solidaria sólo puede alcanzarse bajo las formas de una idea *abstracta*, o sea, bajo la forma de una legítima expectativa compartida intersubjetivamente. Se justificaría que todos esperaran de los procedimientos institucionalizados de formación inclusiva de opinión pública y voluntad política democrática que ratificaran el presupuesto de que estos procesos de comunicación pública se manejan con racionalidad y eficiencia. El presupuesto de *racionalidad* se apoya en el sentido normativo de los procedimientos democráticos que deben asegurar que todas las cuestiones socialmente relevantes puedan ser tematizadas y tratadas con fundamentos e imaginación, hasta alcanzar soluciones que, respetando la integridad de todos los individuos y todas las formas de vida, sean del interés de todos. El supuesto de *eficiencia* remite a la principal cuestión materialista de cómo puede organizarse un sistema social diferenciado que carece de cúspide y de centro, cuando ya no es posible imaginar a quiénes integran el "auto" de esa auto-organización bajo la forma de macro-sujetos, como las clases sociales de la teoría de las clases o el pueblo de la soberanía popular.



El punto central de una comprensión abstracta de las relaciones solidarias reside en separar de la práctica ética concreta de los lazos de interacción naturales, las simetrías de reconocimiento recíproco presupuestas por la acción comunicativa y que hacen posible, en primer lugar, la autonomía y la individuación de los sujetos socializados, y en generalizarlas como formas reflexivas de acuerdo y compromiso, salvaguardándolas a su vez por medio de la institucionalización legal. El "auto" de esa sociedad auto-organizada desaparece entonces en aquellas formas de comunicación sin sujeto que regulan el flujo de la formación discursiva de opinión pública y voluntad política, de modo tal que pueda continuar presuponiéndose la racionalidad de sus resultados falibles. Al disolverse en intersubjetividad, la soberanía popular se vuelve anónima y puede refugiarse así en el procedimiento democrático y los presupuestos comunicativos legítimos requeridos para su instrumentación[15]. Ella encuentra su lugar sin lugar en la interacción entre los procesos de formación de voluntad política establecidos constitucionalmente y las esferas públicas culturalmente mobilizadas. Si las sociedades complejas podrán ser algún día recubiertas por la membrana de una tal soberanía popular, o si, en cambio, la red de mundos de vida intersubjetivamente compartidos y estructurados de manera comunicativa está tan definitivamente destruida que el sistema autónomo de la economía y, con él, una administración pública que se programa a sí misma, ya nunca podrán incorporarse al horizonte de los mundos de vida, ni siquiera a través de las formas mas indirectas de regulación, es una pregunta que no puede contestarse adecuadamente en el nivel de la teoría y debe, por lo tanto, reformularse como una cuestión de orden práctico-político. Esta era también una pregunta fundamental para un materialismo histórico que no concebía su tesis sobre la relación entre base y superestructura como una afirmación ontológica sobre el ser social, sino como la marca de un sello que debía romperse para que las formas de interacción humana cesaran de estar fetichizadas por una sociedad alienada y devenida en violenta.

III

En lo que respecta a la comprensión de esta intención, los cambios revolucionarios que están ocurriendo ante nuestros ojos nos ofrecen una lección inequívoca: las sociedades complejas no pueden reproducirse si no dejan intacta la lógica de una economía que se regula a sí misma a través del mercado.

---

[15] Jürgen Habermas: "Volkssouveranität als Verfahren" en *Forum für Philosophie. Die Ideen von 1789*. Frankfurt-am-Main, 1978, pp. 7-16.

Las sociedades modernas distinguen un sistema económico regulado por medio del dinero de la misma manera que un sistema administrativo; los dos se colocan en el mismo plano, y aunque sus funciones sean complementarias, ninguno de ellos puede subordinarse al otro[16]. En la Unión Soviética, a no ser que ocurra algo totalmente inesperado, nunca podremos saber si las relaciones de producción del socialismo de estado podrían haberse adaptado a esa condición siguiendo la tercera vía de democratización. Pero aun una adaptación a las condiciones del mercado capitalista internacional no significa, por supuesto, un retorno a las relaciones de producción que los movimientos socialistas aspiraban a superar. Eso sería menospreciar las transformaciones experimentadas por las sociedades capitalistas, en particular desde el fin de la Segunda Guerra Mundial.

La desmovilización y reconstrucción de la sociedad industrial

Un compromiso entre la sociedad y el estado (estado de bienestar), establecido en las propias estructuras de la sociedad, hoy constituye el punto de partida para cualquier política. Claus Offe, refiriéndose al consenso existente respecto a las metas sociales y políticas, comenta con palabras irónicas: "Cuanto más triste y sin salida parece la imagen del socialismo real, tanto más todos nos convertimos en 'comunistas', en la medida en que no podemos en modo alguno desprendernos de nuestra preocupación por los asuntos públicos y de nuestro horror frente a la posibilidad de equívocos catastróficos en el desarrollo de la sociedad global"[17]. No se debe pensar que la caída del muro de Berlín ha solucionado uno solo de los problemas específicos de nuestro sistema. La indiferencia de la economía de mercado hacia sus costos externos, que descarga sobre el medio ambiente social y natural, está sembrando el camino de un crecimiento económico propenso a las crisis con sus conocidas disparidades y marginalizaciones en el plano interno, con retraso económico y aun regresión y, consecuentemente, con condiciones de vida bárbaras, expropiación cultural y hambrunas catastróficas en el Tercer Mundo, para no mencionar el riesgo a escala mundial causado por las disrupciones en el equilibrio natural. El *control* social y ecológico de la economía de mercado es la fórmula común a todos, fórmula que tiende a generalizar la meta social-demócrata del control del capitalismo. La interpretación dinámica de una reconstrucción ecológica y social de la sociedad industrial tiene apoyo aun fuera de la esfera de los "verdes" y social-demócratas. Esta es la cuestión central alrededor de la cual gira hoy el debate. Surgen preguntas acerca de la factibilidad, el horizonte temporal y los medios para la realización de metas comunes, o al menos así definidas retóricamente. También existe consenso acerca de los modos de acción política que apuntan a ejercer una influencia indirecta y desde afuera sobre los mecanismos auto-regulatorios del mercado, cuya autonomía no puede ser perturbada por la intervención directa. En consecuencia, la discusión sobre las formas de propiedad ha perdido su sentido doctrinario.

Pero el desplazamiento de la lucha del plano de los objetivos político-sociales al plano de su operacionalización y de la elección y puesta en marcha de políticas adecuadas, no le quita el carácter de una polémica de principios. Como antes, hay un grave conflicto entre quiénes usan los imperativos del sistema económico para sancionar todas las revindicaciones que pretenden ir más allá del *statu quo*, y aquellos que quieren mantener la palabra "socialismo" hasta que se haya eliminado la deformación congénita del capitalismo, esto es, la atribución de los costos sociales del equilibrio del sistema a la suerte privada de los desempleados[18]; hasta que las mujeres hayan alcanzado la igualdad, y hasta que haya sido controlada la dinámica de destrucción que afecta al mundo de vida y a la naturaleza. Desde el punto de vista de ese reformismo radical, el sistema económico parece menos un santuario que una pista de pruebas. Aun el estado de bienestar, con su capacidad para tener en cuenta el carácter peculiar de esa mercancía llamada fuerza de trabajo, surgió de la tentativa de descubrir cuánta tensión podía resistir el sistema económico si se atendían las necesidades sociales a las cuales es indiferente la lógica de las inversiones económicas empresarias.

Sin duda que en estos tiempos el proyecto de establecer un estado de bienestar se ha vuelto reflexivo: la tendencia creciente a la burocratización que surgió como efecto secundario de ese proyecto ha mostrado la falta de inocencia del poder ad-

---

[16] Esta no es una "concesión política realista" como muchos de mis críticos de izquierda creen, sino mas bien una consecuencia de una postura teórica sobre la sociedad que supera las concepciones holísticas.

[17] *Die Zeit*, 8-12-1989.

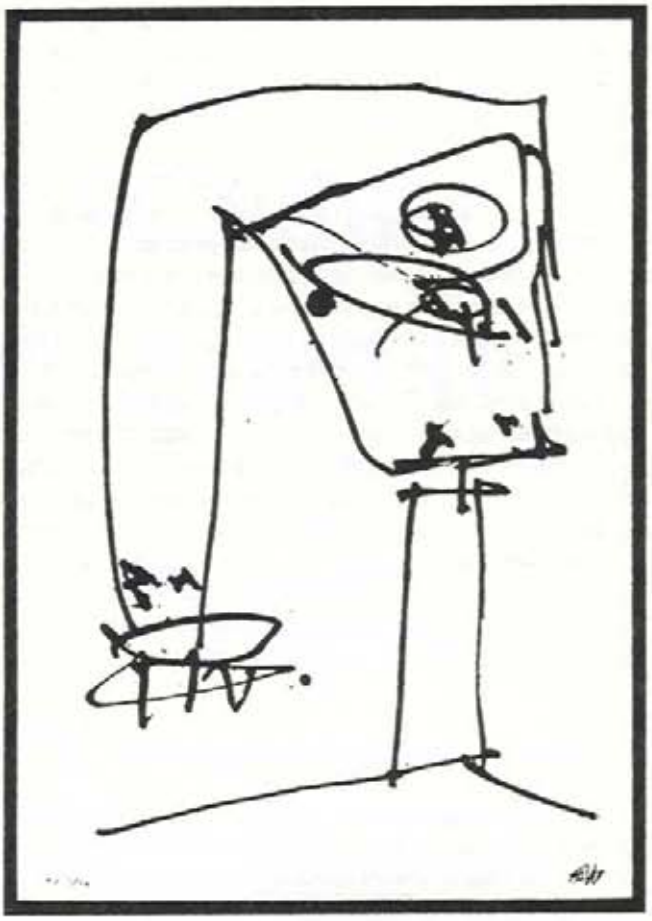
[18] Cf. G. Vobruba (comp.): *Strukturwandel der Sozialpolitik*, Frankfurt-am-Main, 1990.

ministrativo, ese medio supuestamente neutro a través del cual la sociedad pretendía actuar sobre sí misma[19]. Ahora también el estado intervencionista necesita ser "controlado socialmente". La misma combinación de poder e inteligente auto-dominio que caracteriza las estrategias políticas de cuidadosa limitación y regulación indirecta del crecimiento capitalista debe ser introducida detrás de las líneas del planteamiento administrativo. La solución a este problema sólo puede encontrarse cambiando la relación entre, por una parte, los espacios públicos autónomos, y por otra, los sectores de actividad orientados por el dinero y el poder administrativo. El potencial de reflexión necesario para ello se encuentra en aquella soberanía construida de modo comunicativo, que se hace oír en los temas, fundamentos y propuestas de solución que fluyen libremente de la comunicación pública. Sin embargo, debe también adoptar la forma concreta de decisiones tomadas por instituciones democráticamente organizadas, pues la responsabilidad de las decisiones que tienen consecuencias prácticas debe ser asignada claramente a instituciones específicas. El poder generado a través de la acción comunicativa puede actuar, sin pretensiones de conquista, sobre los fundamentos de los procesos de evaluación y toma de decisiones de la administración pública, de manera de hacer valer sus exigencias normativas en el único lenguaje que la ciudadela sitiada entiende: elaborando el conjunto de argumentos que, aunque sean trabados instrumentalmente por el poder administrativo, no puedan ser ignorados por éste mientras responda al estado de derecho.

Dinero, poder y solidaridad

Las sociedades modernas satisfacen su necesidad en materia de capacidades regulatorias a partir de tres fuentes: dinero, poder y solidaridad. Un reformismo radical ya no se reconoce por sus exigencias de soluciones concretas sino más bien por su intención de centrarse en los procedimientos sociales y su exigencia de una nueva división de poderes: a través de un amplio espectro de instituciones democráticas y espacios públicos, la fuerza socialmente integradora de la solidaridad debe ser capaz de afirmarse sobre los otros dos poderes, el dinero y el poder administrativo. Esta expectativa es "socialista" puesto que las estructuras válidas de reconocimiento recíproco, que conocemos de las relaciones de la vida cotidiana, pueden transferirse a la esfera de las relaciones sociales mediadas jurídica y administrativamente, por medio de los presupuestos comunicativos de procesos no excluyentes de formación democrática de opinión pública y voluntad política. Las esferas del mundo de vida que se especializan en la comunicación de valores heredados y saberes culturales, en integrar grupos y socializar a lo jóvenes, siempre han dependido de la solidaridad. Los procesos radical-democráticos de formación de la opinión pública y la voluntad política deben extraer su fuerza de las mismas fuentes de la acción comunicativa si quieren ejercer su influencia sobre la delimitación de, por un lado, las esferas de vida estructuradas comunicativamente y, por el otro, el estado y la economía, así como sobre el intercambio regulado entre ambas partes.

[19] Jürgen Habermas: "Die Kritik des Wholfarhsstaates" en *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt-am-Main, 1985, pp. 141-166.



Por supuesto: que las ideas para una democracia radical tengan o no futuro[20] dependerá de cómo percibimos y definimos los problemas, y de qué tipo de visión de los mismos prevalece políticamente. Si los únicos problemas que aparecen como urgentes en las arenas públicas de las sociedades desarrolladas son las perturbaciones que amenazan la estabilidad y los sistemas económicos y administrativos, si ese tipo de problemas llega a dominar las descripciones teóricas del sistema, los reclamos del mundo de vida, formulados en un lenguaje normativo, solo aparecerán como variables dependientes. Esta lucha por la *amoralización de los conflictos públicos* está en pleno curso. Hoy esto ya no tiene lugar bajo el signo de una concepción tecnocrática de la sociedad y la política: en tanto la complejidad social aparece como una caja negra, sólo un comportamiento oportunista hacia el sistema parece ofrecer una chance de orientación. Sin embargo, los grandes problemas que actualmente deben afrontar las sociedades desarrolladas difícilmente puedan ser resueltos sin una percepción sensible a las demandas normativas, sin una reintroducción de las consideraciones *morales* en el tratamiento de los asuntos públicos.

El conflicto clásico de la distribución de la riqueza en las sociedades basadas sobre el trabajo se desarrolló en un contexto en el cual las partes involucradas (los intereses del capital y del trabajo) disponían ambas de potencial intimidatorio. Aun la parte estructuralmente en desventaja podía recurrir, en últi-

[20] U. Rodel, G. Frankenberg, H. Dubiel: *Die Demokratische Frage*, Frankfurt-am-Main, 1989.

ma instancia, a la huelga, o sea, al retiro organizado de la fuerza de trabajo y a la consecuente interrupción del proceso de producción. Hoy es diferente. Los conflictos sobre la distribución de la riqueza han sido institucionalizados en las sociedades de bienestar de manera tal que una amplia mayoría de quienes ocupan puestos de trabajo se encuentra frente a una minoría de grupos marginales heterogéneos que no tienen ningún poder para protestar de manera semejante. Estos marginales y menesterosos, cuando no se resignan o se abandonan a la enfermedad, el crimen o la revuelta ciega, sólo pueden hacer valer sus derechos a través de un voto de protesta. Sin el apoyo electoral de la mayoría de los ciudadanos preguntándose y dejándose preguntar si realmente quieren vivir en una sociedad segmentada, donde tienen que cerrar constantemente los ojos frente a los desamparados y a los mendigos, a los barrios convertidos en ghettos y a las regiones abandonadas, estos problemas no contarán con la fuerza propulsora para convertirse en materia de un amplio y efectivo debate público. Una dinámica de auto-corrección no podrá generarse sin introducir la moral en el debate, sin una universalización de intereses operada sobre puntos de vista normativos.

Respondiendo a prioridades culturales cambiantes

Este modelo asimétrico no solamente se repite en los conflictos que surgen alrededor de los problemas de los inmigrantes y las minorías en una sociedad multicultural. La misma falta de simetría también determina la relación de las sociedades industriales desarrolladas con los países en desarrollo y con el medio ambiente natural. Los continentes subdesarrollados podrían, en el peor de los casos, amenazar a las naciones desarrolladas con gigantescas corrientes migratorias, con el juego de azar de la presión atómica o con la destrucción del equilibrio ecológico mundial; las represalias de la naturaleza, por su parte, sólo pueden ser oídas como el leve tic-tac de una bomba de tiempo. Este modelo de impotencia favorece la permanencia en estado latente de los problemas que no son inmediatamente explosivos y la dilatación de la búsqueda de soluciones hasta que ya es demasiado tarde. Esos problemas sólo pueden ser abordados de frente si se los plantea desde el punto de vista moral, a través de una universalización de los intereses producida de manera más o menos discursiva en los espacios públicos de las culturas políticas liberales que no hayan sido vaciados de todo poder. Tan pronto como reconozcamos que estamos todos en peligro, estaremos dispuestos, por ejemplo, a pagar el precio de cerrar la obsoleta central nuclear de Greifswald. Es importante percibir cómo los intereses propios se entrelazan con los de los demás. El punto de vista ético o moral nos ayuda a percibir los vínculos más abarcadores, pero al mismo tiempo más modestos y frágiles, que enlazan el destino de un individuo con el de cualquier otro, y que convierten aun a la persona más distante en próxima.

Los grandes problemas de hoy recuerdan de alguna manera el problema de la distribución de riqueza: como éste, exigen el mismo tipo de política, que sea a la vez restrictiva y protectora. Como observó Hans M. Enzensberger, las revoluciones actuales parecen dramatizar este tipo de política. En primer lugar, antes de que el piso firme de la legitimación se quebrara bajo los pies del socialismo de estado, se operó en la masa de la población un cambio latente de actitud; después del desbande, el sistema persiste como una ruina que debe ser desmantelada o reconstruida. Como resultado del éxito de la revolución, surge una política introvertida de desarme y realineamiento, desmovilización y reconstrucción industrial.

Una transformación similar ha ocurrido durante los años 80 en Alemania Occidental, donde surgió inicialmente esta metáfora del desarme y el realineamiento. La instalación de misiles de mediano alcance fue percibida como una imposición y se convirtió en la gota que colmó el vaso convenciendo a la mayoría de la población del peligro sin sentido de una espiral armamentista autodestructiva. Con la cumbre de Reykjavik comienza un cambio hacia una política de desarme (aunque no quiero sugerir una conexión lineal entre ambas). Sin duda, el cambio deslegitimador de las prioridades culturales no ocurrió sólo de manera subcutánea, como en los nichos privados del socialismo de estado, sino que tuvo lugar también en el espacio público y, de una manera muy abierta, en las mayores demostraciones de masas que jamás se hayan vistos en Alemania Occidental. Este ejemplo ilustra muy bien el proceso circular por el cual un cambio latente de valores causado por acontecimientos del momento puede conectarse con procesos de comunicación pública, con cambios en los parámetros de la formación de la voluntad democráticamente concebida y con impulsos hacia nuevas políticas de desarme y realineamiento que vuelven a actuar, a su vez, sobre las prioridades.

Los desafíos del siglo XXI serán de un orden de magnitud tal que exigirán por parte de las sociedades occidentales respuestas que no pueden ser alcanzadas o puestas en práctica sin un proceso radical-democrático de universalización de intereses a través de instituciones para la formación de la opinión pública y la voluntad política. La izquierda socialista aún tiene un lugar que ocupar y un rol que jugar en este proceso. Puede generar el fermento para producir el proceso continuo de comunicación política e impedir que el marco institucional de la democracia constitucional se diseque. La izquierda no comunista no tiene motivo alguno para deprimirse. Es posible que algunos intelectuales de Alemania Oriental tengan que adaptarse a una situación que la izquierda de Europa Occidental ha conocido por décadas: tener que transformar las ideas socialistas en una autocrítica radicalmente reformista de la sociedad capitalista que, bajo la forma de una democracia constitucional con sufragio universal y un estado de bienestar, ha desarrollado sus fuerzas a la vez que sus flaquezas. Después de la bancarrota del socialismo de estado, éste es el ojo de la aguja por donde debe pasar todo. *Este* socialismo sólo desaparecerá cuando lo haga el objeto de su crítica; quizás el día en que la sociedad en cuestión haya cambiado tanto su identidad que permita percibir y tomar en serio todo aquello que no se puede expresar en términos de precio. La esperanza de que la humanidad pueda emanciparse de una tutela auto-impuesta y de condiciones de vida degradantes no ha perdido su fuerza, pero ha sido depurada por la conciencia de la falibilidad y por la lección de que ya se habría alcanzado mucho si se pudiese mantener un equilibrio tolerable en relación a los pocos privilegiados y, sobretodo, si se pudiese establecer ese equilibrio en los continentes devastados.

Los que se van y los que se quedan

Raúl Beceyro

1. El joven, unos 16 o 17 años, se acerca al funcionario del consulado francés en Buenos Aires y le pregunta ingenuamente cómo se puede conseguir una visa para ir a Francia y quedarse. El funcionario, de alrededor de 25 años, esboza una sonrisa burlona y le informa que lo que pide es imposible, que ningún argentino puede ir a Francia y quedarse. El joven da media vuelta y se va.

Este diálogo se produjo un día de septiembre de 1990 y supongo que diálogos como éste, tal vez un poco más sinuosos, menos directos, se producen frecuentemente en Argentina, en los consulados de numerosos países: España, Francia, Italia, Alemania, Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelandia.

I

—¿Entonces usted quiere que todos los argentinos se vayan? Creíamos que estaba en contra.

—Estoy en contra de que los argentinos se vean obligados a partir, por el temor a la represión, o por la imposibilidad de sobrevivir, o por no poder respirar en un país donde la frivolidad y el simplismo intelectual son doctrinas que el poder político fomenta. Todo argentino tiene derecho a partir, con razones (el temor a la persecución) o sin razón, porque sí. El derecho a partir, a irse y volver, o a irse para siempre, es un derecho natural, imprescriptible, de todo hombre.

2.

A partir del caos económico de los últimos meses del gobierno de Alfonsín, una idea ronda la cabeza de numerosos argentinos: irse a otro país. Esta idea, esta fantasía, este fantasma, frecuenta tanto a quienes, por su especialidad, por sus relaciones o por su situación personal tienen una posibilidad razonable de concretarla, como a quienes tienen menos que una remota posibilidad de irse.

Algunos argentinos ya se fueron, a veces volviendo a irse, es decir que ya se habían ido, habían vuelto y ahora se van de nuevo. Otros se van por primera vez.

II

—¿Así que usted está a favor de los que se van? Creíamos que estaba en contra.

—Defendiendo el derecho de cada uno a actuar según la razón y según su honor, quisiera recordarles a todos, a los que se van y a los que se quedan que existe otro derecho, también absoluto e imprescriptible: mi derecho a llorar.

Este ensayo está directamente inspirado en el capítulo V del libro de Lydia Tchukoskaya "Los caminos de la exclusión", publicado en francés en 1980. Los párrafos con números romanos son traducciones libres o adaptaciones de ese capítulo. El párrafo VI, donde Lydia Tchukoskaya cuenta la visita a la tumba de su padre, es una traducción literal del francés.

Desdichada es la tierra cuyos hijos, si quieren realizar su vocación, no pueden tener sino un sueño: partir.

3

Entre 1975 y 1980 centenares de miles de argentinos se fueron del país, y se instalaron en España, Francia, Venezuela, Méjico. Una de las causas principales de este éxodo fue la intención de escapar a la violencia política que comenzó durante el gobierno de Isabel Perón y que estalló durante la dictadura militar. Existía el temor (fundado o no) de ser víctima de la represión.

A comienzo de los años 80 se planteó el disparatado debate entre "los que se fueron" y "los que se quedaron". "Los que se quedaron" por una decisión personal, es decir que teniendo tantos motivos y posibilidades para irse como los que efectivamente se fueron, decidieron quedarse en la Argentina, y "los que se fueron", también por una decisión personal, porque hubiesen podido, hasta cierto punto, quedarse, dado que no tenían la certeza de que quedarse significara la muerte.

Este debate abortó y queda como una curiosidad. En algunas discusiones públicas los que se quedaron eran automáticamente unos colaboracionistas y los que se fueron, unos cobardes. Pero si ese debate no prosperó, fue un poco porque cuando a partir de 1983 muchos de los que se fueron volvieron al país, se produjo la integración, sin grandes fricciones, de los que se fueron y de los que se quedaron, indistintamente, especialmente en la enseñanza, en las universidades, en los organismos dedicados a la investigación.

III

En las ramas tupidas de la amistad la cultura construye sus nidos, protegiéndolos. La literatura, el arte en general ni nacen ni se desarrollan en las sociedades de escritores o en los despachos oficiales, esos lugares en los cuales, aun con todas las luces prendidas, se hace difícil distinguir a un agregado cultural o a un embajador en la Unesco de un agente de los servicios.

La cultura nace en la atmósfera modesta de un trabajo regular, en silencio, y se alimenta de fraternidad.

Además de la literatura, la ciencia y la música, existe también una cultura de la amistad, de la camaradería.

¿Existe todavía?

El poder hace todo para destruirla.

Nosotros debemos hacer todo para salvarla.

4

Desde aún antes de la restauración de la democracia en diciembre de 1983 y hasta, digamos, 1987, muchos de los que se habían ido, volvieron. No sé exactamente cuántos, pero si tomo como referencia a los amigos y conocidos, un porcentaje bastante elevado de los que se habían ido en los años setenta, volvieron en los ochenta.

IV

Todo argentino que se va del país se lleva algo consigo, un pedazo de nuestro porvenir común. Porque yéndose separa manos que estaban fraternalmente unidas y que ahora resulta más difícil unir. La cadena se rompe, la amistad se muere y no

es posible ni restaurar la cadena ni revivir la amistad. Toda partida desgarra un tejido vivo, palpitante.

Cada argentino que se va tiene sus motivos y además es lícito irse, porque cada uno tiene derecho a vivir. Cada uno tiene sus causas y sus explicaciones pero todas las partidas, juntas, significan una dispersión, una mutilación.

5

Entonces llega el colapso económico a partir de febrero de 1989, la elección de Menem en mayo y su toma de posesión en julio. La idea de la partida empieza a tomar cuerpo. La causa ya no es el temor a la represión inmediata. Es, por una parte, la situación económica angustiosa, tanto para el argentino medio como para los profesores universitarios, y, por otra parte, el enrarecido aire de la época de Menem, del cual el indulto a los comandantes o el intento de instaurar la pena de muerte son sólo dos manifestaciones emblemáticas.

Los que volvieron se plantean ahora si hicieron bien en volver; algunos vuelven a irse, ahora para siempre. Los otros se quedan, rumiando sobre lo que hubieran podido decidir en la encrucijada del 83.

Otros argentinos se van por primera vez. Muchos más sueñan con partir.

V

En cuanto al arte, a la literatura, libros dignos de la mejor literatura argentina serán escritos —algunos ya lo han sido— tanto en la Argentina como en el extranjero. Pretender resolver los problemas que se le plantean a la cultura, a la literatura argentina mediante la geografía es tan ridículo como pretender hacerlo mediante la aritmética. Basta con que una obra sea desinteresada y pura y el tiempo se encargará de acomodar a los autores y sus libros en las estanterías, de acuerdo a sus méritos reales, y la geografía no tiene nada que ver con eso.

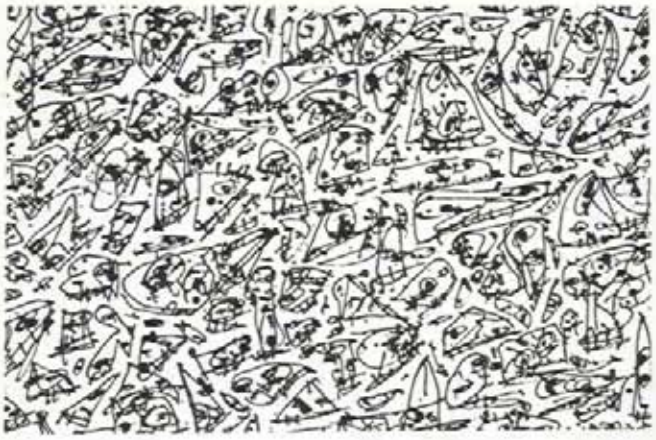
Boris Pasternak ya dijo:

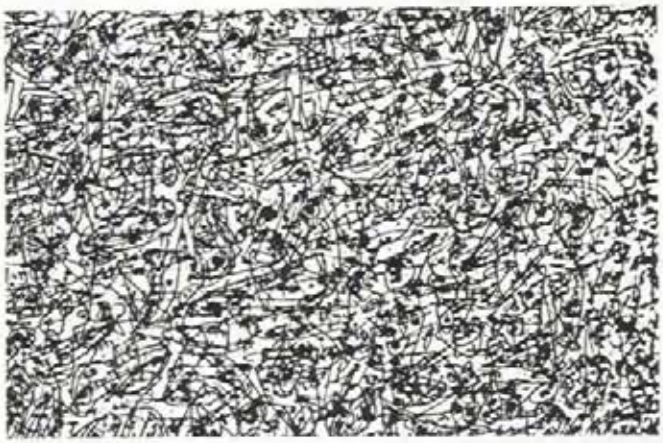
"La finalidad del hombre que crea es la donación de sí mismo

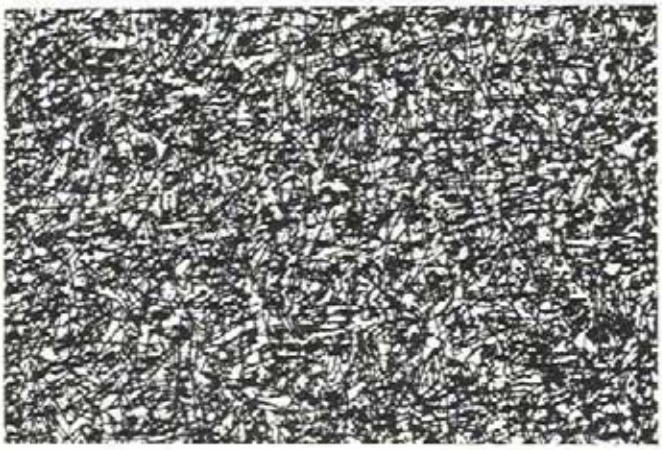
Y no el ruido o el éxito

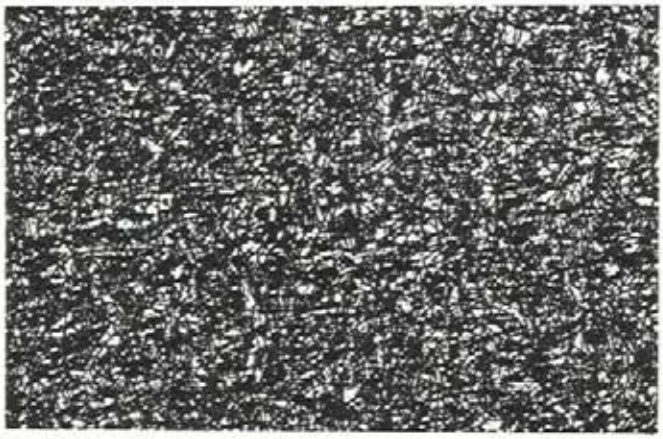
Es vergonzoso, cuando no se tiene nada que decir

Hacer hablar de uno."









Efectivamente, vergonzoso, tanto allá como acá. Ofrecer la donación de sí mismo o por el contrario, hacerse publicidad, uno puede comportarse de una u otra manera, allá o aquí, en cualquier lugar.

6

El deseo de muchos argentinos de irse a vivir a otro país choca con obstáculos cada vez mayores. Porque ese deseo coincide con el de los habitantes de otras partes del mundo (pienso en Europa del Este, por ejemplo), que también quieren, por motivos diversos, irse de sus países. Por su parte los países que, en otras ocasiones, han recibido oleadas de argentinos (España o Venezuela, por ejemplo) ya no quieren recibir más a nadie, y todos los países, todos, cierran las puertas, algunos con estrépito y otros disimuladamente, en las propias narices de quienes se acercan, esperanzados.

Me parece que cada vez más hay argentinos que quieren irse a otro país, que no pueden y que siguen viviendo en la Argentina con la angustiosa sensación de encontrarse en una encerrona.

VI

Deseo a los que se van que sean felices, dándose... Pero pienso que ninguno de ellos ha tenido nunca una felicidad tan grande como la que tuve una vez.

Fue en diciembre de 1975, nevaba y yo visitaba la tumba de mi padre. Limpié el borde con la mano y me senté. Vi de pronto una mancha oscura en un arbusto, me incliné y recogí un sobre mojado de donde saqué un pedazo de papel, también mojado.

Las palabras escritas parecían deslizarse sobre la página, como lágrimas. La firma estaba casi borrada, ilegible; de la fecha lo único que se veía era el mes y el año: XII - 75. Pero el texto se podía descifrar. Leí:

"Le agradezco mucho, Lydia Tchukoskaya, que sea uno de los escasos verdaderos escritores que se quedaron en Rusia."

Quisiera recordarles que esta carta me fue escrita en un país donde mi nombre está prohibido y donde toda persona en cuya posesión se encuentre uno de mis libros, publicado en el extranjero o copiado a máquina, corre el riesgo de ir preso, donde no se publica una sola línea mía y donde se han retirato todos mis libros de las bibliotecas y todos sus títulos de los catálogos. Yo no existo, nunca existí. Pero todavía, soy la peste.

Sea cual fuere mi reconocimiento a mis traductores y mis editores occidentales, rusos o no, ¿puede sorprender que nada pueda compararse a la veneración con la que llevé a mi casa esta cruz cubierta de lágrimas: la cruz de la orden de la fraternidad?

VII

—Ah, bueno, ¿así que finalmente usted está en contra de los que se van? me preguntan mis interlocutores, luego de un breve silencio.

—No, estoy a favor. Pero yo ya me acostumbré. Ellos, si pueden, que se vayan.

El audiovisual político

Beatriz Sarlo

Sin cortes. Un fluir ininterrumpido de imágenes cuya abundancia es obscena no por sus contenidos sino por la imposición de una forma de mirar, un punto de vista y una estética. La dimensión simbólica del mundo social ha sufrido una radical reorganización a partir de los medios audiovisuales. La estética de la televisión (y del advertising) proporcionan su modelo de representación: es muy evidente que hoy no existe política sin televisión. Lo que los diarios hicieron para la esfera pública a fines del siglo XVIII, cuando se armó un espacio de debate de ideas y se pusieron las bases mismas de una cultura común, lo hace hoy la televisión a su manera. La política y los políticos se construyen en la televisión (secundariamente, como rebote, en la radio), del mismo modo en que la política se construía, hasta la década del cuarenta de este siglo, en los diarios y en la escena de las instituciones. No es ningún secreto: la esfera pública se ha massmediatizado y la escena política es una escena electrónica. Pero la coyuntura argentina despliega espectacularmente estos rasgos que, en otros momentos o en otros países, se combinan de manera distinta.

Antena. Show de noticias, show de reportajes, show de goles, show político diferenciado entre show de medianoche y show de media tarde, show teleteatral, show infantil, show cómico, show femenino y hogareño. El estilo es obligatorio y no admite muchas transgresiones: los políticos deben construir sus máscaras televisivas según esta lógica y, en consecuencia, memorizar líneas de diálogo, gestualidades, movimientos, fonética y ritmo verbal. De esto no se salva nadie y nadie cree que deba salvarse: la disciplina del actor es un fervor que se ha contagiado a los políticos. El político habla como los astros del star system audiovisual y usa los mismos clisés que los locutores del show de noticias; a su vez, éstos no esconden sus preferencias políticas y borran la línea entre noticia y opinión; no se sabe cuándo dicen, cuándo juzgan, cuándo sólo muestran su aura electrónica. El vestuario, un elemento esencial en la estética del show, es un tema para políticos: el presidente se viste con trajes salidos de una vidriera de boutique, con una elegancia de pasarela, aconsejado por un show-man de la moda. El show funciona como marco estético que unifica e impone una categoría de personaje: a ser político audiovisual se aprende en la escuela del show-man y es necesario aceptar esto para competir con su carisma. Quien no lo acepta, pasa por la pantalla televisiva como si fuera invisible y, probablemente, no vuelva a ser llamado para los programas de primera línea. La visibilidad televisiva es producto de un juego escénico que obliga al oficio del viejo partenaire de teatro de revistas: desde el mito, Alberto Olmedo señala el camino.

Del show y la revista, la escena audiovisual extrae su gusto por la parodia, la parodia de la parodia, la parodia en abismo: en un programa cómico, cualquier político (Cafiero, Jaroslavsky) parece su propio imitador, trabaja su presencia como si él mismo fuera su caricatura. En el límite, este político se muestra como si fuera otro que lo estuviera representando, como si su verdadera presencia (su ser de político) fuera intolerable para el público o para la estética del medio.

El político se hace actor de televisión, aprende qué cámara lo está tomando, conoce su mejor perfil. Estas técnicas no serían del todo inadecuadas a su oficio de político: el problema aparece cuando se las coloca en el puesto de mando. El saber del show ¿cuánto sirve y cuánto carcome el saber del político?

Cyborg. Una vedette se presenta como producto de la tecnología quirúrgica y su cuerpo es mostrado como cyborg. La cara de un político (de una política), a la que la vejez antes adhería otro mito, el de la confiabilidad de la experiencia, debe modificarse también y ser cara-cyborg, lisa y tendiente a la intemporalidad. No se trata sólo del culto a la juventud, sino del imperio del artificio. Si la eterna juventud es esquiva, allí está, en cambio, la recomposición del cuerpo que cancela las marcas del tiempo. La intemporalidad es el olvido corporal de un político o de una política que, al presentar sus pedazos rehechos, celebran (como la publicidad) a la juventud. Junto al cuerpo cyborg de una vedette, al rostro cyborg de una estrella, el político se ilumina con el brillo del escenario donde transcurre el show, pero también debe ser digno de ese escenario excepto que represente el papel de lo que antes se llamaba actor característico: un viejo entre los cyborg intemporales.

Serialidad. La serialidad y la fuerte estructuración según las pautas de un estilo televisivo definido por la repetición evitan los imprevistos ideológicos y formales. Caracterizada por el maniqueísmo en la presentación de conflictos y alternativas la dramatización de las contradicciones encuentra casi siempre una matriz binaria que tributa a una retórica de amigos y enemigos donde la deliberación política es muy difícil: el packaging televisivo de las opiniones exige nitidez inmediata, brevedad y rasgos claros desde el principio; en televisión no se argumenta, a lo sumo se presentan conclusiones de un argumento que se desarrolló en otra escena, desconocida para el público. La estética del show-business exige un sistema sémico sencillo cuya condición básica es la iteración y el borramiento de los matices. La serialidad apoya a la televisión frente a la discontinuidad potencial del zapping: en todo momento, siempre uno sabe dónde está. El binarismo valorativo, a su vez, baja el nivel de problematicidad y asegura contra la desestructuración formal e ideológica.

Velocidad. El alto impacto de los mensajes y la gran frecuencia de impacto por unidad de tiempo; la baja cantidad de información por unidad de tiempo o la alta cantidad de información indiferenciada (no dada para ser comprendida, presentada para crear un efecto de información). La velocidad del medio es superior a la posibilidad de retención de sus contenidos: el medio es más veloz de lo que transmite. Por eso, no se dice algo en televisión, sino que *se está* allí, en la pantalla. La pausa es un corte en el flujo espacio-temporal que debe evitarse: la pausa es la enfermedad de la estética massmediática, porque daña lo que se considera su mayor virtud: la variada repetición de lo mismo. De allí el montaje de planos muy breves, el gusto por los primeros planos diferentes pero iguales en su insignificancia, entretenidos y voyeurísticos, aunque no digan nada; y el movimiento constante de cámaras (epilepsia visual comúnmente considerada una meritoria conquista de la televisión) que opera distractivamente: lleva siempre la mirada hacia otra parte. En la velocidad del medio, muchas veces, compiten hasta anularse, los registros del audio y del video: éste es su límite, peligroso para la propia esfera electrónica que desea la entropía pero sabe que debe abstenerse de alcanzarla.

Zapping. Todo se iguala en la sintaxis que propone el show-business. En realidad, podría decirse que esta sintaxis es una ausencia de sintaxis, porque no establece un sistema de subordinación ni un orden entre sus grandes bloques. Es, básicamente, una sucesión interminable y periódica, en la que se incluyen los publicitarios y los programas. De allí la posibilidad permanente del zapping: nada se pierde al saltar de un lugar a otro, porque en todos los lugares está lo efectivamente igual. El zapping es la ilusión de la elección simbólica en la ilusión del mercado audiovisual. En realidad (salvo en el menú del videocable) no hay mercancías diferenciadas, ni, en consecuencia, elección. En la tómbola del zapping más que un ejercicio de la libertad (cortarle el discurso al otro, por ejemplo), hay

una respuesta del tedio: desplazarse para seguir en el mismo lugar; en el límite, convertir a la programación en un videoclip hogareño realizado desde el control remoto.

La cultura del espectáculo. Del show, entonces, la política puede tomar sus rasgos expresivos, recurriendo a un oficio que los políticos imitan de los conductores televisivos y las estrellas del mundo del espectáculo. Esto, que no es novedad en occidente, tiene un énfasis particular en la escena argentina, entre otras razones por el virtuosismo audiovisual del presidente Menem. Pocos podrían exhibir todas las cualidades que lo convierten en una síntesis de lo que los medios necesitan. En este sentido, hay un pacto implícito entre el estilo de los medios masivos y el estilo presidencial. A una política que decide sobre cuestiones cada vez más complejas, se sobreimprime un estilo comunicacional que aplasta las complejidades como si fueran arrugas y sinuosidades impresentables. A la puesta en escena de la política-show y a la velocidad de la política-clip le quedan bien el repentismo de las salidas presidenciales, su habilidad sintáctica para pasar de un tema a otro, sin preservar nexos lógicos ni considerar el principio de contradicción, su saber combinatorio para cruzar lo público y lo privado, la independencia autosuficiente con la que desecha o acepta temas de conversación. A su lado, las estrellas de la televisión parecen ser sólo imitadores del presidente: es más rápido, más entrador, más desprejuiciado, más banal que sus anfitriones a los que, seguramente, en un comienzo, tomó como modelo.

El gran show-man conoce hoy la estética massmediática y hace de ese conocimiento una de las cualidades básicas del presidente. En rigor, la cultura de Menem se ha refundido en los medios audiovisuales donde se valoriza el repentismo intrépido, el don de la improvisación, el desparpajo para repetirse, porque de él, como del show-man, se espera un personaje: la máscara presidencial está allí para asegurar la continuidad de la función pública. La imagen massmediática es lo que puede conocerse de la política.

Coyuntura. Hoy, fines de 1991, así aparece la política en los medios. Algunas excepciones cargadas de ironía y olvido, como el estilo argumentativo de un periodista que se arrepintió precisamente de las argumentaciones con que justificaba, en forma descollante, los actos de la dictadura militar. Hoy, a fines de 1991, la estética audiovisual coincide con el estilo del presidente: para él, la política es fundamentalmente decisión y los medios un espacio, en cambio, donde hay que dejarse ver no para convencer o argumentar, sino para afirmar y ser mostrado como imagen. El show político se resiste a una concepción de la política que incluya también el debate.

Esto no es inevitable: pueden imaginarse situaciones en que la espontaneidad de los medios y el estilo de la política no tejan un pacto de mimesis tan perfecto. Allí están, para probarlo, los políticos que no se someten del todo a la estética del medio y se resisten, aunque sólo sea por la insistencia de la argumentación, a la política-clip.

Como sea, el presidente compensa todas las resistencias, porque el estilo audiovisual es su espontaneidad y no sólo el producto de un aprendizaje. Su perfecta inserción en el show político no se origina en una construcción, sino en la forma de hacer su oficio: el debate de ideas no le interesa; la institución parlamentaria le parece un freno a la política en vez de uno de sus escenarios; descarta la discusión de alternativas porque presenta toda decisión no sólo como la única posible sino como la única que evitará los mayores males; descalifica cualquier criterio de verificabilidad de sus enunciados públicos; la identidad de posiciones entre diferentes momentos no muy distantes temporalmente introduce un principio de coherencia ideológica que le parece innecesario; evita el arte de la argumentación porque lo colocaría en un lugar intelectualmente vulnerable; y ejerce el principio de autoridad no como un recurso entre otros, sino como dispositivo de disciplina que incluye a propios y ajenos.

Menem es la culminación cultural-ideológica de una coyuntura especialmente propicia para el despliegue de la política-show y el repliegue de la política sustentada en el discurso argumentativo. La coincidencia de su estilo con el estilo audiovisual refuerza una situación donde el tono político de la transición democrática aparece no sólo derrotado sino a la defensiva. Pero este coronamiento cultural de la reestructuración argentina cuyo eje se ha plantado sólidamente en la derecha, tiene razones más sordas que el abigarrado jet-set deportivo y audiovisual que rodea al presidente. Quien frecuenta la televisión como su escena preferida, teje, en otras escenas, una trama de poder económico y social con la misma astucia y pragmatismo con que, hace ya cuarenta y cinco años, Perón armaba y desarmaba los frentes de amigos y enemigos.

Miradas sobre Buenos Aires: itinerarios

Adrián Gorelik

Partida

"Usted replicará que la realidad no tiene la menor obligación de ser interesante. Yo le replicaré que la realidad puede prescindir de esa obligación, pero no las hipótesis".

Jorge Luis Borges, "La muerte y la brújula"

Convivencia incómoda de retazos de proyectos e intervenciones, la ciudad también se realiza en el tramado de las ideas que la imaginan diferente, que creyendo perseguir su realidad, contribuyen a construirla: la historia de la ciudad es la mejor confirmación de la parábola final de "La muerte y la brújula". Hay, por lo general, una potencia prescriptiva en las aún más críticas miradas sobre la ciudad, y es indudable que tal duplicidad se vincula con rasgos estructurales de este objeto cuyos límites son evanescentes, cuya abrumadora cotidianeidad involucra a la interpretación, la comprende y mimetiza: un ojeto vivo, que irrealmente parece el mismo y siempre otro de sí.

Tal vez sea por esto que los mejores intentos interpertativos hayan debido asumir, como posibilidad y riesgo, la figura del detective Lönrot, pero aquí en el sentido más restrictivo de la cita sobre la obligación de las hipótesis: abstrayéndose momentáneamente de su destino proyectivo, la interpretación debe extrañarse de la lógica naturalizada de la realidad, violentarla, porque para poder comprender la ciudad es necesario atravesarla con hipótesis "interesantes", es decir críticas: volver a construirla, como el detective o como el extranjero.

Si aceptáramos, entonces, que los mejores trabajos sobre la historia de la ciudad han debido mirarla de nuevo como en un viaje por una ciudad desconocida, ¿cómo sería, a su vez, un viaje por Buenos Aires si uno pudiera recorrerla guiándose con las hipótesis que la han construido como problema?

Un paseo turístico

"No sospecha el extranjero la grandeza alcanzada y la futura trascendencia histórica de Buenos Aires".

Alberto Gerchunoff, c. 1918.

Hay un primer grupo de miradas que, esquemáticamente, podríamos llamar celebrativas: de un momento histórico de la ciudad, de su presente, de su futuro. Coinciden todas en una visión reconciliada y en un circuito, de hechos y lugares, que no difiere mucho de un circuito turístico: como un manojo de postales se reúnen en el relato monumentos al progreso y arrabales pintorescos. Son narraciones que se autosometen, en toda su extensión, a la complicada pregunta sobre qué se debe "mostrar" de una ciudad.

Por lo general, estas miradas han sido matrizadas por la literatura memorialista, prolífica en Buenos Aires y, en verdad,

en toda ciudad con alguna historia que contar. Sin embargo, es posible encontrar esta manera de recorrer la ciudad en trabajos que no comparten la estructura casual de aquellos relatos y que han sido aportes importantes a la historiografía sobre Buenos Aires.

Los huéspedes del 20: Francis Korn, por ejemplo, desde el mismo título de su libro ha colocado la perspectiva del viajero, acudiendo al recurso de la llegada para mostrarnos su Buenos Aires. Se trata de dos tipos de viajeros muy contrastantes: el Príncipe de Gales y un puñado de inmigrantes, con quienes Korn arma un doble circuito que parte del mismo punto: el puerto. Desde allí recorremos con el Príncipe la Avenida Alvear, Palermo, la plaza San Martín, la calle Florida hasta el Cabildo, la Plaza de Mayo, por la Avenida hasta el Congreso y de allí por Callao nuevamente a Palermo. En el trayecto, nos hemos detenido largamente en varias mansiones y palacios, en el teatro Colón, el Hipódromo y la Rural. Simultáneamente, sacamos con los inmigrantes un boleto de ida y y vuelta en tranvía: vamos "del puerto al conventillo y (...) del conventillo al barrio", pero sólo para regresar, porque "del barrio se pasa a *la ciudad*". Uno es un viaje sincrónico por la ciudad moderna y elegante, y el otro diacrónico por la expansión de Buenos Aires, pero ambos se vuelven a reunir en el destino: es la historia de la integración social y urbana en la ciudad del progreso. Y en un "Paréntesis" del doble viaje, el exotismo de mendigos, prostitutas, mujeres célebres o célebres anarquistas, sirve para condimentar la "salsa espesa" de una ciudad armónica y en vías de rápida homogenización ascenso social mediante.[1]

Un recorrido similar al que han realizado tradicionalmente los fotógrafos de Buenos Aires para retratar, con una estética amable, el éxito de sucesivas modernizaciones en los edificios, en los parques y "a través de la multiplicidad rumorosa de sus calles" —como señalaba Córdova Iturburu sobre la ciudad de 1960, introduciendo un álbum de Makarius—,[2] donde sus gentes "sin distinción de condiciones y de clases, trabajan con intensidad sostenida, se divierten en las limpias formas propias de un pueblo de inmejorable salud física y mental y viven su vida de relación, sobre todo los jóvenes, de acuerdo con módulos acentuada y progresivamente libres".

Esquivando avenidas

> *"Tenemos una ciudad seccionada en dos partes: la ciudad del norte y la ciudad del sur; la ciudad de los barrios ricos y la de los barrios pobres; las calles bien iluminadas y las calles sin luz; la ciudad higiénica y la ciudad que recibe tardíamente los beneficios de la limpieza pública".*
>
> *Mario Bravo, 1917*

Contra la ciudad del progreso se levantaron históricamente las denuncias que han construido la ciudad del conflicto. Conflicto que por lo general encontró localización en el enfrentamiento que describía Bravo en 1917: el sur y el norte.

Si bien no es éste el único que enfocó la sociología urbana en sus miradas a la historia de la Buenos Aires moderna, es evidente que está al menos en la base de los conflictos más elaborados con que fue construyendo su imagen de ciudad. Ante todo porque, de esas denuncias, la sociología toma una forma de recorrer Buenos Aires que traiciona las lecturas "modernizadoras", atravesándola en el sentido en que no fue concebida, violentando el esquema concéntrico para denunciar su carácter ideológico, para iluminar todo aquello que quedó en sus márgenes e intersticios. Nos propone un viaje transversal, accidentado, que cruza avenidas, vías ferroviarias, zonas anegadizas; una carrera de obstáculos que pone en evidencia una ciudad segmentada e injusta, que nos obliga a revivir los otros obstáculos, los que enfrentaron los sectores populares en su propia carrera tras un ascenso económico que no habría sido más que una ficción de control social.

En un artículo ya clásico sobre las políticas de vivienda en Buenos Aires, Oscar Yujnovsky ha construido uno de los prototipos de esa mirada. El concepto de vivienda se liga allí al de ciudad, ya que las ciudades "son concebidas como los aparatos mayores de consumo colectivo de servicios habitacionales".[3] Si el "factor principal" del desarrollo urbano de Buenos Aires en su modernización fue "la posibilidad (para los sectores dominantes) de obtener grandes beneficios mediante la apropiación de la renta urbana y de los excedentes creados por las inversiones del capital comercial y financiero", en el análisis de la vivienda se trataría de realizar una triple denuncia: contra la "minoría de sectores propietarios que utilizó su poder del Estado", contra las condiciones inhumanas de habitación de los sectores populares en el ciclo completo del conventillo a la vivienda suburbana, y contra la segregación urbana resultante de un proceso de modernización excluyente. Así como Buenos Aires necesitó mirar a París para "embellecerse", se puede devolver la mirada aplicando aquí las críticas engelsianas a su modernización y al reformismo higienista. Igual que allí y, en definitiva, que en todas partes, "la ciudad reflejó en su ecología, por el proceso de segregación, la estructura de clases sociales".

Primer trasbordo

> *"Cuando en algún lugar de la tierra se produce un cambio brusco e importante, las interpretaciones posibles de ese cambio siempre incluyen por lo menos una leyenda negra y una alegre".*
>
> *Francis Korn y Lidia de la Torre, 1985*

¿Se trata efectivamente de "leyendas" enfrentadas, es decir de visiones ideológicas divergentes sobre un proceso en cuya descripción sin embargo coinciden? Es significativo que Korn y de la Torre lo hayan postulado en 1985 en polémica con este trabajo de Yujnovsky de 1974: las autoras discuten vehementemente con la idea de que en la Buenos Aires de la modernización "todo fue un problema", oponiendo la versión de un éxito sin fisuras. Y si la existencia del libro de Korn de 1974, en el que ya sostenía en esencia las mismas posiciones, le dan a este artículo el carácter un tanto anacrónico de toda reacción a destiempo, escrito once años después no deja de señalar algunas cosas importantes. Por lo menos dos: que los primeros años setenta fueron un momento de intensa producción sobre la historia de la ciudad con la que todavía se debe hacer cuentas, y que esa producción, pese a la ausencia de debate explícito, no sólo no fue homogénea, sino que construyó Buenos Aires completamente diferentes.[4]

La forma con que el artículo asume esta revisión es la de un ajuste de cuentas en el marco de cambios en el clima de ideas: Korn señala en Yujnovsky el origen de una mirada largo tiempo hegemónica, pero es evidente que lo hace desde una legitimidad que su perspectiva no tenía hace veinte años. Si sus hipótesis sobre la constitución de la sociedad porteña como un todo integrado en un proceso sin conflictos fueron vinculadas en general a los trabajos de Germani, hoy podemos ver cuánto más tienen que ver con la lectura neoclásica de la historia económica con que Díaz Alejandro anunciaba en 1970 el posterior auge neoliberal. Es un libro como ***Hacer la América***, de Juan Marsal, lo que puede leerse como la contraparte germaniana del neoliberalismo: la integración es un dato de partida, pero lejos de servir para el festejo obliga a examinar los aspectos más traumáticos del *melting pot*, sus costos o, lisa y llanamente, la exclusión que existe en sus márgenes.[5]

Inversamente, y pese a que en su texto parecen irreconocibles, la perspectiva de Yujnovsky no podría entenderse sin las posiciones de la planificación desarrollista y de las teorías de la modernización cepalinas. Y si Korn desemboca en la ciudad de la historia tradicional desde la revalorización neoliberal de la etapa de "crecimiento hacia afuera" que se formuló en contraposición con estas teorías, se trata de ver cómo desde ellas se llegó a construir la otra Buenos Aires, segregada, que marcó hasta la actualidad a tantos enfoques.

El no muy prestigiado período de los primeros años setenta es un verdadero nudo en la historiografía sobre Buenos Aires: punto de llegada y de partida, trasbordo, el puñado de estudios que entonces aparece fue el primero que se constituyó por fuera de la literatura memorialista, de las visiones operativas y de la narrativa ensayística. Y no sólo sigue siendo el corpus básico sobre el tema, sino que ya contiene desplegado el abanico de posiciones aún vigentes sobre lo que la ciudad fue y sobre cómo debe ser estudiada. Un corpus que no puede ser entendido por fuera del que se elabora en simultáneo sobre "la ciudad latinoamericana": marco general en el que Buenos Aires se pensaba como caso. Así que el tramado de este corpus, que se organizó mayormente en los años sesenta, también podría pensarse como un viaje: el que el conjunto de la reflexión sobre la ciudad realizó, de ida y de vuelta, por Latinoamérica.

Buenos Aires también es América (ida)

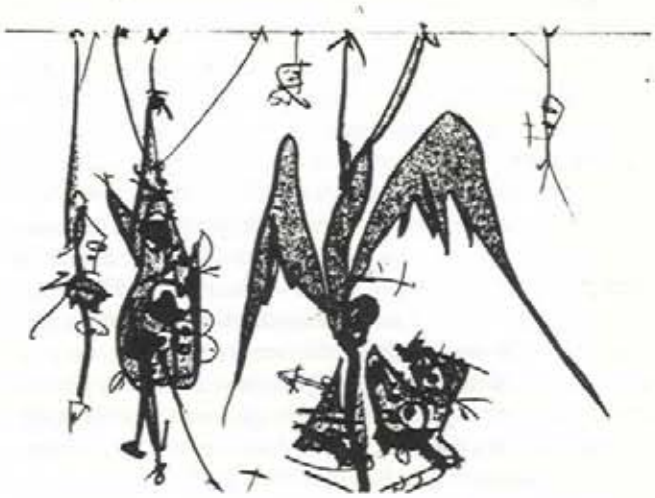
> *"El único remedio contra una gran ciudad única es hacer un gran país, un país a su medida".*
>
> *Bernardo Canal Feijóo, 1951*

Al menos en las ideas sobre la ciudad, no se ha precisado aún qué significados múltiples asumió el clima modernizador de los años sesenta y cuán arraigado podía estar a tradiciones no siempre confluyentes. El descubrimiento de que Buenos Aires también es América —descubrimiento del nuevo lugar en que el peronismo la había instalado pero que pudo ser hecho, para quienes se alegraron con él tanto como para quienes lo repudiaron, sólo a su caída— carga, en su relación con la modernización, una gran ambigüedad. Aunque desde entonces el peronismo fue pensado como parte de las peculiaridades argentinas, en verdad en su momento vino a cancelar lo que sí había sido vivido como la gran excepcionalidad, que contrastaba a Buenos Aires con Latinoamérica y la alineaba con Nueva York: la casi excluyente presencia de inmigración de ultramar. El peronismo, en tanto le puso nombre y aliento a un fenómeno abierto con anterioridad, vino a igualarse a esa "masa oscura" en la que "los pretextos locales de diversidad se desvanecen": por primera vez en la historia, la idea de modernización en Buenos Aires tuvo que ver con la irrupción "imprevista y nunca deseada" de la otredad latinoamericana.[6] Tema que aparece en todos sus matices en las lecturas que se hacen de "la villa": podría decirse que a partir de 1955 se convierte en la entrada inevitable al problema de la ciudad.

Esto se señaló con frecuencia, y los estudios urbanos han visto en una novela como ***Villa Miseria también es América***, de Bernardo Verbitsky (1957) el mejor síntoma de ese cambio. Sin embargo, el análisis tradicional de la novela ha sido unívoco, desatendiendo al hecho decisivo de que si para Verbitsky la villa es una incrustación de "América" en una cultura extraña, en su denuncia de las condiciones de esa América no hay reivindicación: los valores a imponer son los de la modernidad que le son ajenos y que deberían extender su influencia secularizadora desde la metrópoli indiferente.[7] En realidad, es sólo en el envés de su propuesta modernizadora, en la descripción minuciosa y solidaria de la vida en la villa, donde se encuentra la fascinación indudable, pero todavía no desplegada, que este nuevo mundo le produce al novelista.

Y es reconociendo su posición, tan dual como el fenómeno que retrata, como se puede vincular esta aproximación literaria con las que realizaba la urbanística por esos años. Ya en el Estudio del Plan de Buenos Aires, producido a fines de los cuarenta por la vanguardia arquitectónica, estaba presente la ambigüedad de una propuesta modernizadora que surgía, sin embargo, de una evaluación de la historia nacional en clave revisionista y de la historia de la ciudad en la clave organicista de las críticas de Lewis Mumford a la modernización: en el Plan, el dualismo de la ciudad y la villa se explica como constitutivo de la Buenos Aires moderna, en la medida en que su desarrollo económico, social y cultural habría sido comandado desde afuera, y en que la "revolución industrial" habría roto el equilibrio de la ciudad tradicional. Significativamente, esta perspectiva gestada en el peronismo se difundió en 1956 y fue base de diagnóstico en las propuestas de renovación urbana del Plan Regulador de 1958-64: una modernización restitutiva, orgánica, "en procura de una imperiosa necesidad de orden urbano que restablezca el equilibrio".[8]

De este modo podrán marchar juntas, por un tiempo más, la fascinación por la modernización y la fascinación por la otredad, mientras se crea resolver el problema planteado por Martínez Estrada ("hemos hecho una gran ciudad porque no supimos hacer una gran nación") a través de la propuesta de Canal Feijóo: aquello que es un sector de Buenos Aires debe ser todo Buenos Aires, hacerse uno con el país y, por ende, con Latinoamérica. En este marco, la expansión de la modernización propuesta por las fórmulas del estructural-funcionalismo, panamericanizadas desde los años cincuenta, coinciden en una solución tan articulada como circunstancial: las relaciones centro/periferia implican en la estructura de la sociedad y de la economía de los países latinoamericanos un dualismo tradicional/moderno que debe resolverse en la universalización deliberada del sector modernizador.



Vuelta

"La función integradora y el valor simbólico de Brasilia para el Brasil, el impacto geopolítico de la carretera de la selva en el Perú, las grandes rutas que unen el interior del Paraguay y Bolivia con los puertos del Brasil y de la Argentina, la ruta Panamericana, los grandes proyectos hidroeléctricos en todas partes, la concepción regional de Venezuela afirmando la vigencia de un nuevo y gran polo de desarrollo en su Guayana, demuestran que América Latina está avanzando hacia sus propias fronteras. Y nuevos centros de vida y un esquema de urbanización complementario al existente sin duda surgirán como expresión de una nueva América Latina que se desprenda de los límites del pasado y busque en la idea de integración la expresión de su modernización".

Jorge Enrique Hardoy, 1965

"En el desarrollo del sistema capitalista no es posible pensar que los grupos opresores y oprimidos coincidan en los objetivos y en los alcances de las políticas nacionales de urbanización, ni en proyectos de sociedad futura de los cuales los procesos de reforma agraria y urbana forman parte".

Jorge E. Hardoy y Oscar Moreno, 1974

Así como el pasaje de ida a Latinoamérica se sacó en la villa, la guía del recorrido por los lugares y los problemas fue norteamericana. Y el regreso con escala en Cuba: la pérdida de confianza en el desarrollo se acompañó de la pérdida de confianza en la ciudad para promover el cambio y en el estado capitalista para planificarlo.

El recorrido completo puede seguirse a través del arco tensado entre una y otra frase de Hardoy.[9] Va de la certeza de que la ciudad es una gigantesca fábrica de hombres modernos, punto final del continuo rural-urbano que debe promoverse, a la decepción: luego de haberse reunido con todos los saberes —y en ese gesto nacen y se consolidan las ciencias sociales en Latinoamérica—, el planificador no encuentra interlocutores, no sólo porque en varios países se hubiera pasado entretando de democracias a dictaduras, sino fundamentalmente porque en ese pasaje se había puesto en evidencia el verdadero rostro del poder.

La estructura narrativa de la planificación es la de una doble reconciliación por medio de la técnica: entre el pasado y el futuro y entre la sociedad y el estado. En el medio está el técnico, el planificador, "como una especie de partera que atiende el nacimiento del proceso ecológico o como un Prometeo que crea de nuevo".[10] La crisis de la narración aparece cuando se advierte que "las clases y grupos que presumiblemente deberían estar interesados en el desarrollo, el cambio, la democratización, la modernización y la autonomía externa, parecerían carecer hasta hoy de la madurez, la organicidad, el dinamismo y la voluntad para imponer las transformaciones estructurales requeridas".[11] Es entonces cuando se cambia la propuesta de acción técnica por la crítica: así los técnicos aspirarían a colaborar con la otra acción, popular, masiva, la única que aparece ahora como válida. Podría decirse que de este cambio nace la sociología urbana como crítica a la ideología del Plan.

Es obvio que esto que llamo regreso "vía Cuba" se vincula con el profundo cambio de paradigmas desde las teorías del desarrollo a las teorías de la dependencia, desde el estructural-funcionalismo al estructuralismo a secas. Sin embargo, aquí conviene destacar cómo la narración que venía de la planificación logra mantenerse en esencia: detrás de la sofisticación teórica de la sociología, la propuesta sigue siendo la de una reconciliación en tiempo futuro, pero ya no está la técnica en el medio, sino la Revolución.

El fracaso de la reforma en Chile y el éxito de la experiencia cubana —donde se estaba materializando la propuesta descentralizadora y antimodernista de matriz anglosajona que latía en la planificación progresista latinoamericana—, es decir, el contraste entre los dos grandes laboratorios de la planificación en la década, venía a probar que los errores no habían sido técnicos, sino políticos: de ahí en más, ser planificador fue convertirse en propagandista en foros internacionales de una planificación imposible, o en crítico de las estructuras y del reformismo que había pretendido cambiarlas. El equívoco de las miradas de la sociología urbana sobre la ciudad latinoamericana de los primeros años setenta es el de una crítica radical al Estado que nace desde el rencor de otra disciplina, la planificación, que no puede imaginarse sin él.

Segundo trasbordo

"No se podría entender nuestra historia actual (...) sin tomar en cuenta el desarrollo de (las) relaciones de dependencia desde una perspectiva de largo alcance en el pasado".

Aníbal Quijano, 1967

Si las fórmulas modernizadoras habían implicado un traspaso de confianzas desde la historia y la sociología a la planificación, desde el conocimiento a la acción, el tránsito de la planificación a la sociología urbana implicaría, a su vez, un regreso de las presunciones de futuro a las lecturas históricas propiamente dichas: nuevamente como auxiliar, aunque esta vez del proyecto más ambicioso de la época, la historia de la ciudad aparece como el ámbito privilegiado donde construir una sociología de la dependencia.[12]

Es en la crítica al estado, central en estas propuestas, donde se puede encontrar uno de los tópicos que traza relaciones entre las diversas Buenos Aires que vimos. Ya que es evidente que el estructuralismo y el neoliberalismo encuentran un soporte idéntico en esa crítica, pero se trata de estados diferentes: en un caso, es el instrumento de las "iniciativas políticas de las clases dominantes",[13] por lo tanto no hay mayores diferencias en cuanto a períodos históricos y se lo debe desenmascarar *in toto*; en el otro caso, en cambio, es el *estado de bienestar* lo que se critica, por lo tanto es el ejemplo del proceso de modernización previo a 1930 lo que interesa reivindicar como contraste.

Pero si éste es el punto en cuanto al estado, ¿de qué se hablaba en los años setenta cuando se hablaba de modernización? Aquí lo más interesante tal vez sea constatar otro aspecto de esta llegada a la historia: en su crítica a la modernización capitalista, la sociología urbana no hace sino reencontrarse con las viejas convicciones organicistas de la urbanística, con las que previamente la planificación había intentado romper.[14]

Qué estado y qué modernización: es desde esta perspectiva que la primera mitad de la década del setenta aparece como campo de cruce. Y es desde esa constatación múltiple que pueden emerger con mayor claridad ciertas características de una de las Buenos Aires más inteligentes y más complejas que se construyeron en esos años y hasta la actualidad, la de James Scobie. El gesto de Scobie es intentar una gran síntesis entre todas aquellas tradiciones disciplinares e ideológicas divergentes, compromiso que soluciona encontrándole a cada una un lugar en la historia: su Buenos Aires es la historia de un parteaguas, el Ochenta, cuyos antes y después se explican con los instrumentos respectivos de cada una de las tradiciones que reúne. La Buenos Aires del noventa al diez es la que conocimos con Korn: "del centro a los barrios" propone desde el título Scobie como recorrido. La entrada por el puerto le sirve para vislumbrar los tres ejes, sur, oeste y norte, desde cuyo centro la ciudad se despliega por la vía regia de una "modernización en tranvía".[15] Pero este viaje sólo se realizaría, para Scobie, luego de gravísimos conflictos estructurales en los que a lo largo de la década del ochenta las ideas de modernización y progreso se impondrían, sobre alternativas "nacionales" de desarrollo, a costa de una "malsana dependencia". Del noventa en adelante es la sociedad que describe el neoliberalismo, con su "uso óptimo de factores", y la ciudad que construyó la historia tradicional: concéntrica, con fuertes ejes que expanden linealmente los valores del centro progresista desde el espacio público Plaza de Mayo-Congreso hasta la intimidad de la casa propia en el barrio popular. Antes del noventa, un cúmulo de conflictos, leídos como fuertes segregaciones en términos estructurales, y una modernización leída como catástrofe ecológica, económica y social.

Simétricamente, entonces, este gran intento de síntesis nos sirve para ver cómo las potencialidades de fines de los cincuenta se encuentran por completo desplegadas a principios de los setenta. Sólo resta la fascinación populista: hará falta un último movimiento crítico desde dentro de la sociología urbana para que se vea colmada.

La ciudad como bastión enemigo

"Quizás en el presente, en nuestra época especializada, neopositivista (de análisis intelectual burocratizado, frío empirismo, «desarrollo» mecanicista, corporativismo y categorías marxistas, de un discurso científico desprovisto de humor y de una despiadada escisión de los hechos y las fantasías), debemos delegar a novelistas y poetas la responsabilidad de dar una visión imaginativa [...] de las ciudades y de la sociedad".

Richard Morse, 1976

"Está llegando el momento en que el científico social ocupará el puesto que ocupaba el literato": contra esta certeza de Norman Mailer en la que se apoyó buena parte de las ciencias sociales en los años sesenta se recorta la frase de Morse.[16] Pero sobre todo contra las lecturas tecnocráticas de la ciudad: el pasaje discursivo de la reforma a la revolución no sólo había mantenido incólume las propuestas técnicas, sino que favoreció su institucionalización. Como ha sido agudamente señalado por Real de Azúa, a comienzos de la década del setenta el fuerte carácter ideológico se combina con la extrema tecnificación, la crítica radical con la burocratización, de modo tal que el debate "pierde su sello disidente y político-cultural y se oficializa e institucionaliza en los grandes cuerpos de deliberación y ejecución mundiales".[17]

La reacción de Morse proviene, en primera instancia, de descubrir el contraste entre la sensibilidad para captar los fenómenos urbanos y sociales de los literatos y ensayistas "precientíficos", y el esquematismo cientificista de sus compañeros de ruta, en quienes la "interdisciplina" aparecía como remedo de aquella sensibilidad y, sobre todo, como un mito

que delega la responsabilidad frente al conocimiento. Así, en uno de los estados de la cuestión más exhaustivos que se hayan realizado sobre los estudios urbanos, Morse contrapuso a las estadísticas de los economistas las iluminaciones de ensayistas que anticiparon sus temas. Y aunque en ese trabajo temprano su preocupación fuese, todavía, brindar claves a la planificación para complejizarla culturalmente, ya era evidente que su presentación de los problemas la llevaría a caminos sin salida.[18]

No se trata sólo de virulencia contra el saber técnico: el otro tema que caracterizará a la obra futura de Morse ya está presente en el envés de la positividad de su diálogo con la planificación. Es la inversión de certezas que desde dentro mismo de la sociología urbana generará la más radical ruptura con la teoría de la modernización: América Latina no es el lugar del cambio sino un refugio de los valores que el mundo occidental ha perdido o bien no ha tenido nunca. Es el tema que va a desarrollar en sus análisis comparativos del mundo latino y del sajón, y que va a completar con su deslumbramiento por el carnaval carioca, pero en 1965 ya está presente en la crítica a la modernización liberal: en el análisis que hace de Santiago de Chile, el problema actual de la ciudad derivaría de las transformaciones rigidizantes y monumentales que sufrió la traza hispana por la imposición del modelo de Haussmann. Y mientras que las élites dirigentes habrían seguido pensando en sus mismos términos "centralizados y monolíticos", dilapidando la herencia colonial, "no es exagerado afirmar que la tradición municipal española se encuentra vigorosamente perpetuada actualmente en las invasiones de usurpadores, que pueden recrear todos los ingredientes de la fundación de una ciudad por los conquistadores".[19]

A pesar de su refinamiento cultural y de su crítica despiadada que lo distingue del populismo *naïf* de la "cultura de la pobreza" —y que en el marco de la bibliografía sobre la ciudad del período lo destaca como un intelectual entre funcionarios—, en Morse la historia va a ser el instrumento para identificar una edad dorada y a los sujetos que en la actualidad pueden ser portadores de su vitalidad revulsiva.

Desde su rebelión literaria, Morse anticipa en la sociología urbana una inversión ideológica análoga a la que realizaban los teóricos de la "dependencia cultural": del análisis de la "cultura de la pobreza" como instrumento de adaptación de los migrantes a la ciudad, de la sociedad tradicional a la moderna, a la instauración de esa cultura como valor, como cultura "otra" capaz de ofrecer una alternativa global a los valores burgueses de la civilización occidental. La identificación final de la ciudad como bastión de estos valores, y de las clases medias urbanas como sujeto contrarrevolucionario por excelencia, completa el ciclo abierto por la decepción modernizadora: llevar hasta las últimas consecuencias la enseñanza cubana es aceptar que la revolución vendría del campo. Alianza de revolución y campo que en los estudios sobre la historia de la ciudad realizaba la fascinación populista que ya veíamos en Verbitsky y que, a principios de los setenta, venía a sintonizar no sólo con el nacional-populismo sino también con otros registros de un clima cultural antiurbano: "toma el tren hacia el sur", convocaba Spinetta al éxodo juvenil.

Fronteras culturales

> *"Florida no resistirá con los años el avance de esas legiones que se incuban en los barrios-frontera".*
>
> *Ezequiel Martínez Estrada*, Radiografía de la pampa.

Pero en estos mismos años se desarrolla otra rebelión literaria contra los análisis urbanos que va a plantear una alternativa drástica al destino que Morse les prefiguraba: de "Buenos Aires: una historia" (1972) a ***Latinoamérica, las ciudades y las ideas*** (1976), José Luis Romero recorre el camino inverso de las ciencias sociales, porque va de Buenos Aires a Latinoamérica y porque, lejos de aquella huída de la ciudad, va a conducir a su revalorización en términos culturales.

Su último título vuelve literal este gesto. Como Morse, recelaba de las ciencias sociales en tanto "su rigor metodológico enmascaraba una cierta pobreza cultural"; pero su modalidad elude la polémica abierta y le hace adoptar una deliberada marginalidad.[20] Como Morse, prefería las fuentes literarias a las estadísticas, porque para Romero la realidad "es opaca y sólo libera sombras cuando se la interroga desde un saber y una

intuición articuladas en las modulaciones propias del lenguaje poético"; pero no da nunca el paso de convertir ese saber en un *boomerang* antiintelectual.[21] En cada capítulo de ***Latinoamérica...*** se deja entrever un esquema casi clásico, que va de la economía a la cultura, pero no porque en la primera resida una estructura determinante, sino porque concibe a la última como el punto de llegada desde donde los elementos de una sociedad compleja pueden emerger.[22]

Pero me interesa subrayar que esta lectura de la ciudad latinoamericana puede seleccionar otros temas que los planteados por la agenda de investigación, también porque está presidida por una mirada sobre Buenos Aires que reorganiza las hipótesis predominantes. Si a la mirada de la historia tradicional se le opuso la del conflicto estructural, Romero va a oponer un conflicto diferente, porque su centro es cultural y porque el eje sobre el que transcurre no es el norte-sur, sino el este-oeste: el de Martínez Estrada, que en ***La cabeza de Goliath*** alertaba contra "los efectos de una fascinación de estilo monumental" para quien entrara a la ciudad por el puerto, y contra la confusión de la dialéctica norte-sur ("uno es rico y el otro pobre, como sucede en el seno de cualquier familia") con "el antagonismo leal, frontal, abierto" del este y el oeste. Es la idea

de ciudad como frontera cultural lo que Romero toma de Martínez Estrada, no su denuncia contra la megalopolización que el Plan había leído en su implicancia organicista y la sociología urbana traducido como el problema de las "ciudades primadas": la Buenos Aires de Romero es la del conflicto entre los barrios-frontera y Florida. A diferencia de Sebreli no festeja en ese conflicto "la destrucción de aquella otra ciudad (...) donde la bohemia pequeñoburguesa podía darse el lujo de sentir las exquisitas angustias de una suntuosa soledad": prefiere situarse en el límite endeble y ver "entrecruzarse mil sutiles hilos entre las dos culturas, que confluyeron por crear una trama común".[23] Pero si su simpatía por la pujanza de las culturas nuevas, populares y marginales sobre la tradicional, no conlleva el desdén populista contra uno de los productos por excelencia de esa mezcla, la clase media, al mismo tiempo impide que su idea de integración derive en la extensión lineal de los valores dominantes como en la versión neoliberal.

Para recorrer la Buenos Aires de Romero se debe adoptar la estrategia del equilibrista: el lugar que define la riqueza de la ciudad es un tenue límite que la cruza como un arroyo, separando lo culto de lo popular, lo viejo de lo nuevo, construyéndolo; un límite siempre cambiante que redefine una y otra vez, en sus atravesamientos, la idea de lo público. Contra el auge dado al tema de la vivienda por la sociología urbana y la historia social, Romero ve la ciudad en lo público, en las calles: en este sentido —y más allá de coincidir o no con sus opiniones— es que adopta la perspectiva de los ensayistas como Martínez Estrada, Canal Feijóo o el mismo Sebreli. Con los cuentos de Kordon o los poemas de Tuñón, y con buena parte del cine argentino de los sesenta (***Breve cielo*** de Kohon, ***Los de la mesa diez*** de Feldman) coincide en la preocupación por localizar en lo público el conflicto de los márgenes: toda la ciudad construye su cultura por estertores, a través de los impulsos que provienen de esas ollas a presión de mezcla continua que el historiador sólo localizará guiado por la astucia de Toribio Sánchez y la sensibilidad de Juancito Caminador. La ciudad de las fronteras culturales es una ciudad plural, donde la idea de integración no es una certeza tranquilizadora sino una apuesta riesgosa a la productividad de la diferencia.

Final sin llegada

"¿Podemos contar de nuevo la ciudad? ¿Puede haber historias en nuestras urbes dominadas por la desconexión, la atomización y la insignificancia?."

Néstor García Canclini

No parece difícil establecer las deudas con esas miradas sobre Buenos Aires, construidas en los primeros años setenta, de la literatura historiográfica posterior: es evidente que la mayor productividad vino de inspiraciones como la de Romero, pero también que la exigüidad de sus sugerencias y la disolución de la ciudad en mero escenario del cruce cultural vuelve peligrosa su utilización sin mediaciones; no menos evidente es que la mirada neoliberal pasó a formar parte obligada de toda historia oficial y que las premisas de la sociología urbana fueron filtradas por buena parte de la historia de la arquitectura en un populismo minimalista; del mismo modo, el antiestatalismo en el que estas dos visiones opuestas coinciden confluyó en una acepción mercadocrática de la producción de la ciudad. Pero tal vez lo más importante sea notar el obstáculo que ha implicado la inexistencia de debate sobre los trabajos de los años setenta: en un momento como el actual, en el que los paradigmas sobre los que esos modelos opuestos de ciudad se apoyaban entraron en crisis, esta ausencia impidió construir nuevas miradas globales sobre Buenos Aires. Lo más frecuente ha sido el uso indiferenciado de las existentes, en el que se ha presentado la pereza teórica y el oportunismo ideológico como una saludable heterodoxia *à la page*, y en el que, principalmente, aquellas miradas se han naturalizado convirtiéndose en fuentes primarias que informarían objetiva y complementariamente sobre la historia de la ciudad.

Esto presupone volver al punto de partida, replanteando la relación entre pasado y presente: si la historia de la ciudad en el siglo XX no puede sino ser la historia de sus sucesivas modernizaciones y de las ideas que de ellas tuvo la sociedad, ¿qué historia habría que construir desde este estallido en el que Buenos Aires ha roto aparentemente todos los lazos con sus más firmes convicciones de ciudad moderna? Son tan evidentes en las historias de los años setenta las respuestas diversas a un proceso de modernización en curso, como la influencia que esas mismas respuestas tuvieron sobre él: ¿o acaso no es en la inversión positiva de la idea de segregación donde se deben afincar las nuevas técnicas urbanísticas del "diseño por partes"; o en la historia neoliberal donde se busca justificar las reconstrucciones imposibles de los esplendores del pasado, o en el revisionismo maniqueo la "renovación" de la zona sur, o en el populismo negro la aceptación cínica de la fragmentación social?

¿Cómo pensar las fronteras en una ciudad estallada? ¿cómo recorrerla sin el paradigma de la modernización? ¿Cómo replantear lo público en el marco de esta expulsión social inédita? Desde estas y otras preguntas, por ahora postergadas, tal vez puedan elaborarse nuevas miradas sobre la historia de Buenos Aires que logren lo que toda buena historia ha logrado sin proponérselo: cuestionar el presente, porque no se puede comprender lo que no se quiere transformar.

Notas

[1] Francis Korn, *Buenos Aires: los huéspedes del 20* (Sudamericana, 1974), GEL, Buenos Aires, 1989, p. 174 (subr. nuestro).

[2] Sameer Makarius, *Buenos Aires y su gente*, (introducción de Córdova Iturburu) Fabril, Buenos Aires, 1960, s/n.

[3] Oscar Yujnovsky, "Políticas de vivienda en la ciudad de Buenos Aires, 1880-1914", *Desarrollo Económico* 54, Buenos Aires, julio-set. 1974, p. 328. Se cita también de las pp. 330, 332 y 370.

[4] Francis Korn y Lidia de la Torre, "La vivienda en Buenos Aires 1887-1914", *Desarrollo Económico* 98, Buenos Aires, julio-set. 1985, p. 247. En efecto, esta es la única polémica que se puede encontrar que haga explícita la existencia de visiones diferentes de la historia de la ciudad. Lo curioso es que los tópicos que atraviesan estas visiones han generado polémicas encendidas en otras historiografías: integracion/segregación social; éxito/fracaso del modelo del 80; existencia o no de conflicto social; políticas de estado; etcétera. Ver por ejemplo los excelentes estados de la cuestión de Juan Carlos Korol e Hilda Sábato, "La industrialización trunca: una obsesión argentina", CISEA, Buenos Aires, 1988 (mimeo); de Leandro Gutiérrez y Luis Alberto Romero, "Los sectores populares y el movimiento obrero", en AAVV, *Historiografía argentina (1958-1988)*, CICH, Buenos Aires, 1990; de Hilda Sábato, "El pluralismo cultural en la Argentina: un balance crítico", en AAVV, *Historiografía Argentina (1958-1988)*, op. cit.; y de Diego Armus, "Diez años de historiografía sobre la inmigración masiva en la Argentina" CEUR, Buenos Aires, 1985 (mimeo). Los pocos intentos recientes de revisión historiográfica sobre la ciudad tienden a resaltar —una vez separadas las aguas con el memorialismo— la complementariedad de los enfoques. No se trata sólo de ausencia de voluntad crítica, sino de problemas puntuales del tema urbano: en particular, la estrecha vinculación en los estudios entre paradigmas teóricos y temáticas específicas que hacen difícil de leer las discusiones cruzadas. Sobre este punto ver Fernando Carrión, "La investigación urbana en América Latina. Una aproximación", *Nueva Sociedad* 114, Caracas, julio-agosto 1991.

[5] Juan Marsal, *Hacer la América*, Editorial del Instituto, Buenos Aires, 1969.

[6] Bernardo Canal Feijóo, *Teoría de la ciudad argentina*, Sudamericana, Buenos Aires, 1951, pp. 163 y 206.

[7] "Al Paraguay de este siglo, es como si no le hubiera llegado la Revolución Francesa. (...) —Tampoco a Villa Miseria— completó Fabián", *Villa Miseria también es América*, Kraft, 1957, p. 170. Es evidente que Verbitsky culpa al peronismo por este retraso, pero simultáneamente no puede dejar de reconocerle que se lo haya hecho visible: el *alter ego* del novelista en la villa, "el espantapájaros" (militante, estudiante universitario), advierte la existencia de las villas cuando es abandonado moribundo en una de ellas por la policía peronista que lo había secuestrado y torturado, lo que le da un sentido nuevo a su vida, de revelación y consagración. Esta combinación de autorreferencialidad y ficción mística —su capacidad además de metaforizar la relación de la izquierda con el peronismo post 55— hacen del espantapájaros el único personaje complejo de la novela.

[8] El Estudio del Plan de Buenos Aires (EPBA) lo forman en 1948, en la Municipalidad, Jorge Ferrari Hardoy y Juan Kurchan. Es el intento de llevar adelante durante el peronismo el Plan que habían realizado en París con Le Corbusier en 1938, en base a los bocetos de su visita de 1929. Los asesores en historia del EPBA son Rodolfo Puiggrós y Eduardo Astesano, y podría decirse que esta fue la primera narración histórica sobre la evolución física de Buenos Aires que impactó en forma determinante a la cultura arquitectónica contemporánea. La influencia en el equipo de arquitectos del regionalismo descentralizador de Lewis Mumford es explícita y se articula con las premisas corbusieranas en un reparto en el que la ideología urbanística responde al primero y las propuestas arquitectónicas al segundo. Se publicó como "Evolución del Gran Buenos Aires en el tiempo y en el espacio", *Revista de Arquitectura*, 376-377, SCA, Buenos Aires, 1956, después de exponerse en Gath y Chaves, en noviembre de 1955, junto a pinturas y esculturas del grupo de Arte Concreto. El Plan Regulador de 1958-64 lo dirigió Eduardo Sarrailh, autor de la frase citada, quien fue el encargado de publicar el trabajo del EPBA y a partir de allí se instala como continuador de su legado.

[9] Jorge Enrique Hardoy, "El rol de la urbanización en la modernización de América Latina" (Cornell University, 1965), en *Las ciudades en América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 1972, p. 44; y Jorge Enrique Hardoy y Oscar Moreno, "Tendencias y alternativas de la reforma urbana", *Desarrollo Económico* 52, Buenos Aires, enero-mayo 1974, p. 647. Se toman las frases citadas como ejemplo de una transformación que sufrió el conjunto de la reflexión sobre la ciudad. Sus pormenores pueden seguirse desde el seminario sobre problemas de urbanización en América Latina, patrocinado conjuntamente por la ONU, la CEPAL y la UNESCO en Santiago de Chile en 1959 —que sigue a los seminarios análogos sobre la urbanización en Africa y en Asia y el Lejano Oriente (ver Philip Hauser [relator], *La urbanización en América Latina*, UNESCO, 1961) hasta el simposio "El papel de la modernización en América Latina" organizado por la Cornell University en Ithaca en 1965 (ver Glenn Beyer [comp.], *La explosión urbana en América Latina*, Aguilar, 1970); y a partir de 1966 en los simposios "El proceso de urbanización en América desde sus orígenes hasta nuestros días", realizados bianualmente en coincidencia con los congresos internacionales de americanistas. Gino Germani es la figura argentina con importancia decisiva en el primer tramo, y en el segundo Jorge Enrique Hardoy junto a figuras como Richard Schaedel y Richard Morse. En todo este proceso es clave una institución como la Sociedad Interamericana de Planificación (SIAP) y su Revista, así como el Centro de Estudios Urbanos y Regionales que Hardoy forma en la Universidad de Buenos Aires cuando regresa de Rosario en 1965 y a partir de 1967 funciona en el Instituto Di Tella.

[10] Richard Morse, *La investigación urbana latinoamericana: tendencias y planteos*, SIAP, Buenos Aires, 1971, pp. 152.

[11] Marcos Kaplan, "Prólogo" (1970) a J. E. Hardoy, *Las ciudades en América Latina*, op. cit, p. 19.

[12] Ese es, con todas sus implicancias, el pasaje que hace Yujnovsky de *La estructura interna de la ciudad. El caso latinoamericano*, SIAP, Buenos Aires, 1971, a los sucesivos análisis sobre las políticas de vivienda desde 1974 en adelante. Es decir, el doble regreso de Latinoamérica a Buenos Aires y del presente a la historia, señalando el camino a una multiplicidad de enfoques sociológico-históricos.

[13] Manuel Castells, "Clase, Estado y marginalidad urbana", introducción a *Estructura de clases y política urbana en América Latina*, SIAP, Buenos Aires, 1974, p. 11.

[14] Se entiende por urbanística a la tradición del urbanismo ligado en este siglo a la cultura arquitectónica —la "planificación física", como la denomina la otra planificación, la "científica". Es significativo que el Plan de Renovación de la Zona Sur, dirigido en 1970 durante la intendencia de Montero Ruiz por Juan Kurchan, uno de los urbanistas del EPBA de 1948, reuniese un plantel de asesores en el que figuraba buena parte de los ya críticos planificadores latinoamericanistas, como Marcos Kaplan, figura prominente de la SIAP y varios miembros del CEUR del Di Tella: la entente planificación/sociología urbana tiene en su base esta confluencia de revisionismo y culturalismo que veíamos en el Plan, y se resuelve ideológicamente a través de una de las *bêtes noires* de ambas: la cultura arquitectónica.

[15] Le debo la frase a Beatriz Sarlo. Ver James Scobie, *Buenos Aires, del centro a los barrios* (Oxford, 1974), Solar, Buenos Aires, 1988. Para sus análisis tomo los elementos de la crítica que desarrollamos con Graciela Silvestri, "Imágenes al sur. Sobre las hipótesis de James Scobie para el desarrollo de Buenos Aires", *Anales* 27, IAA, Buenos Aires (en prensa).

[16] Richard Morse, "Los intelectuales latinoamericanos y la ciudad (1860-1940)" (VI Simposio sobre la urbanización en América Latina, París, 1976), en Hardoy, Morse y Schedel (comps.), *Ensayos histórico-sociales sobre la urbanización América Latina*, SIAP, Buenos Aires, 1978, p. 112. La frase de Mailer es citada por Marsal, op. cit., p. 429.

[17] Carlos Real de Azúa, "Ante el imperialismo, colonialismo y neocolonialismo", en Leopoldo Zea (comp.), *América Latina en sus ideas*, Siglo XXI-UNESCO, México, 1986, p. 297.

[18] Richard Morse, *La investigación urbana latinoamericana...*, op. cit. (está formado por dos artículos, uno de 1965 y el otro de 1971).

[19] Ibid., p. 52.

[20] Tulio Halperín Donghi, "José Luis Romero y su lugar en la historiografía", *Desarrollo Económico* 78, Buenos Aires, julio-set. 1980, p. 255.

[21] Adolfo Prieto, "Martínez Estrada, el interlocutor posible", *Boletín del Instituto Ravignani* 1, Buenos Aires, 1er semestre de 1989, p. 132.

[22] Escribió Oscar Terán sobre Romero: "Historia de la cultura e historia integral confunden así sus nominaciones, aunque quizás habría que concluir que esa historia podía imaginarse como integral porque se ha colocado en la cultura el aspecto central de la comprensión del pasado y, sobre todo, del diagnóstico de la crisis que se está viviendo", en *Nuestros años sesenta*, Puntosur, Buenos Aires, 1991, p. 40.

[23] Juan José Sebreli, *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* (1964), Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979, p. 88; y José Luis Romero, "Buenos Aires: una historia", en *Historia Integral Argentina*, vol. 7, CEAL, Buenos Aires, 1972, p. 105.

¿Qué es una nación?

Hilda Sabato

"...the 'end of the era of nationalism', so long prophesied, is not remotely in sight. Indeed, nation-ness is the most universally legitimate value in the political life of our time"

B. Anderson

"[Nationalism] is no longer a major vector of historical development"

E. Hobsbawm

¿Qué es una nación? La pregunta que se formuló públicamente Ernest Renan hace más de un siglo hoy parece tener más vigencia que nunca. La Unión Soviética se desintegra, Yugoeslavia se desangra. El tema nacional sacude al mundo. El mero número de páginas —libros, artículos, notas periodísticas, panfletos, declaraciones...— que se han escrito en los últimos diez años alrededor de esa pregunta revela que la preocupación no es tan nueva. La discusión reconoce variados orígenes y preocupaciones, pero la multiplicación de conflictos violentos que se desatan en nombre de "la nación" han cargado a ese debate de dramatismo y urgencia.

Hace casi veinte años Clifford Geertz refiriéndose a los nuevos países independientes del Tercer Mundo señalaba la centralidad que en ellos tenía el proceso de "definición, creación y consolidación de una identidad colectiva viable"[1]. En varios países occidentales, en cambio, la idea misma de una identidad colectiva nacional estaba siendo cuestionada, en pos de un modelo de nación pluri o multicultural. La concepción propia de la etapa de proliferación de los estados nacionales que unía historia, estado, territorio, lengua y cultura parecía desarmarse. Hoy, sin embargo, los reclamos de separación territorial y autonomía política que presentan algunos grupos que proclaman tener una historia y una cultura propias, vuelve a poner en escena la cuestión de los criterios de nacionalidad, de la definición de las bases para la construcción de comunidades políticas, de la conformación de identidades colectivas.

Se multiplican las señales de que estamos viviendo el fin de una era. Presentimos transformaciones profundas que somos, sin embargo, incapaces de imaginar. ¿Cómo entender entonces este florecimiento de los motivos nacionales? ¿Se trata, quizá, de un reclamo decadentista de regreso al pasado? Algunas manifestaciones en Europa oriental parecen sugerirlo. ¿O estamos más bien frente a procesos de invención decididamente nuevos? En este caso, en lugar de considerar a los reclamos por las autonomías regionales en España o en Gran Bretaña —por ejemplo— como una manifestación de la persistencia de ciertas naciones a lo largo de la historia, quizá habría que pensarlos como la expresión de procesos de constitución de comunidades de un nuevo tipo, en los cuales la invención o reinvención de un pasado nacional, una lengua o una la cultura común juegan un papel fundamental.

[1] Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books Inc., 1973, p. 238.

Para poder avanzar en la discusión de estas cuestiones, quiero introducir dos libros que abordan de manera muy original estos temas: *Nations and Nationalism since 1780* de Eric Hobsbawm, e *Imagined Communities* de Benedict Anderson[2]. Aunque publicados en distintas fechas (1990 y 1983 respectivamente) y escritos desde ópticas disciplinarias algo diferentes (Hobsbawm es historiador, Anderson se define como especialista en el Sudeste asiático), los dos textos tienen muchos puntos de contacto. En primer lugar, sus autores pueden inscribirse en la creativa tradición de la izquierda intelectual inglesa y ambos parten de reconocer los límites que el marxismo ha tenido para pensar el problema nacional. Además, los dos coinciden en su mirada hacia atrás buscando en el pasado los orígenes y explorando los procesos de transformación del fenómeno nacionalista: les interesa centralmente descubrir cuándo, cómo y por qué el nacionalismo se convirtió en un programa con apoyo masivo y legitimidad indiscutida. Finalmente, ambos están preocupados por el presente y el futuro, aunque al llegar a este punto, las conclusiones a que arriban difieren entre sí y están más ligadas a sus convicciones previas que al análisis realizado en las páginas de sus libros. Las citas que encabezan este artículo marcan la distancia de sus diferencias.

Los puntos de partida

El hallazgo más importante de Anderson está contenido en el título de su libro: *Imagined Communities*. La nación es una "comunidad política imaginada". Esta definición incorpora la dimensión subjetiva del fenómeno nacional: una nación sólo existe si quienes la integran se consideran parte de ella, se imaginan en comunión con los demás miembros. Pero además, pone de relieve el carácter histórico que tiene esa comunidad, que es una creación social, producto de la invención, de la imaginación.

La nación, esa comunidad imaginada, en los dos últimos siglos adquirió una significación extraordinaria en la vida de los hombres. Así, morir por la patria tiene "una grandeza moral que no tiene el morir por el Partido Laborista, la Asociación Médica Americana, o aun Amnistía Internacional" (p. 132). Por qué, se pregunta Anderson, y coloca entonces el sentimiento nacional en el mismo plano que el sentimiento religioso, relacionando a ambos con la necesidad de los hombres de encontrar respuesta a las angustias existenciales que atormentan sus vidas. En ese sentido, la nación encuentra sus antecedentes en las comunidades religiosas y en los reinos dinásticos que, concebidos como marcos globales de referencia cultural, entraron en crisis hacia el siglo XVIII. Por entonces, la lengua sagrada ya no se consideró la única vía de acceso a la verdad y la sociedad dejó de pensarse organizada en torno a un centro en cuya cúspide reinaba un monarca de origen divino. Finalmente, una nueva concepción del tiempo separó a la historia de la cosmología. He aquí, según Anderson, las condiciones para la aparición de la forma nación.

La especificidad de esa forma puede relacionarse con el surgimiento de lenguas que fueron adquiriendo un nuevo rol, colocadas por encima de la multiplicidad de lenguas vernáculas y por debajo de las sagradas. A partir de la expansión de la imprenta capitalista, con sus nuevas tecnologías y su necesidad de mercados, se produjo una selección de algunas lenguas como vehículos privilegiados para la palabra escrita. Para Anderson, el proceso de creación, difusión y consolidación de esas lenguas estableció las bases para el surgimiento de una nueva forma de comunidad imaginada a partir de la lengua compartida, la nación. Sin embargo, la relación entre "lenguas impresas, conciencia nacional y estados nación" no siempre se dio linealmente, como lo demuestran los procesos históricos que Anderson analiza a continuación.

El punto de partida de Hobsbawm es radicalmente diferente. En primer lugar, se descarta la posibilidad de definir la nación. Fracasan quienes fijan algún criterio objetivo (lengua, territorio común, una historia compartida, rasgos culturales, etc.) para tal definición, porque siempre se encuentran casos que no cumplen los requisitos previstos. En cuanto a los criterios subjetivos (definir una nación por la conciencia de sus integrantes), resultan tautológicos y ofrecen sólo una guía *a posteriori* de qué es una nación. Hobsbawm elige, en cambio, trazar la historia del concepto, una historia relativamente reciente, que no se remonta más atrás de los finales del siglo XVIII. Partiendo de las formulaciones de quienes comenzaron a operar con el término *nación* en sus discursos, distingue tres perspectivas, la radical-democrática, la liberal burguesa y la que se apoya en criterios culturales y étnicos.

La categoría de *nación* fue, en primer término, una categoría política. Para los revolucionarios americanos y franceses la nación era el conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva estaba en la base del estado. La etnicidad, la lengua, la cultura, no eran esenciales a esa concepción. Lo que caracterizaba al pueblo-nación era "...que representaba el interés común frente a los intereses particulares, el bien común contra el privilegio..." (p. 20). La ecuación nación = estado = pueblo implicaba además, la existencia de un territorio definido y de una multiplicidad de otros estados-naciones conformados de manera semejante. El "principio de las nacionalidades", así entendido, se difundió a comienzos del siglo XIX, y con las modificaciones que le imprimió la perspectiva liberal-burguesa, contribuyó a redibujar el mapa de Europa entre 1830 y 1880.

El pensamiento liberal tuvo serias dificultades para abordar el problema de la nación tal como estaba planteado entonces, en primer lugar porque desde los postulados de la economía clásica el papel de la nación no podía ser pensado. La introducción de ese tema por parte de los economistas alemanes, en cambio, tuvo consecuencias importantes para el principio de las nacionalidades. Según Hobsbawm, la noción de que existía un tamaño mínimo para que una nación fuera viable económicamente y que no podían aspirar a serlo los pueblos que no alcanzaran ese tamaño, se generalizó —precisa-

[2] Eric Hobsbawm: *Nations and Nationalism since 1780. Programme Myth, Reality*. Cambridge University Press, 1990; Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso, 1990 (1a. ed.: 1983).

mente— a partir de las formulaciones de la escuela histórica alemana. Pero además, y teniendo en cuenta que la economía nacional aparecía como un paso intermedio para alcanzar la meta de la economía mundial unificada, la construcción de naciones se veía necesariamente como un proceso de concentración y no de fragmentación. No había, por lo tanto, pretensión de unidad lingüística, étnica o cultural, sino más bien todo lo contrario. En esta concepción, que Hobsbawm llama liberal-burguesa, la nación se considera una forma propia de una etapa en la evolución de la humanidad en su camino hacia la unificación política y económica.

El principio de las nacionalidades sólo se aplicaba a algunos pueblos, y no ocupaba un lugar central en el discurso político de la época. Un cambio fundamental tendría lugar a partir de 1880, cuando la cuestión nacional se convirtió en un tema clave del debate político. Pero entonces fue surgiendo un nuevo concepto de nación, que difería del anterior en tres aspectos principales: quedó de lado el criterio del tamaño mínimo para los estados-nación; los criterios de etnicidad y lengua se convirtieron en decisivos, y se produjo un viraje hacia la derecha con la aparición del nacionalismo como ideología. Por otra parte, en la era de la democratización y de la política de masas, el tema nacional adquirió una carga política que no había tenido en etapas anteriores.

"¿Cómo y por qué un concepto como el de 'patriotismo nacional' tan alejado de la experiencia de la mayor parte de los seres humanos se convirtió tan rápidamente en una fuerza política tan poderosa?" se pregunta Hobsbawm. Y se dispone a buscar en la historia de Europa "lazos proto-nacionales", rastros de "sentimientos de pertenencia colectiva que ya existían y que podían operar potencialmente" para favorecer la consolidación de las naciones modernas.

Para ello se interna en el mundo de las masas populares y en un recorrido a la vez erudito y apasionante, descarta varias de las vetas que podrían considerarse en primera instancia centrales del proto-nacionalismo popular: la lengua, el origen étnico, la religión. En cambio, descubre que "la conciencia de pertenecer o haber pertenecido a una entidad política duradera" constituye el principal germen nacional. La definición es algo vaga; los ejemplos, poco claros. Hobsbawm quiere desacralizar y quitar todo fundamento "fuerte" al nacionalismo, pero lo que propone no alcanza para entender porqué éste caló tan hondamente entre las masas populares.

La experiencia histórica: dos vetas del nacionalismo

La base protonacional no fue esencial para el desarrollo de los estados nación que surgieron después de la Revolución Francesa, aunque allí donde existió facilitó la tarea del gobierno. Estado, pueblo y nación fueron partes de una ecuación nueva: "el estado postrevolucionario... mantenía necesariamente una relación orgánica con 'la nación', esto es, con los habitantes de un territorio considerado como... colectividad, como 'pueblo'" (p. 85). Pero la idea original, popular-revolucionaria, de patriotismo "era estatal más que nacionalista" (p. 87), e implicaba lealtad a una "nación creada por la decisión política de sus miembros", es decir, que era lo opuesto a un patriotismo esencialista. En un momento en el que otras lealtades podían expresarse políticamente y entrar en competencia con el patriotismo, los estados democráticos buscaron reforzarlo con los "sentimientos y símbolos de la 'comunidad imaginada'" (Hobsbawm usa el término acuñado por Anderson). Por lo tanto, los gobiernos realizaron una tarea sistemática de creación y difusión de una herencia colectiva, de una tradición nacional. En esa operación de "ingeniería ideológica" la lengua cumplió —ahora sí— un papel fundamental. Las lenguas oficiales se convirtieron en lenguas nacionales, y fueron cada vez más un criterio central en la definición de la nacionalidad.

Hacia el último tercio del siglo XIX nacionalidad común ya implicaba comunidad de lengua y de cultura, historia compartida, el mismo origen étnico. Pero además, el nacionalismo se convirtió en una fuerza política arrolladora, que alimentó conflictos y guerras y afectó a los viejos imperios multinacionales como el austro-húngaro y el otomano, a los estados-nación consolidados en cuyo seno estallaron demandas de grupos nacionales, y aun a los pueblos no europeos, en tanto las nuevas posturas antiimperialistas abrevaron en las ideas nacionalistas.

¿Por qué ese éxito del nacionalismo en los países de Europa? Los profundos cambios sociales y políticos del período 1870-1914 contribuyen a explicarlo, pero para comprender su repercusión en ese momento de ascenso de la política de masas, es necesario explorar el eco que tuvo el mensaje nacionalista en los distintos sectores sociales. Partiendo de la importancia que adquiere la lengua en la nueva definición de nación, Hobsbawm señala como principal protagonista del giro hacia un nacionalismo de derecha, chauvinista y xenófobo a las clases medias educadas y económicamente modestas, que quedaron marginadas socialmente como consecuencia del desplazamiento de las lenguas vernáculas. El nacionalismo habría dado a estos grupos "una identidad social que los proletarios obtenían de su movimiento clasista".

Aquí Hobsbawm entra en el complicado terreno de la re-

lación entre nacionalismo y sectores populares. Y lo transita con dificultad. Así, si por una parte subraya la identidad de clase de "los proletarios", por otro insiste en el carácter no excluyente de las identidades colectivas. De esta manera busca solucionar el desafío que le plantea el nacionalismo observable en las masas populares: se puede ser a la vez nacionalista y socialista, dice Hobsbawm, y de hecho, los obreros europeos lo fueron, más allá de la preocupación que este hecho despertara en los líderes del socialismo internacional. Aun durante la Gran Guerra, la aspiración popular combinaba motivos nacionales y sociales, y sólo con el desenlace y el triunfo aliado quedó atrás la posibilidad de una Europa soviética en favor del modelo wilsoniano.

Llegó así el momento del apogeo nacionalista, después de 1918. Los intentos de poner en práctica el renovado principio de las nacionalidades que hacía coincidir las fronteras del estado con las de la nacionalidad definida en términos lingüísticos y étnicos no funcionaron: los estados definidos en Versalles fueron a su vez multinacionales. En su interior, las reivindicaciones nacionales se multiplicaron a la vez que se desataron las persecuciones, las expulsiones masivas y el exterminio de "las minorías oprimidas". Sin embargo, esos estados consolidaron sus posiciones, con un nacionalismo oficial que encontró nuevos mecanismos de expresión en los medios masivos de difusión y el deporte. En los pueblos derrotados en la Primera Guerra, el nacionalismo se alimentó a su vez de la frustración y el resentimiento hacia los vencedores, fue "la utopía de quienes habían perdido las viejas utopías de la era de la Ilustración, el programa de quienes habían perdido la fe en otros programas..." (p. 144).

En este punto, Hobsbawm imprime un giro a su argumento para retomar un motivo recurrente en su texto, la existencia de otra veta del nacionalismo, originariamente jacobina, más tarde vinculable con la izquierda. "Es importante distinguir, dice, entre el nacionalismo exclusivo de los estados o de los movimientos políticos de derecha que substituye a toda otra forma de identificación política y social, y el conglomerado nacional/ciudadano, conciencia social que, en los estados modernos, forma el terreno sobre el cual crecen los demás sentimientos políticos". Concluye así que el nacionalismo puede haber reforzado la radicalización de las clases trabajadoras después de la Primera Guerra, constituyendo un elemento central de los movimientos antifascistas. Esta veta también se habría desarrollado en los pueblos colonizados por las potencias europeas, de manera tal que entre 1930 y 1970 se produjo una estrecha asociación entre el nacionalismo y la izquierda. La ruptura de la tradición antinacionalista por parte del movimiento comunista internacional habría contribuido a este "nuevo casamiento entre la renovación social y el sentimiento patriótico".

Este recorrido muestra, entonces, dos vetas bien diferentes en la historia del nacionalismo. Por una parte, la popular, que se adivina racional y progresista, originalmente representada por los procesos de constitución de las naciones como comunidades políticas formadas por un pueblo soberano, más tarde encarnada en el proletariado de las naciones europeas, y finalmente en los movimientos antifascistas y anticoloniales. Por otra parte, la veta reaccionaria y esencialista, que encuentra un terreno fértil para su desarrollo sobre todo en los sectores medios, tanto en las naciones en formación antes de la Primera Guerra como en la sociedades castigadas por los resultados de ese conflicto. Con esta distinción Hobsbawm salva a los sectores populares de los pecados del nacionalismo de derecha. Pero al mismo tiempo, impide pensar tanto la reiterada adhesión popular a esas formas de nacionalismo, como las vinculaciones ideológicas, simbólicas y materiales entre las dos vetas propuestas. Este sesgo se relaciona con las dificultades clásicas que ha tenido la izquierda para pensar el nacionalismo, aunque en este caso el esfuerzo realizado por evitar esquematismos resulta en un texto de gran complejidad y enorme atractivo.

La experiencia histórica: los modelos de nación

Benedict Anderson también diferencia entre nacionalismos populares y reaccionarios, pero su búsqueda sigue otros caminos. La formación de naciones resulta de un proceso acumulativo, donde en cada etapa se perfila un modelo de nación que abreva en los anteriores y sirve de inspiración al futuro. El problema es el punto de arranque de este proceso que, como vimos, Anderson vincula con la decadencia de las comunidades imaginadas vigentes hasta el siglo XVIII y el establecimiento de las bases para la constitución de un tipo de comunidad diferente a partir del desarrollo de nuevas lenguas impresas. Sin embargo, la consolidación de una lengua impresa distintiva no fue el rasgo clave de las primeras naciones que surgieron en el mundo, las naciones de América.

Entre 1760 y 1830, los movimientos independentistas tuvieron por protagonistas principales a los sectores nativos (criollos) de las élites coloniales que definieron sus proyectos en términos nacionales. Haciendo hincapié en el caso de América del Sur, Anderson busca explicar el temprano surgimiento del concepto de nación, aplicado localmente a diferentes zonas del territorio español, y la difusión paralela de las formas republicanas, que permitían la incorporación teórica de los distintos estratos sociales y étnicos de las colonias en el cuerpo colectivo de los nuevos estados. Sin descartar la importancia que habría tenido la expansión de las ideas liberales y la creciente agresividad imperial frente a los sectores criollos, Anderson sostiene que estos factores no alcanzan para explicar la fuerza y la virulencia con que las élites locales emprendieron la lucha contra la metrópoli.

Más decisiva habría sido la historia misma de esas diversas zonas de América del Sur que, desde la Conquista, se conformaron como unidades administrativas diferenciadas. Y las organizaciones administrativas son productoras de sentido: en este caso, la discriminación sufrida por los criollos en cuanto a los cargos de gobierno, así como la limitación de su actuación a las zonas administrativas de donde provenían, fue creando un sentido de comunidad entre los miembros de las élites locales nativas.

El paso clave hacia la conformación de naciones a partir de esta situación previa fue, aquí también, la difusión de la imprenta capitalista. Los periódicos habrían cumplido un rol decisivo en el proceso de consolidación de una identidad com-

partida entre quienes estaban ya ligados por lazos comunes resultantes de la organización administrativa colonial.

Esta síntesis de Anderson plantea muchos problemas. La conformación de las naciones de América del Sur fue un proceso muy largo y contradictorio, que de ninguna manera aparece prefigurado en el momento de la Independencia. La fragmentación del territorio que fue produciéndose hasta desembocar en un mosaico de estados independientes sentó las bases para que más tarde se constituyeran las naciones, pero este proceso no resultó necesariamente de la existencia de proyectos nacionales previos[3]. Con estas objeciones, se puede retomar el propósito de Anderson de encontrar un "modelo americano" con influencia sobre los nacionalismos europeos, pero en esa búsqueda habría que remitirse, más que a una supuesta experiencia nacional, a las experiencias *republicanas* inauguradas por los países de América.

La existencia de naciones en funcionamiento resulta para Anderson un dato fundamental para entender el apogeo del nacionalismo europeo a partir de la tercera década del siglo XIX. A diferencia de América, la lengua nacional impresa jugó en Europa un papel decisivo en el surgimiento y expansión del nacionalismo. Ya mencionamos el papel que Anderson atribuye a la consagración de algunas lenguas vernáculas al status de lenguas impresas de circulación ampliada en el desarrollo de la forma nación. Ellas contribuyeron a crear un público de consumidores de "la revolución filológica", integrado básicamente por los sectores educados de la sociedad, desde los nobles a los pequeño-burgueses. Esta situación se dio con frecuencia en el interior de grandes imperios dinásticos, donde a partir de esos públicos se fueron desarrollando las nuevas comunidades y conformando los movimientos nacionales. La búsqueda de apoyos sociales más amplios entre las clases populares fue el paso siguiente, posible en la medida en que la alfabetización de las masas fue permitiendo su incorporación a la comunidad potencial definida alrededor de la lengua.

En todo este proceso los modelos de nación existentes actuaban como ejemplos tangibles para los nacionalistas. "De la conmoción americana, dice Anderson, surgían estas realidades imaginadas: estados-nación, instituciones republicanas, ciudadanías compartidas, soberanía popular, himnos y banderas nacionales, etc., y la liquidación de sus contrapartes conceptuales: imperios dinásticos, instituciones monárquicas, absolutismos, noblezas heredadas, servidumbre, ghettos, etc." (p. 78). Estos modelos imponían, además, ciertos rasgos que terminaron incorporados a los nacionalismos europeos. Así, en esta etapa éstos tuvieron un carácter populista, pues la definición nacional implicaba la creación de estados republicanos en los que en última instancia la soberanía radicaba en el pueblo. La abolición de la servidumbre, la expansión de la educación popular, la ampliación del sufragio formaban parte de las expectativas desatadas por el proceso, y los líderes nacionales no pudieron ignorar esas banderas.

Este "nacionalismo popular" desató muy pronto la reacción de los imperios que vieron peligrar su integridad y desarrollaron una forma de nacionalismo oficial para contrarrestarlo. Se trató de "extender la estrecha piel de la nación por sobre el cuerpo gigante del imperio" por medio de políticas destinadas en cada caso a crear una identidad colectiva a partir de la imposición de una lengua común y de la difusión de símbolos y pautas culturales para la consolidación de una nueva nacionalidad. Esta política fue aplicada en los imperios europeos (la rusificación del Imperio de los Zares es quizá el mejor ejemplo), en los de ultramar, y con algunas variantes, en el Japón.

La última ola de los nacionalismos estalló después de la Primera Guerra, cuando el estado-nación se convirtió en la norma en el escenario internacional, en consonancia con las transformaciones del capitalismo. En este punto, Anderson se aleja de Europa para explorar la conformación de las nuevas naciones "post-coloniales". Encuentra en ellas rasgos que remiten a los modelos anteriores. Al modelo americano porque, como en el caso de los países de América, los nuevos estados se conformaron a partir de unidades administrativas coloniales y adoptaron las lenguas europeas de los imperios centrales. Al modelo populista porque estas naciones surgieron de la lucha contra esos imperios dirigida por sectores ilustrados locales que apelaron a las masas populares para alcanzar la independencia. Finalmente, al modelo oficial porque en estas ex-colonias el estado puso en marcha políticas nacionalizadoras muy fuertes para homogeneizar culturalmente a una población muy diversa.

Esta historia trazada por Anderson es más simple que la de Hobsbawm. Incorpora, sin embargo, una perspectiva que fal-

[3] Ver, por ejemplo, José Carlos Chiaramonte: "Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810" en *Boletín del Instituto Ravignani*, Nº 1, 3a. serie, 1989.

ta en el primer trabajo: los nacionalismos se forjan teniendo en cuenta las experiencias nacionales previas. Cada modelo de alguna manera incorpora al anterior, dando continuidad a un fenómeno por otra parte caracterizado por una gran diversidad. Aquí el nacionalismo popular y el reaccionario vuelven a aparecer, no ya como vetas radicalmente diferentes que no se tocan nunca, sino como fases de un continuum histórico. De todas maneras, existe la misma valoración positiva de un nacionalismo popular percibido como progresista, vinculado a la constitución de comunidades políticas democráticas, y la condena al nacionalismo reaccionario, que no incorpora la dimensión igualitaria. Más aun, al evitar el análisis del período de entreguerra en Europa, Anderson elude enfrentarse con el problema del fascismo y del nazismo, que no puede resolverse fácilmente dentro de su esquema interpretativo.

El presente y el futuro

"Las naciones inspiran amor..." (p. 129) y ello permite explicar la adhesión incondicional que en los hombres despierta esta forma de comunidad imaginada. No hay odios ni rastros de racismo en esta actitud, dice Anderson, polemizando con quienes insisten "en el carácter casi patológico del nacionalismo". El caracter natural que se asigna a la pertenencia nacional convierte al patriotismo en un sentimiento desinteresado, puro, semejante al amor filial. Los hombres están dispuestos a sacrificarse, a morir por la nación. De esta manera, mientras desde el título y a lo largo de todo el libro Anderson hace hincapié en el carácter histórico de la construcción de las naciones, en el final encuentra que es precisamente la oclusión de esta historicidad lo que da fuerza al sentimiento nacional. Pero lejos de asociar esta adhesión acrítica, ahistórica e incondicional con la violencia entre pueblos, el racismo y la intolerancia, curiosamente la vincula sólo con el amor.

¿Cómo conciliar esta conclusión con el escenario que presenta Anderson al comenzar el libro? En esas primeras páginas, se pregunta por las guerras desatadas entre Cambodia, Vietnam y China, tres países revolucionarios y socialistas enfrentados en un conflicto que sólo puede entenderse pensando en términos nacionales. En las últimas páginas, vuelve a esas guerras: el nacionalismo que las informa ha resultado de las políticas oficiales de los estados revolucionarios, y por lo tanto ha sido impuesto sobre los pueblos a la manera del modelo nacionalista oficial de la Europa decimonónica. "Nadie se imagina... que a las masas del pueblo chino les importe un bledo lo que ocurre en la frontera colonial entre Cambodia y Vietnam. Tampoco es probable que los campesinos... quisieran la guerra entre sus pueblos, o hayan sido consultados al respecto" (p. 146). Anderson limita así los alcances de su propuesta. Empieza el libro abriendo una perspectiva: estas guerras son incomprensibles desde una óptica estrechamente marxista; es necesario atender al fenómeno del nacionalismo. Lo cierra clausurando una posibilidad: al limitar la responsabilidad de la guerra al nacionalismo oficial, puede seguir sosteniendo la tesis de un nacionalismo, el popular, que centralmente produce expresiones de amor.

El optimismo de Hobsbawn remite a otra certidumbre; el fin del nacionalismo como "vector principal del desarrollo histórico". Aunque todavía las naciones conservan un papel importante en términos políticos y económicos, se trata de un papel subordinado dentro de "la nueva restructuración supranacional del mundo" (p. 182). La historia parece ajustarse a los supuestos de los grandes relatos del siglo XIX: la nación desaparece y el mundo va hacia la unificación. En cuanto a los nacionalismos, persisten como fuerzas reactivas frente a ese proceso, como movimientos reaccionarios de defensa destinados en última instancia a quedar marginados por la dirección general que sigue la historia humana. Estas conclusiones están abonadas por una serie de indicios en los que Hobsbawn detiene su mirada. Sus convicciones previas son, por otra parte, las que le impiden atender a otros signos de la vida contemporánea que podrían llevarlo a respuestas más complejas que la de decretar la defunción de las naciones y los nacionalismos.

¿Qué es una nación, hoy? El mapa político del mundo lo muestra compuesto por estados políticamente soberanos a los que vulgarmente denominamos naciones. Esta identificación traduce una historia: la de esa forma de comunidad imaginada que para comienzos de este siglo se impuso como legítima para la organización política de los hombres. Estado, pueblo y gobierno eran las partes inescindibles del trípode nacional. Cada estado presuponía un cuerpo político, su pueblo soberano. Pero ese pueblo debía aparecer como una comunidad preexistente, con una historia y una lengua propias, con una identidad cultural esencial, previa a toda historia. Como hemos visto, la construcción de este peculiar cruce político-cultural fue un paso decisivo en los procesos sociales de invención de las naciones contemporáneas. De esta manera se consolidó una forma de comunidad imaginada que arraigó con fuerza entre sus miembros, despertando adhesiones y lealtades prácticamente incondicionales. La extensión planetaria de esta forma no debe ocultarnos, sin embargo, las diferencias profundas que marcaron la historia de su imposición en los diversos rincones del mundo.

A pesar de que los mapas han cambiado poco, la forma nación que acabo de describir hoy está en crisis. La fórmula nacional que asociaba al pueblo como cuerpo político con el pueblo como conjunto culturalmente homogéneo sin duda ha perdido terreno, pero el problema de la legitimidad de las comunidades políticas imaginadas sigue vigente. Es posible pensar en estados multinacionales como España o naciones pluriculturales como Australia como formas renovadas de nación. Pero la irrupción de motivos nacionalistas tradicionales entre los pueblos de Europa del Este, por ejemplo, o la proliferación de conflictos intertribales en algunos países del Africa sugieren la variedad de caminos que pueden abrirse en la construcción de comunidades imaginadas. En suma, el panorama actual no justifica el optimismo de Hobsbawm pero tampoco el de Anderson. Los hombres no parecen caminar hacia el ecumenismo que Hobsbawm avisora desde su postura crítica, laica, frente al nacionalismo. Sin embargo, la nación como forma histórica de comunidad política no tiene porqué ser eterna aunque, como quiere Anderson, su florecimiento pueda vincularse con la satisfacción de las más profundas necesidades existenciales de los hombres. En ese sentido, quizá hoy estemos atravesando por un momento tan revulsivo como aquél en el cual se comenzó a inventar la nación.

Oscar Masotta y Carlos Correas

Hugo Vezzetti

Correas ha producido una biografía muy particular,[1] escindida moralmente entre los orígenes intelectuales que compartió con Masotta y los respectivos itinerarios posteriores. Como sigue de cerca a su sujeto o, más bien, se mira continuamente en él, construye desde esa colocación un lugar personal e intransferible de narrador participante, de modo que en esta historia, escrita casi siempre en primera persona, hay más de un protagonista. Masotta es el tema del relato tanto como lo es Correas, comprometido a exponerse, ante todo, porque su historia se sostiene en el despliegue de una verdad que se construye subjetivamente. Desde allí, dispuesto a hablar sin ceder a ninguna complacencia, el texto de Correas es duro e inconformista, en un estilo y dotado de una fuerza y una originalidad que no tiene parangón entre lo publicado en los últimos años.

En los mejores tramos del relato el narrador escribe desde un *nosotros* que incluye al otro como su *alter ego* ("Masotta y yo", podría ser un título alternativo) y desenvuelve las peripecias de una relación procurando restituirnos la significación, siempre ambigua, de una vida humana reescrita desde la muerte. La narración en primera persona del plural se sostiene en "anécdotas" situadas en unos años cincuenta que ocupan, propiamente, el lugar de un mito de los orígenes: "veinteañeros" es la expresión más reiterada para referirse a esa etapa. Y si sus protagonistas emergen como infortunados, desesperados por superar la marca de la ilegitimidad, se sostienen, desde los márgenes y siempre en el límite de la impostura, en una fantasía *épica* de identidad intelectual, notablemente alimentada por el cine: los mercenarios de *El salario del miedo* o el héroe del oeste americano, solitario y autosuficiente, que siempre se va después de cumplir su obra justiciera y de haber obtenido el amor de una bella mujer.

Era la edad de la *aventura* intelectual y sexual. "De ella proviene el sentimiento de haber tenido una juventud" (p. 27). Y aunque Correas declara que no escribe cediendo a la nostalgia, es recordando esos años que se le escapa un "éramos bien felices" (p. 26) que contrasta con el tono áspero y escasamente esperanzado con que vuelca su conciencia sobre los distintos tramos de esta historia.

Desde esos orígenes y fiel a los mismos, Correas construye al mismo tiempo un ficción autobiográfica que lo muestra sostenido por la pasión de la autenticidad, afirmado en una posición de *outsider*, refugiado en la soledad de la filosofía y enfrentado a las modas. Escrito a contrapelo, desde los ideales del pasado y, a la vez, extremadamente sensible a las condiciones presentes, capaz de mirar con ojos extrañados e inclementes las miserias y los lugares comunes de muchos de

[1] Carlos Correas, *La operación Masotta (Cuando la muerte también fracasa)*, Buenos Aires, Catálogos, 1991.

nuestros hábitos intelectuales, este ejercicio crítico merece mejores lecturas que las que pueden esperarle en el campo del lacanismo vernáculo.

En cierto sentido, puede ser leído como una historia en primera persona del *sartrismo porteño* y sus consecuencias en el proyecto de "inventar un tipo de intelectual". Y si el compromiso esencial a esa función intelectual se establecía, a la vez, con la *política* y con el *cuerpo*, es decir, con la sexualidad, este libro, fiel a la consigna de decirlo todo (casi), saca a la luz, junto a la historia intelectual, las peripecias de una trama erótica cruzada que juega todo el tiempo a ampliar los límites de lo decible.

Esa presencia de Sartre en Buenos Aires[2] era esencial a esa identidad y a ese "proyecto", y el libro de Correas permite explorar inicialmente los obstáculos de esa identificación y las ambigüedades de los mandatos resultantes. Sartre mismo estaba a la vez cercano en los ideales y muy lejos de la posición social e intelectualmente marginal del tercero (incluido Sebreli) en el que Correas coloca la inicial construcción grupal del proyecto de devenir intelectuales. Más bien es en Genet, o en personajes de Sartre (o de Roberto Arlt) donde hay que buscar las raíces de esa afirmación de la *bastardía* como valor, y de la marginalidad como construcción y perseveración. Finalmente, si Sartre era un modelo de inconformismo antiburgués —y desde allí hacía lugar al odio y al *resentimiento* ("sentimiento sartreano", dice Masotta, refiriéndose al cuento "Eróstrato", en una carta a Correas)— también mostraba el ejemplo de un escritor consagrado y exitoso en el *mercado*.

Entre el triple intento de suicidio y la muerte final de un Masotta ya "muerto en vida" transcurre la mayor parte de este libro.

El "crack mental" de Masotta, en 1960, coincide con el colapso del sartrismo y condensa traumáticamente, en el relato de Correas, el momento inicial del pasaje a "otro" Masotta y el comienzo de la separación. De Sartre —y Marx— a Lacan se consuma, a lo largo de la década del sesenta, la recolocación de Masotta en el escenario intelectual. Y sin embargo, los recursos no son tan diferentes: sólo que el "plagio" habitual —siempre de autores franceses— parece haber cambiado radicalmente su sentido cuando alcanza una "operación" exitosa que encuentra su público. Pero el acceso de locura de 1960 se constituye en un punto de encuentro de varias líneas de acontecimientos. Ante todo, la pérdida de la juventud asociada a la aventura, pero también la muerte simbólica de Sartre que se suma a la muerte del padre de Masotta. El fin de la década del cincuenta coincide con la llegada de la *Crítica de la razón dialéctica*, un libro sartreano que ya no es posible leer como los anteriores. En 1959 Masotta había publicado su artículo sobre Sartre y Lagache, que motivó la réplica de Eliseo Verón, ilustrativa de los cambios que estaban ya en el aire.

Con la colocación intelectual posterior a su recuperación de la crisis, Masotta comienza el pasaje al "estructuralismo", la pérdida de Sartre y de sus amigos y la inicial conversión en el "intelectual contemporáneo o teórico" que busca retratar críticamente Correas. Y allí, coincidentemente con ese desenlace traumático del proyecto conjunto de devenir escritores e intelectuales, empieza la historia de una separación, de una creciente distancia y ajenidad que Correas despliega recurrentemente, al modo del "ajusticiamiento" que también formaba parte de las polémicas veinteañeras.

Desde esa separación, la "biografía" de Correas no sólo presenta a un Masotta diferente sino que modifica sustancialmente sus vías de acceso; el autor deviene "lector" implacable y las anécdotas ceden frente al ejercicio de una *crítica textual*, con elementos de crítica erudita, en la que Correas parece sostener su necesidad de distancia. Si el blanco de tal ejercicio se hace patente en el examen de los setenta —el "masottismo"— una línea argumental esencial a su tratamiento del Masotta de los sesenta acentúa todo lo que desde allí parece preanunciar el destino ulterior. La declinante y decepcionante década del sesenta —en la visión de Correas— es reconstruida casi únicamente como ciclo de formación del "masottismo"; para lo cual debe descuidar una consideración que atienda a esa trayectoria abierta y temáticamente heterogénea (del psicoanálisis a la historieta y del "pop-art" a la semiología y la crítica literaria). Lo menos que puede decirse es que el Masotta sesentista así propuesto —justamente cuando se acentúa la búsqueda de distancia a través del análisis de los "textos públicos"— es una construcción retroactiva, realizada desde el desemboque en ese rol autoungido de evangelizador del lacanismo en dos continentes.

Donde no señala rasgos comunes del campo ("provincialismo" y "esnobismo" son las categorías que aplica), la crítica de los escritos de Masotta cae, por momentos, en un litigio menudo por las palabras, los usos, y el manejo de términos extranjeros. Sucede que si se trata de examinar la colocación de Masotta en el psicoanálisis, la cuestión fundamental —¿qué hay de perdurable en los textos psicoanalíticos de Masotta y en las consecuencias teóricas e institucionales de su enseñanza?— es inabordable si no se incluye un examen de situación del campo psicoanalítico.

Cuando, como un crítico erudito, Correas intenta escribir otro libro, distanciado del impulso subjetivo —que es su mejor atributo— se vuelve un polemista, en el mismo estilo del litigio por la verdad que señala en su biografiado. Al mismo tiempo, puede decirse que una crítica "distanciada" de los escritos de Masotta no se combina bien con las modalidades de un texto cuyo objeto es el *hombre* más que la obra, retratado desde una posición y una exposición personal que desborda a cada momento.

Por otra parte, no hay espacio para una crítica propiamente conceptual si no se sitúan los parámetros de una relación de lectura e investigación con el psicoanálisis como cuerpo teórico. En ese sentido, la pregunta por las razones "internas" o "externas" del pasaje masottiano de la fenomenología al psicoanálisis (punto sobre el cual Correas polemiza con Verón) requería otro abordaje.

Hay varios núcleos disponibles en el texto para la reconstrucción y formación de identidades, creencias y valores en la zona crítica del campo intelectual de esos años. El desplaza-

[2] Jorge Lafforgue me contó alguna vez un sueño que Masotta, en aquellos años, comunicaba eufórico a sus amigos: un encuentro con Sartre caminando por la calle Corrientes.

miento de la identidad "sartreana" coincide con el abandono de la *política* como "compromiso", después de la decepcionante experiencia de apoyo al frondicismo. Correas caracteriza ese pasaje hacia un rol "teórico" (que encuentra su pronunciamiento en el "Prólogo" de 1967 a *Conciencia y estructura*) como el abandono de una "moral de la temeridad" por una "moral de la cautela", que habría coincidido, por otra parte, con los respaldos "institucionales" que Masotta obtenía, simultáneamente, del Instituto Di Tella y de la Universidad de Buenos Aires.

Entre los componentes de esa reconversión de Masotta —en camino de devenir "Maestro"— se sitúa la pasión por introducir y difundir el "pensamiento contemporáneo", condición que exige, concomitantemente, colocar a Lacan en ese mismo lugar que antes ocupaba Sartre. Pero también operan en el campo los efectos del "escepticismo" posterior al traicionado compromiso de franjas intelectuales —Masotta y Sebreli en primer lugar— con el peronismo a través de la gestión de Frondizi. Si desde allí se abrió, para algunos, un camino político que relegaba las tareas de la inteligencia, Masotta encarna una trayectoria diferente, impulsado a un rol teórico, mediador e introductor del saber *à la page*, creador y prisionero de las demandas del público.

En todo caso, es del lado de la relación con ese público (con el mercado, para decirlo con una palabra odiosa y a la vez inherente al sueño de consagración que alimentaba los fantasmas juveniles) a cuya constitución y transformación Masotta contribuyó como nadie, donde haría falta bucear para alcanzar una mayor iluminación de ese pasaje, en la medida en que —como Correas lo dice, por otra parte— Masotta es también una creatura de esas demandas.

Y sin embargo, cabe preguntar ¿fue esencialmente Masotta un intelectual que corría detrás del público y se movía con la moda? Porque en verdad jugó a ser el "fundador" y evangelizador de grupos de un modo que en parte anticipaba al mercado, y continuó su misión en tierras extrañas, según el modelo del héroe del Far West que siempre se está yendo. En esa fe en la empresa de la enseñanza y en el rol de transmisor de una "verdad" que siempre viene de fuera, hay que señalar rasgos que preexisten a Masotta y que han sido estructurales a los procesos de construcción y transformación de los intelectuales en la cultura de Buenos Aires. De modo que no habría que tomar al pie de la letra, como recurso explicativo de las motivaciones de Masotta, la identificación que él mismo exhibe con las ambiciones de un personaje de Roberto Arlt: dinero, mujeres, prestigio. En todo caso, la pregunta por cómo ser un intelectual en la Argentina en esos tiempos difíciles debería guiar una indagación de los pasajes y los virajes de Masotta.

La caracterización del "masottismo", correlativa a la de "provincialismo", está construida fuertemente sobre una consideración cuestionadora de los modos de la *docencia* como "pensar vacío" y mimesis repetitiva determinada por la "audiencia". La degradación masottiana, su verdadera enfermedad mortal y el camino hacia un suicidio prolongado, coincidiría con la inclinación a los imperativos de la *didáctica*.

Pero con ello Masotta realizaba esa fantasía de mercenarios que había sostenido la común identificación con los personajes del film de Clouzot. En el camino, ¿fue la "aventura" lo que se perdió? Y sin embargo, si se reemplaza la "seriedad" del "masottismo" —sobre la que insiste Correas— con la apreciación de un juego de ficción, es decir, con la alternancia entre la seriedad y el juego a ser serio, puede que la aventura haya durado hasta el final. No se puede desconocer el lado "riesgoso" y aventurero presente en esas opciones, como lo muestra la historia —cómica, para quien la sigue desde fuera— de los acontecimientos de 1979: el líder fundador despojado de "su" escuela por la conjura de unos necios que él mismo formó.

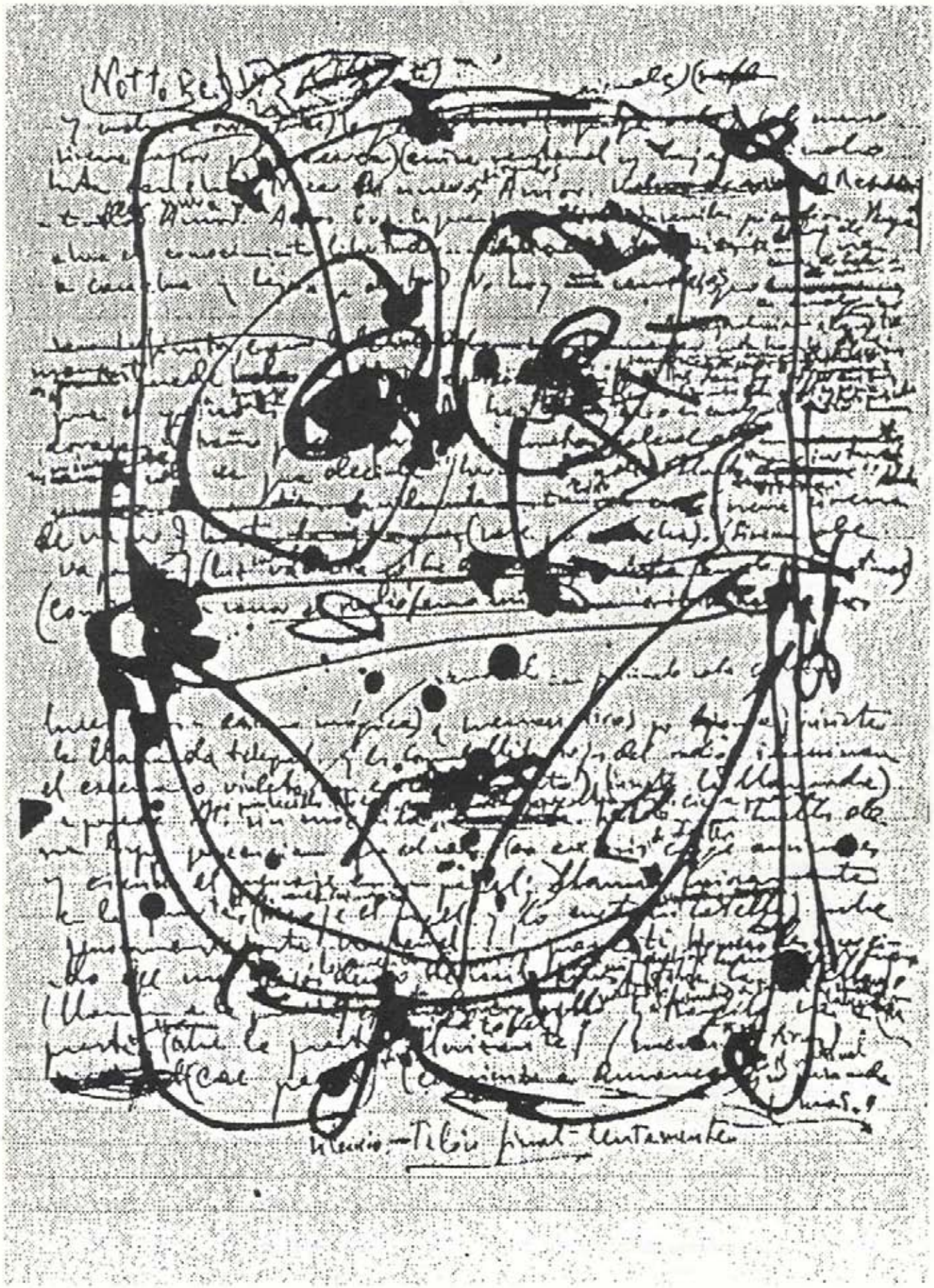
Evidentemente, no entra en los propósitos de Correas un ejercicio analítico de la trama de factores que se conjugan en esas dos décadas; tampoco le interesa colocar la trayectoria de Masotta en relación con la de otros intelectuales o con las condiciones propias de un campo psicoanalítico en transformación que pierde por el camino a los héroes modernizadores nacidos de sus propias entrañas, por ejemplo José Bleger. Y la mención de Bleger no es circunstancial aunque más no sea porque ese nuevo público consumidor de psicoanálisis que Masotta reúne a su alrededor viene, en gran medida, de un blegerismo desencantado.

Finalmente, más allá de las intenciones y las certezas de Correas, este libro contribuye a replantear las razones que convirtieron a Masotta en el único intelectual que mantuvo su colocación, cambiando de público, en las dos décadas, cuando el campo intelectual viraba y se transformaba. Las vicisitudes de su extraordinaria implantación impone ampliar el análisis hacia su público y sobre las vicisitudes de esos campos —diferenciados y cruzados a la vez: cultura, literatura, política, psicoanálisis— que lo tuvieron por protagonista.

Es fácil evocar en este libro el impulso inicial de *Merleau-Ponty Vivant*, dedicado por Sartre a la memoria de su amigo muerto, en este caso trabajado mucho más desde la carga exhibida del odio y del amor; pero también la colocación y la entonación, entre fascinada y desencantada, de un "largo adiós". A partir del propósito simple de escribir sobre "un amigo muerto que murió mal" Correas produce un texto que puede ser leído como un inquietante conjuro de la *muerte*. Por una parte, podría tomarse como la historia de una amistad contada por el sobreviviente, en la que sólo la muerte hace posible reparar, por el testimonio y el sentido, la trama vivida de separaciones y fracasos, de desencuentros y suicidios latentes: la muerte como reencuentro, como rememoración vivificante. Hay un "muerto en vida" (Masotta), desde los ideales juveniles, reconstruido en un universo de palabras.

Pero es, también, la empresa de un asesinato por la escritura (¿no dice Correas que en ese terceto de los orígenes cada uno fantaseaba la muerte de los otros dos?), una segunda muerte del amigo perpetrada desde la fidelidad a un proyecto que estaba condenado al fracaso.

"Vivíamos *huis clos*, como debía ser" (p. 27). Tal el registro que querría destacar de este libro bello y exasperante: un acto, a la vez gratuito y absolutamente necesario, preparado durante años y que, como el del Eróstrato sartreano, es arrojado a los demás en la mayor de las incertidumbres.



Sartre, lector de Freud

Elisabeth Roudinesco

Cuando en 1943, aparecen las setecientas veintinueve páginas de *El ser y la nada*[1], la existencia cotidiana de la Francia derrotada es sólo expresión de una larga espera y de un profundo aburrimiento. En el transcurso del tiempo la vida gira entre el vaivén del mercado negro y la humillación de vivir bajo el signo de un desastre absoluto. Sólo unos pocos conservan el gusto de la libertad. Para ellos, el combate no tiene otro horizonte que la certidumbre de la muerte. El enemigo ha golpeado con toda su fuerza el alma de la Resistencia. Entregado a la Gestapo, torturado, asesinado, Jean Moulin no tuvo tiempo de cumplir su misión de unificar a los jefes de la lucha clandestina. Sin embargo, en los campos de batalla, la victoria está al orden del día. Desde el sur, los aliados se aproximan a las costas de Sicilia; desde el norte, el ejército rojo prepara su gran ofensiva.

En estas horas sombrías de la ocupación, el gran edificio filosófico erigido por Sartre e inspirado en la fenomenología alemana pone de manifiesto de qué modo un mundo en guerra tiene sed de libertad. Y si, desde la perspectiva sartreana, la libertad está en juego en un combate dialéctico donde se oponen las dos fuerzas antagonistas de la alienación y de la intencionalidad existencial, es porque ella escapa a la simple certidumbre de un sujeto que elige con plena responsabilidad. Que la libertad sea la más bella flor de la conciencia no elimina el hecho de que está atravesada por procesos mentales que se le escapan y albergan al sujeto detrás de la pantalla engañosa de una constante "mala fe".

Sartre expresa acá, por primera vez, su posición filosófica sobre el inconciente freudiano y, aunque no cita sus fuentes, no oculta los textos a los que se refiere. Ha leído las principales obras de Freud traducidas al francés entre 1920 y 1940. Especialmente *La interpretación de los sueños, Psicopatología de la vida cotidiana, Introducción al psicoanálisis, Essais de psychanalyse, Metapsicología*. Tiene, en consecuencia, un conocimiento vasto de los dominios del sueño, de la sexualidad, de la transferencia, de la pulsión, de la represión, del lapsus y del complejo de Edipo.

La elaboración del concepto freudiano de inconciente descansa sobre dos teorías sucesivas de la organización psíquica. La primera, construida a comienzos de siglo, comprende tres sistemas: el inconciente, lugar de la censura y la represión, el preconciente y la conciencia. Los dos últimos sistemas forman una organización denominada *sistema general de la conciencia*, que proporciona sólo una visión lacunar de los procesos

---

Este artículo debe mucho a las discusiones mantenidas con Michel Favart, mientra él preparaba su film "Sartre contra Sartre o el filósofo del autoanálisis". Quiero agradecérselo especialmente.
La versión en castellano que se publica fue traducida de "Les Temps Modernes", número 531-533, octubre-diciembre 1990.

[1] J. P. Sartre. *L'Etre et le néant*. Gallimard, París, 1943.

humanos. La segunda, formulada en 1920, se superpone a la primera corrigiéndola al acentuar el primado del inconciente. Comporta el Ello, polo pulsional, el Yo, lugar de las representaciones, y el Superyo, que desempeña el rol de juez del Yo.

El conjunto formado por estas dos tópicas es objeto de un comentario de Sartre en el segundo capítulo de la primera parte de *El ser y la nada*, que no se plantea la pregunta acerca de cómo se modificó la concepción freudiana en un lapso de veinte años. Esa pregunta no preocupa a Sartre porque, a sus ojos, el inconciente freudiano es un concepto inútil, demasiado mecanicista y biologicista para pensar la intencionalidad secreta que rige toda existencia humana. Prefiere sustituirlo con la mala fe, que se integra a la conciencia para definir una suerte de patología de la ambivalencia que condena al sujeto a unir en un solo acto una idea y su negación, una trascendencia y una facticidad. Desde la misma perspectiva, Sartre rechaza el psicoanálisis llamado "empírico" (el de Freud) y prefiere un psicoanálisis existencial. Acusa al primero de negar la dialéctica y desconocer la esencia de la libertad en nombre de una afectividad primera que sería "una cera virgen anterior a la historia"; reconoce en el segundo la capacidad para abolir el inconciente y afirmar que nada existe antes del surgimiento original de la libertad.

Para contradecir el proyecto freudiano Sartre no recurre a las figuras conocidas del antifreudismo a la francesa. No asimila la teoría de la sexualidad a un pansexualismo de origen germánico, no piensa al inconciente desde la categoría de un subconciente a la Janet, ni, finalmente, pretende que el psicoanálisis sea incompatible con un hipotético cartesianismo concebido como ideal de una francesidad racional. De hecho, en un sentido estricto, no rechaza el inconciente freudiano, sino que lo somete a una suerte de inversión doctrinaria destinada a mostrar que los procesos mentales que escapan a la conciencia del sujeto forman parte del dominio de la conciencia a condición de que ésta sea pensada en los términos de la fenomenología. Dado que Sartre hace de la conciencia una intencionalidad y del hombre un proyecto cuya existencia precede a su esencia, le es posible substituir el sistema tópico, fundado sobre la prevalencia del inconciente, por un sistema trascendental que remite el fenómeno del inconciente al de la conciencia latente. Por eso, el concepto de inconciente freudiano se vuelve inútil, aunque en el registro de la conciencia se conserve la figura de la represión.

Antes que Sartre, en la esfera del saber psiquiátrico, Eugène Minkowski había tratado de unir el discurso freudiano y la fenomenología. Más tarde, Lacan intentó la misma perspectiva. Sin embargo, desde 1936 y pese a una adhesión masiva al vocabulario fenomenológico, optó por otra vía en nombre del privilegio acordado al inconciente freudiano. Por eso, en 1943, Sartre es el primer teórico francés que propone una verdadera lectura fenomenológica del inconciente freudiano. Que esta lectura se integre a una filosofía de la libertad humana no tiene nada de sorprendente, ya que se sabe que, a partir de 1929, son posibles dos interpretaciones de la fenomenología de Husserl: una en dirección de una filosofía del sujeto, con Sartre y Merleau-Ponty; otra que renueva, con Koyré, Canguilhem o Cavaillès, la filosofía del concepto, del saber y de la historia de las ciencias.[2] Entre estas dos filiaciones, la posición de Lacan será paradojal: por su refundición no fenomenológica del inconciente elige la segunda, pero por su interrogación constante sobre el estatuto del sujeto no se separará de la primera y se cruzará con el discurso sartreano.

Inmediatamente después del fin de la guerra, el descubrimiento del marxismo cambia la mirada de Sartre sobre el psicoanálisis sin que se modifique su posición respecto de la inutilidad del inconciente freudiano. Lo que entonces busca en la doctrina vienesa es un método que le permita comprender al individuo en todas sus facetas. Se convierte entonces en "freudo-marxista", en el sentido de quien desea unir las dos tesis para interpretar la significación histórico-subjetiva de los destinos humanos. En un guión titulado *El engranaje*, explica por primera vez su nuevo proyecto: "Saber cómo se opera la unión de lo público y lo privado en el caso de un hombre de estado [...] Combinando análisis de tipo marxista y psicoanalítico se debería poder mostrar cómo una sociedad y una infancia forman a alguien que será capaz de tomar y ejercer el poder en nombre de un grupo".[3]

Cuando Sartre escribe este guión, el movimiento psicoanalítico internacional sufría todas las consecuencias de Yalta. En Estados Unidos, a causa de las grandes olas inmigratorias, la doctrina freudiana encuentra su expansión plena aunque debe pagar el precio de fusionarse con un ideal adaptativo extraño a sus fundamentos. En la URSS, en cambio, es objeto de un ataque violento incluso después de que sus últimos practicantes ya habían desaparecido en 1930 y el movimiento psicoanalítico no tiene ninguna posibilidad de renacer. El antifreudismo soviético de los años cuarenta y cincuenta toma la forma del antiamericanismo. Se trata menos de criticar la teoría freudiana en tanto tal, como en los años treinta, que de combatir lo que comúnmente se llama "psicoanálisis americano". El neofreudismo adaptativo, que caracteriza la situación norteamericana del psicoanálisis es atacado por los comunistas como una "ideología reaccionaria al servicio del imperialismo americano".

La campaña antifreudiana desencadenada por los comunistas se vuelve más virulenta aún por la actitud del movimiento psiquiátrico-analítico internacional que intenta, a través de la Organización Mundial de la Salud, imponer la idea de que los grandes sistemas dictatoriales serían expresión de la locura personal de los que los dirigen. Así la historia de Hitler explicaría el nazismo, mientras que la paranoia de Stalin habría dado origen al totalitarismo soviético. En el Congreso de Higiene Mental de Londres de 1948, se llega a proponer que se someta a los hombres de estado a una cura para que sea posible reducir sus instintos agresivos y preservar la paz del mundo.[4]

Es evidente que el acercamiento realizado por Sartre entre marxismo y psicoanálisis está inspirado por esta polémica.

---

[2] Sobre este tema, véase Michel Foucault, "La vie: l'experience et la science", *Revue de métaphysique et de morale*, número dedicado a Canguilhem, Armand Colin, París, 1985. Y Christian Jambet, "Y a-t-il une philosophie française?", *Annales de Philosophie*, vol. X, 1989, Université Saint-Joseph, Beirut.

[3] J. P. Sartre, *L'engrenage*, Nagel, París, 1948. Michel Contat y Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, París, 1970.

[4] Véase E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. II, p. 194.

Pero en lugar de entrar en el juego de una bipolaridad que consistiría en combatir el psicoanálisis en nombre de un ideal comunista y el comunismo en nombre de la "salud" de los jefes de estado, el filósofo elige reactualizar la función crítica de un freudo-marxismo de los años treinta, revistiéndolo al mismo tiempo con su propias preocupaciones y las preguntas de la época.

En *Cuestiones de método*, nueve años más tarde, Sartre da a su freudo-marxismo un contenido filosófico: el existencialismo se convierte entonces en una filosofía interpretativa de los actos de creatividad humana. La solución al destino del hombre debe encontrarse mediante la exploración sistemática de su infancia. Pero, al mismo tiempo que afirma esta necesidad de una vuelta a los orígenes. Sartre estigmatiza la psicobiografía tomando una nítida posición en contra de sus defensores (Marie Bonaparte, René Laforgue, etc.): "Sólo hoy, escribe, el psicoanálisis permite estudiar a fondo el proceso por el cual un niño, en la oscuridad, con titubeos, intenta representar sin comprender el personaje social que los adultos le imponen [...] Sólo el psicoanálisis permite encontrar al hombre entero en el adulto, es decir, no sólo las determinaciones presentes, sino también el peso de su historia. Nos equivocaríamos si imagináramos que esta disciplina se opone al materialismo dialéctico. Es cierto que los aficionados han edificado en Occidente teorías 'analíticas' sobre la sociedad o la Historia que desembocan efectivamente en el idealismo. ¿Cuántas veces se nos ha presentado el truco de psicoanalizar a Robespierre?... De hecho, el materialismo dialéctico no puede prescindir por más tiempo de la mediación privilegiada que le permite pasar de las determinaciones generales y abstractas a ciertos rasgos del individuo singular. El psicoanálisis no tiene principios, no tiene base teórica: sólo sigue —en Jung y en ciertas obras de Freud— una mitología perfectamente inofensiva".[5] La segunda lectura sartreana de Freud sigue entonces la inaugurada en *El ser y la nada*. Pero, para señalar el carácter empírico y "sin principios" del psicoanálisis, el filósofo se apoya ahora en un marxismo que convierte en instrumento crítico.

Sin embargo, en este movimiento en apariencia rigurosamente freudo-marxista, siempre busca lo mismo: descubrir su pensamiento y su identidad en el pensamiento y la identidad de otro. El método sartreano, sea existencial o freudo-marxista, no se adecúa al objeto que pretende interpretar porque sirve, en primer lugar, para otra cosa. En realidad, funciona como un superyo doctrinario a través del cual Sartre utiliza y se legitima con el psicoanálisis para negar al freudismo lo esencial de su descubrimiento (el inconciente); lo emplea como a una *Bildung* que puede permitirle atrapar el verdadero objeto de su interpretación. En este sentido, es interesante comprobar que la relación conflictual que mantiene con el psicoanálisis y con la figura de Freud es del mismo orden que la relación que instaura con Flaubert. Se podría decir que, sólo para conocer a este escritor que osó decir "Madame Bovary soy yo", Sartre sueña, desde *El ser y la nada*, con inventar un psicoanálisis capaz de explicar la situación a la vez *libre* y *significante* del hombre de excepción. Este psicoanálisis (existencial) se interesará menos en los lapsus, en las neurosis y en los sueños, que en los actos, el estilo y el pensamiento. En suma, un psicoanálisis de la conciencia de sí: "Este psicoanálisis, escribe Sartre, todavía no encontró su Freud: sólo podemos presentirlo en ciertas biografías particularmente logradas. Esperamos poder dar algunos ejemplos, a propósito de Flaubert y de Dostoievski. Pero poco importa acá que exista: lo importante es que sea posible".[6]

La simetría Freud/Flaubert funciona aquí perfectamente. Sartre anuncia que, en el fondo, no podrá escribir su Flaubert hasta que no se haya convertido en el Freud de un psicoanálisis liberado del inconciente. Dicho de otro modo, la elaboración del Flaubert es tributaria, a sus ojos, de la invención de un método que permita justamente elaborarlo. Y, después de la guerra, Sartre cree poder afinar este método a través de una reactualización del freudo-marxismo. Enseguida se le ocurre experimentarlo sobre sí mismo y decide escribir su autobiografía: "Quisiera evitar lo novelesco, afirma, y lo anecdótico, incluso allí donde no tenga importancia. Serán más bien memorias donde me definiré en relación con la situación histórica utilizando como sistema de investigación tanto cierto psicoanálisis como el método marxista. Me importa mucho explicar porqué escribo [...] Quisiera explicar en esta obra casi todo de mí, porqué quise continuar escribiendo según una forma estética dada pero participando, al mismo tiempo, en el acontecimiento social: cómo estallé".[7]

Sartre sigue estas investigaciones durante diez años. Pero mientras tanto, entre abril y septiembre de 1957, también habrá comenzado la redacción de su gran obra sobre Flaubert y dado a su filosofía existencial un contenido freudo-marxista. La aparición de *Cuestiones de método*, que será el prefacio de *Crítica de la razón dialéctica*, coincide con los primeros artículos que están en el origen de *El idiota de la familia*.[8] En es-

[5] J. P. Sartre, *Questions de méthode*, en *Critique de la raison dialectique*, t. I, Gallimard, París, 1985, p. 56.

[6] *L'Etre et le néant*, op. cit., p. 663.

[7] Citado por M. Contat, op. cit., p. 386.

[8] *Questions de méthode* fue publicado por primera vez en septiembre y octubre de 1957 en *Les Temps Modernes*, con el título de "Existencialisme et marxisme". En abril de 1957, se anuncia un artículo sobre Flaubert.

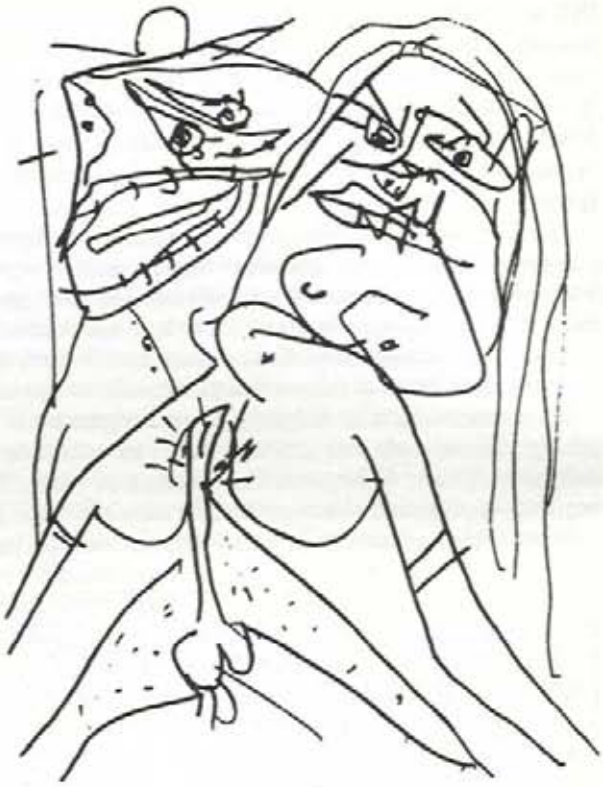
te momento Sartre parece haber realizado el sueño que había proyectado en *El ser y la nada*: convertirse en el Freud de un psicoanálisis sin inconciente que permitiría captar al hombre en su totalidad. Dicho de otro modo, finalmente se ha legitimado en un freudismo de "mala fe" para iniciarse en un método interpretativo. Pero esta doble relación tiene un superyo doctrinario y una *Bildung* que no le permite ni terminar su autobiografía ni lanzarse del todo a la realización de su Flaubert. Todo sucede como si el sabio dispositivo puesto a punto desde *El ser y la nada* esterilizara la escritura sartreana y como si fuera necesario hacer estallar este dispositivo para que estallara, al mismo tiempo, el relato de sí y la biografía de Flaubert.

El cineasta John Huston presentará a Sartre la ocasión de hacer explotar su sistema cuando, en 1958, le encarga un guión sobre Freud. Esta demanda no es azaroza. Desde 1945, el cine de Hollywood se había apoderado de la epopeya freudiana para hacer de ella una representación que no coincide con la de la comunidad psicoanalítica norteamericana. Sólo un elemento acerca a los cineastas americanos interesados en la doctrina vienesa, y a los terapeutas de la International Psychoanalytical Association: muchos miembros de uno y otro grupo son emigrados de la vieja Europa. Este es el caso de Vincente Minelli, Elia Kazan, Nicholas Ray, Alfred Hitchcock, Charlie Chaplin.

Pero la emigración no produce los mismos efectos sobre las dos comunidades. Mientras que a los terapeutas los conduce por un camino de integración de psicoanálisis y psiquiatría, bajo el emblema del ideal adaptativo, arrastra a los cineastas hacia la orilla opuesta. Así la explotación del freudismo por Hollywood sirve tanto para criticar ferozmente los ideales de la sociedad americana como para esbozar un retorno melancólico a la Europa de antaño; por un lado, Kazan produce un retrato temible de la América puritana de los años treinta; por el otro, Chaplin, en Candilejas, transpone al viejo Londres de su infancia la historia de la cura de una parálisis histérica.

Aunque americano de nacimiento, Huston comparte este ideal contestario y nostálgico. Para él, filmar una biografía de Freud es revivir el momento original de un descubrimiento. No sorprende, entonces, que recurra a Sartre, hombre de izquierda y filósofo de la libertad. Con esta elección critica el psicoanálisis oficial de los psiquiatras americanos, pero, como percibe en Sartre los rasgos de un antifreudiano, tiene también la certeza de que podrá evitar la hagiografía. Su Freud será un aventurero de la ciencia moderna, duplicado en héroe trágico salido del infierno de *A puertas cerradas*. Son conocidas las peripecias rocambolescas de la relación entre el cineasta y el filósofo. Incapaces ni de entenderse ni de respetarse, estos dos hombres a la vez tan parecidos y tan diferentes no dejarán de odiarse ni de tiranizarse hasta la eclosión del malentendido final: un guión soberbio pero imposible de filmar, un film querible pero a medias fracasado.

A fines de 1958, Sartre entrega una sinopsis de 95 páginas a partir de la que recibe un encargo en firme. Algunos meses más tarde, termina una versión demasiado larga para ser filmada. Luego, en octubre de 1959, va con Arlette El Kaim, a la casa de Huston en Irlanda, para trabajar con él sobre un proyecto que fuera viable. El encuentro tiene mucho de pugilato intelectual. Pero lo más ridículo de todo el asunto es la perfecta simetría de los juicios que uno hace sobre el otro. Huston se ve en Sartre alguien incapaz de escuchar y para quien el cuerpo no existe: "Cuando habla, escribe Huston, toma notas... de lo que él mismo dice. Es imposible mantener una conversación. Es imposible interrumpirlo. Sin tomar aliento, me anegaba en un torrente de palabras [...] Era pequeño, morrudo, tan feo como pueda serlo un ser humano, con la cara a la vez hinchada y demacrada, los dientes amarillos y para peor, bizco. Siempre vestía un traje gris, zapatos negros y corbata, de la mañana a la noche; el traje no estaba muy arrugado, la camisa parecía limpia: nunca supe si tenía un traje o varios idénticos. Una mañana apareció con la cara hinchada. Una carie... Le propuse llevarlo a Dublin. Se negó [...] Se hizo arrancar el diente con el primer desconocido. Un diente más o menos no cuenta para Sartre. El universo físico no existía para él".[9]



Sartre, por su parte, observa el mundo de Huston con la ferocidad de un cazador de cadáveres: "En medio de muchas piezas análogas, escribe al Castor, vaga un gran romántico triste y solitario, nuestro amigo Huston, perfectamente vacío, incapaz por completo de hablar con las personas que ha invitado [...] Todo el mundo tiene aquí sus complejos, del masoquismo a la ferocidad. No crea, sin embargo, que estamos en el infierno. Más bien en un enorme cementerio. Todos muertos, con los complejos congelados [...] Y, justamente, tal es el paisaje interior de mi *boss*, el gran Huston, Masas de ruinas, casas abandonadas, tierras baldías, pantanos, mil huellas de la presencia humana. Pero el hombre ha emigrado. No sé adonde. Ni siquiera es triste está vacío excepto en los momentos de vanidad infantil cuando se pone un smoking rojo, o monta a caballo (no muy bien), o cuenta sus cuadros y dirige a sus jorna-

[9] J. Huston, *John Huston*, Pygmalion, París, 1982, p. 276.

leros. Imposible captar su atención cinco minutos: no sabe trabajar, no quiere razonar".[10]

Sin embargo Sartre y Huston tienen la misma opinión sobre las elecciones que es necesario hacer en la historia de Freud. Los dos quieren mostrar el momento inaugural en que un sabio realiza el gesto fundamental que lo convertirá en iniciador de una nueva ciencia. Tratándose de Freud, este momento es cuando otorga a la histeria el estatuto de una verdadera neurosis, reintroduciendo en su etiología la cuestión de la sexualidad que Charcot se había visto obligado a suprimir para separarla de la simulación y convertirla en una enfermedad funcional. Este gesto, al subrayar la etiología sexual, conduce a Freud hacia el descubrimiento de un inconciente separado de la conciencia y no psicológico, a través del camino abierto por la interpretación del sueño y la elaboración de las nociones de fantasma y de transferencia. El gesto no sucede de un sólo golpe y el acceso a la verdad se confunde con las sombras del error: "Para llegar a las ideas justas, escribe Sartre, es necesario empezar por explicar las ideas falsas y éste es un largo proceso [...] Lo que tratamos de hacer —y sobre todo lo que interesa a Huston— es un Freud no cuando sus teorías ya lo habían hecho célebre, sino cuando, alrededor de sus treinta años, se equivocaba por completo y sus ideas lo estaban conduciendo por un desesperado camino sin salida".[11]

Para dar cuerpo a su héroe, Sartre moviliza toda la cultura psicoanalítica que ha adquirido desde la redacción de *El ser y la nada*. Pero también agrega tres nuevas fuentes que antes desconocía: las cartas de Freud a Wilhelm Fliess, publicadas en francés en 1956 con el título de *Naissance de la psychanalyse*, los *Etudes sur l'hysterie* aparecidos el mismo año, donde se encuentra, de la pluma de Joseph Breuer, el relato del caso de Anna O., y, finalmente, el primer volumen en inglés de la monumental biografía de Freud de Ernest Jones, de la que Michèle Vian le traduce varios capítulos.[12] A través de estas obras toma conocimiento de las relaciones complejas mantenidas por Freud con tres figuras importantes de su formación intelectual: Theodor Meynert, Joseph Breuer, Wilhelm Fliess. Descubre también dos versiones de la historia de Anna O., la de Breuer y sobre todo la de Jones que atribuye a esta mujer histérica un lugar legendario en la historia del movimiento psicoanalítico. A lo que se agrega el episodio del encuentro con Martin Charcot en la Salpetrière.

Sartre reúne en un solo drama los acontecimientos que tienen lugar entre 1885 y 1908 y que pueden resumirse de manera sintética. Apoyado en las tesis de Charcot, Freud intenta demostrar a sus colegas vieneses la existencia de la histeria masculina. Debate fundamental ya que, a partir del momento en que se establece que la histeria es una enfermedad psíquica sin relación con el útero y con los órganos genitales, ella puede afectar tanto a hombres como a mujeres, aun cuando sean las mujeres las que mejor expresen los síntomas. Para liberar la histeria del sustrato genital, Charcot pagó el precio de ocluir la etiología sexual. En Viena, Freud se enfrenta con el temible Meynert, su maestro de psiquiatría, quien, negando la existencia de la histeria masculina, en realidad rechaza la concepción moderna de la histeria que había aportado Charcot.

Sin embargo, en esta gran novela de los orígenes que conduce al descubrimiento del inconciente, los conflictos no son apuestas abstractas. Oponen hombres de carne y hueso, que sufren los mismos síntomas cuya existencia discuten. Meynert, personaje excéntrico, mentiroso, alcohólico y neurótico, comprende perfectamente lo que está en juego en el debate, aunque no capta la importancia que tendrá en la historia de la ciencia. Como buen clínico, sabe que su propio caso tiene que ver con la histeria y, por lo tanto, que puede haber histeria masculina. Contra Freud, libra un combate que es a la vez científico y subjetivo. Antes de morir, le confiesa la naturaleza de su "enfermedad" y le revela su arte de la simulación.

El hecho de que Charcot se hubiera visto obligado a descartar el sustrato genital para dar de la histeria una nueva definición, no impide que los sabios de fin de siglo admitan la importancia del factor sexual en la génesis de las neurosis. Pero ninguno de ellos está en condiciones de teorizar esta comprobación que, por otra parte, remonta hasta la antigüedad. Solamente Freud va a ser capaz de dar el paso al trasladar el conjunto de la problemática fuera del terreno de la genitalidad. En un primer momento, el interés que despierta en él el caso de una joven de la burguesía vienesa (Anna O.), paciente de Breuer, le permite situar el origen sexual de la neurosis y luego extenderlo a otros casos de histeria femenina. Breuer no lo seguirá en este punto. En un segundo momento, el gesto que debe realizar Freud es todavía más impactante dado que se tra-

---

[10] J. P. Sartre, *Lettres au Castor*, t. I, Gallimard, París, 1988, p. 358-60.

[11] *Entretien avec Kenneth Tynan*, en *Afrique Action*, 10 de julio de 1961.

[12] Ernest Jones, *La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud*, vol. I, PUF, París, 1958. S. Freud, *Naissance de la psychanalyse*, PUF, París, 1956. Véase también A. Cohen-Solal, *Sartre*, Gallimard, París, 1985. J. Breuer y S. Freud, *Etudes sur l'hysterie*, PUF, París, 1956.

ta de renunciar al espectáculo de la evidencia para imaginar un real que será tanto más verdadero cuanto que se disimula detrás de las apariencias de una evidencia tramposa.

Freud realiza este gesto en contacto con el médico berlinés Wilhelm Fliess, entre 1892 y 1902. En esta relación, que más tarde se llamará su auto-análisis, no deja de equivocarse. No sólo plantea y luego refuta hipótesis erróneas sino que intercambia con Fliess pacientes que sirven como cobayos en un avance tumultuoso hacia la verdad. Habiendo rectificado la enseñanza de Charcot, admite la evidencia de la causalidad sexual en el origen de las neurosis. Algunos sujetos padecen en su infancia o en el curso de su historia traumas reales. En la calle o en el hogar, los niños a menudo son seducidos, violados o explotados sexualmente por adultos o parientes. El recuerdo de estos traumas es tan penoso que ellos prefieren olvidarlos o reprimirlos. Al escuchar a las mujeres vienesas cuando

le cuentan estas historias, Freud acepta la evidencia de tales discursos y construye su primera hipótesis de la represión basada en la teoría de la seducción. Piensa que las neuróticas padecen por el hecho de haber sido verdaderamente seducidas. De inmediato comienza a acusar a los padres por su horrible perversidad, incluyendo al sujo: ¡pobre Jakob!

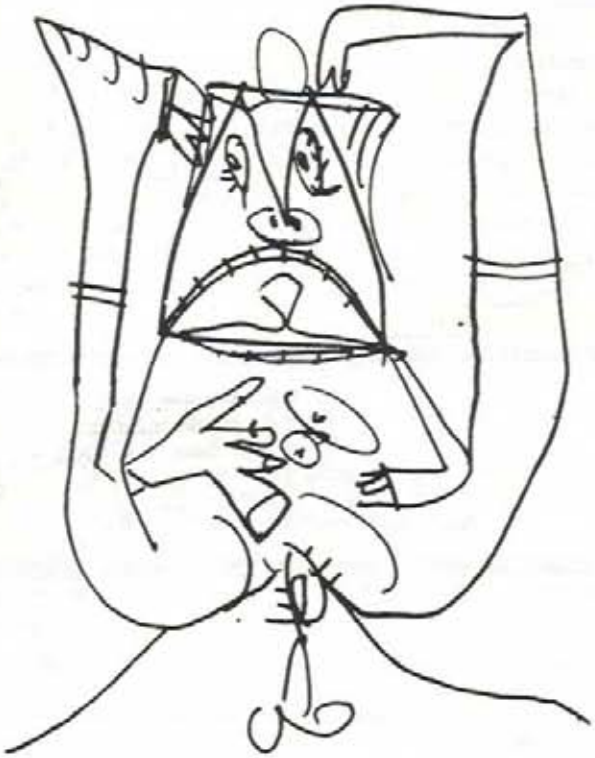
Fliess no lo empuja en esta dirección sino que trata de ganarlo para una concepción de la ciencia en la que el error y la experiencia no tendrían ningún lugar porque una certeza totalitaria triunfaría siempre sobre la especulación verdadera. Adepto a una teoría a la vez mística y organicista de la sexualidad, pone en relación las mucosas nasales y las actividades genitales, piensa que la vida está condicionada por fenómenos de naturaleza periódica en relación con la naturaleza bisexual de la construcción humana y señala, ya entonces, el carácter polimorfo de la sexualidad infantil. Dominado por la seducción paranoica de Fliess, Freud abandona su falsa teoría de la seducción para evolucionar hacia una concepción de la ciencia que sea capaz de dar cuenta de lo real con el que se enfrenta. Escuchando a las histéricas, choca contra un punto imposible: todos los padres no son violadores y, sin embargo, las histéricas no mienten cuando se declaran víctimas de una seducción sexual. Es necesario, entonces, imaginar una hipótesis que pueda dar cuenta de estas dos verdades contradictorias. Freud lo hace alejándose de la evidencia. Percibe dos cosas: a veces las mujeres, sin mentir ni simular, inventan escenas de seducción que no han tenido lugar; a veces, aun cuando estas escenas hayan sucedido, no explican la eclosión de una neurosis. Para explicar estas dos cosas y darles consistencia, Freud reemplaza la teoría de la seducción por la del fantasma, abriendo la vía a una doctrina de la realidad psíquica fundada sobre el inconciente. A todos los contemporáneos se les había ocurrido esa "otra escena", pero él es el primero en indicar su funcionamiento resolviendo así el enigma de las causas sexuales: son fantasmáticas, aun en el caso de que exista un trauma material, puesto que lo real del fantasma no es de la misma naturaleza que la realidad material. Cuando realiza este gesto Freud se libera de la seducción de Fliess, quien, por otra parte, jamás había sido un partidario de la teoría de la seducción.[13]

En 1958, Sartre dispone sólo de fuentes incompletas. No sólo la correspondencia con Fliess está expurgada y no presenta las terribles errancias a las que Freud se dejó arrastrar, sino que el comentario de Jones sobre el caso de Anna O. no se conforma a la verdad histórica. Ahora bien, pese a estas carencias, el Freud sartreano es más verdadero que el verdadero, y menos ficticio que ese Freud autoritario y a la vez calmo padre que surge de la crónica de Jones. Lejos de encadenar al héroe a un pretendido destino lineal, en el estilo de la psicobiografía, Sartre logra realizar la hazaña de componer un personaje de sabio fáustico, hecho a la vez de sombras y de luces, perseguido por el deseo y la sexualidad, rebelándose contra el orden establecido. ¿Cómo no pensar, en el teatro, en el Galileo de Brecht y, en la historia de las ciencias, en el de Alexandre Koyré?

Sartre es consciente de la extravagancia de su posición. El, que siempre ha negado la existencia del inconciente, está frente a frente con su inventor. Situación sartreana por excelencia ya que ilustra a las mil maravillas que lo que uno es se descubre en el otro y *contra* el otro. El Freud sartreano es el contrario de Sartre: padre de familia que vive como un burgués, nunca conocerá otra mujer que la propia. Sin duda porque su castidad es condición de su fantástico avance hacia una nueva definición de la sexualidad humana. Si Freud se hubiera acostado con las histéricas que se ofrecían a su mirada, no hubiera podido ni teorizar la transferencia ni comprender el carácter erróneo de la hipótesis de la seducción. Tal fue su destino de sabio. Sartre lo admite, pero necesita, de todos modos, atribuirle un movimiento sartreano: "Freud, afirma, es un hombre que se

[13] Sobre la rectificación de los errores de Jones: H. F. Ellenberger, *A la découverte de l'inconscient*, Simep-édition, Villeurbane, France, 1974. F. J. Sulloway, *Freud biologiste de l'esprit*, Fayard, París, 1981. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. I, Seuil, París, 1986.

dedica a conocer a los otros porque en ello ve el único medio de conocerse a sí mismo y se da cuenta de que debe conducir su investigación sobre los otros y sobre sí. Nos conocemos por los otros, conocemos a los otros por nosotros mismos".[14] Curiosa inversión dialéctica: se sabe que Freud procedió exactamente en sentido contrario. Al no poder llegar a conocer a los otros, se vio obligado a conocerse para encontrar a los otros. Que el verdadero Freud no sea "filosóficamente" sartreano no impidió que Sartre construyera un Freud perfectamente freudiano. Más riguroso y más verdadero que el que Freud quiso mostrar en su *Selbstdarstellung*[15]. Porque Sartre dispone de un instrumento que Freud no poseía: una teoría del sujeto fundada sobre una filosofía de la conciencia. Ella produce el personaje fáustico, sombra y luz, avanzando hacia la verdad desde el error, a través de la vía atormentada de una astucia del espíritu.



Frente a él Sartre propone un Fliess hululante, una especie de Mefisto de entreguerras, salido del universo de Thomas Mann. Doble de Freud, visionario como él, nietzscheano, pertenece a esa raza de sabios destinados al fracaso que prefieren pactar con las potencias oscuras antes que renunciar a sus hipótesis falsas. Fliess es el mister Hyde de Freud, su arcángel pulsional, su conciencia desdichada. Y Sartre no vacila en jugar la oposición entre dos lugares geográficos. Viena, ciudad blanda, perezosa, vana, antisemita. Berlín, ciudad liberal, abierta a las luces y al progreso. Una y otra se celan, como Freud y Fliess sienten celos el uno del otro. Con una formidable arrogancia prusiana, el Fliess de Sartre parece un ultraizquierdista de la genitalidad, una suerte de Wilhelm Reich *avant la lettre*, que impulsa a Freud a aceptar la teoría falsa de la seducción por miedo a tener que revisar sus propias concepciones de la sexualidad. Se presenta, en este punto, la imagen de la familia von Gerlach de *Los secuestrados de Altona*, escrito en la misma época que el guión. Adepto del higienismo, Fliess se muestra como una figura superyoica, que desprecia el desorden vienés y desea impedir que Freud se entregue a su vicio favorito, el tabaquismo.

En cuanto a Meynert, es la encarnación vibrante de la teoría sartreana de la mala fe, tal como es enunciada en *El ser y la nada*. Derrotado por haberse mentido a sí mismo, se parece a Fliess en su arrogancia y a Breuer en su sumisión al orden establecido. Sartre lo presenta como un caso clásico de histeria masculina, un personaje a la vez abyecto y atractivo.

En todo este asunto de hombres, que conduce al sabio de la revuelta contra el padre a la invención del complejo de Edipo, es decir, en términos sartreanos, de la alienación a la libertad, las mujeres tienen un lugar magistral. Están, primero, las esposas y las madres: Amalia, la madre de Freud, Martha, su mujer, Matilde, la mujer de Breuer. Burguesas conformistas, ellas no son, sin embargo, ridículas aunque no acceden nunca a la libertad. Prisioneras del amor conyugal y la maternidad, nada comprenden de la aventura intelectual que atormenta a los hombres cuya existencia comparten. Están así excluidas del universo de la creación y son víctimas de un terror interior que expresa su alienación. Frente a ellas, en el polo opuesto, Sartre ubica el reino espléndido de la mujer histérica: Anna O., rebautizada Cecily.

Ella es portadora de la extrema desdicha de la condición femenina en el fin de siglo. Carne prisionera de la vergüenza, palabra desgarrada por la angustia, rostro reducido a un grito, movimientos opacos, agitaciones frenéticas, parálisis, sordera: tales son los males inscriptos en el cuerpo de las mujeres por la prohibición del goce. Pero, al pactar con la hechicera, la histérica sartreana se convierte en un sujeto libre, en la medida en que su alienación exhibe toda la locura del mundo en la soledad de una locura singular. Así las llagas de una neurosis individual alcanzan la universalidad de la condición humana para hacer del sujeto sartreano un ser híbrido, mitad hombre, mitad mujer, que debe encarnar las figuras intermitentes del deseo y la rebelión. En este punto límite, encuentra el gran oído de Freud.

Sartre quería que el rol de Cecily fuera representado por Marilyn Monroe. Ella hubiera estado efectivamente sublime, dialogando con Montgomery Clift en el papel de Freud. Por lo demás, el mismo Huston los iba a reunir en *Los inadaptados*. Pero el psiquiatra que atendía a Monroe se opuso a esta elección, porque creía que Anna Freud era hostil al proyecto de un film sobre su padre. Cuando hoy se piensa en la impresión de extrañeza que hubiera producido la actuación de estos dos monstruos sagrados del *star system* de Hollywood, perseguido cada uno de ellos por la errancia de un destino trágico, este psiquiatra, perdido en los arcanos de una historia oficial a tal punto que él mismo se inventaba las prohibiciones, parece de verdad un imbécil. En cuanto a Sartre, no carece de audacia, ya que osa situar en el espacio entre un burdel y la orilla del Danubio la 'escena' donde Freud renuncia a la teoría de la seduc-

[14] J. P. Sartre, *Le scenario Freud*, presentado por J. B. Pontalis, Gallimard, París, 1984.
[15] *Sigmund Freud presenté par lui-même*, Gallimard, París, 1984.

ción. Muestra a Cecily decidida a prostituirse después de haber acusado de violación a su padre. A Freud, que la saca del burdel en un coche, le confiesa el verdadero recuerdo reprimido: se había caído de una escalera y sorprendió a su padre abrazando a su institutriz. Como Freud parece incrédulo, Cecily amenaza con tirarse al río. Y recién en ese momento él confiesa su error. Veamos la escena:

"*Freud*: Cecily, usted nunca quiso calumniar a su padre. Yo la conduje a hacerlo y usted resistió todo lo que pudo.
Cecily: ¿Por qué quiso forzarme a hacerlo?
Freud: Porque estaba equivocado."[16]

La verdadera historia de esta verdadera 'escena' de renunciamiento se encuentra en la correspondencia del verdadero Freud con el verdadero Fliess. Es por escrito, no tiene lugar entre un burdel y el Danubio y no hace intervenir en directo el desafío de la condición femenina. Sin embargo, la violencia del gesto teórico en el que la confesión se hace de hombre a hombre en el secreto de una escritura es análoga a la violencia de esta escena nocturna imaginada por Sartre donde la confesión es arrancada por una mujer a un hombre que la libera así de sus cadenas inventando la transferencia. He aquí algunos fragmentos de la carta del 21 de septiembre de 1897, mil veces comentada por los historiadores del freudismo: "No creo más en mi neurótica, lo cual merece una explicación; tú mismo habías encontrado plausible lo que te había dicho. Voy entonces a comenzar por el comienzo y exponerte el modo según el cual se presentaron los motivos para dejar de creer. Primero fueron las repetidas decepciones que soporté durante mis intentos para llevar mis análisis hasta su verdadero fin, la huida de las personas cuyos casos parecían prestarse mejor a este tipo de tratamiento, la ausencia de un éxito completo y la posibilidad de explicarme de manera más simple los éxitos parciales: este es un primer grupo de razones. Estuvo también la sorpresa de comprobar que en cada caso era necesario acusar al padre (incluido el mío) de perversión, la frecuencia inesperada de la histeria, donde cada vez se encontraría la misma causa determinante: una generalización de esta magnitud de actos perversos cometidos en perjuicio de niños parecía poco creíble [...] En tercer lugar, la convicción de que no existe en el inconsciente ningún índice de realidad, de modo que es imposible distinguir la verdad y la ficción investida de afecto [...] En cuarto lugar, la comprobación de que en las psicosis más avanzadas, el recuerdo inconsciente no surge, de manera que el secreto del incidente de juventud, incluso en los estados más delirantes, no se revela. [...] Conservar la calma, he allí la clave. Tenía buenas razones para sentirme muy descontento. Una celebridad eterna, la fortuna asegurada, la independencia total, los viajes, la certeza de evitar a los niños todos los sufrimientos de mi propia juventud, tales eran mis esperanzas. Todo dependía del éxito o del fracaso de la histeria. Heme aquí obligado a permanecer tranquilo, en la mediocridad, haciendo economías, sacudido por preocupaciones: en ese momento

[16] Freud, op. cit., p. 355.

una de las historias de mi antología me volvió a la memoria: Rebeca, quítate el vestido; ya no eres una novia."[17]

La versión que Sartre pudo leer en 1958 de esta carta es tan incompleta como el comentario de Jones. Omite el pasaje donde Freud incrimina a su padre, muerto once meses antes, y toda la parte final donde confiesa, no sin humor, la situación gloriosa a la que hubiera podido aspirar si su falsa teoría se hubiera revelado exacta. Ahora bien, Sartre restablece la verdad de modo casi excesivo. Trabajando a las mil maravillas con la cronología —la muerte del padre precede el abandono de la teoría de la seducción— muestra que Freud renuncia demasiado tarde a su error y ello le impide hacer las paces con su padre, sobre quien pesa todavía la sospecha de seducción. Sólo entonces es posible una solución freudiana: la reconciliación póstuma con la figura simbólica de la paternidad que lo llevará a elaborar la noción de superyo. Dicho de otro modo, Sartre juega contra sí mismo la carta de un Freud freudiano para mostrar mejor que, en términos sartreanos, la aceptación de tal figura y de tal noción es imposible. Y, sin duda, al inventar este Freud rigurosamente freudiano, se libera a sí mismo del superyo doctrinario de su freudo-marxismo existencial que obstaculizaba la escritura de su autobiografía y del libro sobre Flaubert. El acto sartreano de liberación se expande en *Las palabras*, a lo largo de una tenebrosa diatriba del narrador contra su padre muerto. Está impregnada de la misma violencia que el acto freudiano de renuncia a la seducción y de reconciliación con la paternidad. Pero lo logra pagando el precio de un antifreudismo radical que, bajo la forma de una refutación del superyo y su teoría, da toda su coherencia a la tesis mayor de la filosofía sartreana: el acceso a la libertad pasa por la negación de la ley moral y el aniquilamiento de sí en el otro: "La muerte de Jean-Baptiste, escribe, fue el gran asunto de mi vida: entregó a mi madre a sus cadenas y a mí a la libertad. No hay buen padre: esta es una regla. Nada puede reprocharse a los hombres sino a los lazos de parentesco que están podridos. Hacer un hijo, nada mejor; *tener* un hijo, una iniquidad. Si hubiera vivido, mi padre se hubiera acostado sobre mí y me hubiera aplastado. Por suerte, murió joven; en medio de los Eneas que cargan a la espalda a sus Anquises, paso de una orilla a la otra, solo y odiando a esos genitores invisibles, que cabalgan sobre sus hijos durante toda una vida; dejé atrás de mí a un muerto joven que no tuvo tiempo de ser mi padre y que hoy podría ser mi hijo. ¿Fue un mal o un bien? No lo sé; pero suscribo de buen grado el veredicto de un psicoanalista eminente: no tengo superyo".[18]

En el cuero a cuerpo con el Freud de los orígenes, Sartre pone en escena la infancia de una doctrina, encontrando allí el gesto de un sabio solitario y desnudo que está naciendo para sí mismo y para la ciencia. ¡Asombroso giro de *L'enfance d'un chef* y fantástico exorcismo! Como muchos proyectos sartreanos, el guión sobre Freud[19] quedará inconcluso. En primer lugar porque Sartre y Huston nunca llegarán a elaborar una obra en común. Luego, porque existen varias versiones del texto y muchos borradores todavía inéditos. Finalmente, y sobre todo, porque Sartre tenderá, después de retirar su nombre de los créditos del film, a considerar esta obra interminable como un objeto fracasado cuya única función fue llenar un déficit en su cuenta bancaria. A la pregunta sobre cuáles habían sido los trabajos encarados sólo para ganar dinero, responderá: "Hubo algunos. O por lo menos uno. El guión sobre Freud que escribí para Huston. Un día me di cuenta de que se me había acabado el dinero. Mi madre me había dado doce millones (de francos viejos) para pagar mis impuestos. Los había pagado, no debía nada a nadie, pero tampoco tenía un centavo. En ese momento me dijeron que Huston quería verme. Llegó una mañana y me dijo: Le propongo hacer un film sobre Freud; le pagaré 25 millones. Dije que sí y recibí los 25 millones".[20]

Desde el punto de vista de la historia del psicoanálisis, el exorcismo sartreano tuvo como efecto no sólo la desacralización del cuerpo de Freud sino el dar consistencia a una verdadera historicidad de la teoría freudiana, fundada sobre la posible reunión de una filosofía del sujeto y una filosofía del concepto. Al leer este guión veinte años después de su redacción y diez años después de la muerte de Sartre, puede comprobarse de qué modo este texto, publicado póstumamente, libera el verdadero Freud de la coraza repetitiva de la historia oficial. Prueba de ello son las admirables escenas donde Sartre confronta a su héroe con el deseo de la mujer histérica, luego con el demonio sartreano de la transgresión, para captarlo finalmente en el momento en que renuncia al deseo sexual en función de un deseo más fuerte aún por elucidar las causas sexuales del deseo. Ningún comentador de la saga vienesa logró erotizar a tal punto el gesto freudiano del pasaje entre el error y la verdad.

La elección de mostrar a Freud en el momento en que rea-

---

[17] Esta carta es citada completa por J. Masson, *Le réel escamoté*, Aubier, París, 1984, p. 124-5. Versión censurada en *Naissance de la psychanalyse*, op. cit., p. 193-4.

[18] *Les mots*, Folio-Gallimard, París, 1964, p. 19.

[19] Como lo subraya Pontalis en su presentación del guión.

[20] J. P. Sartre, *Autoportrait à soixante-dix ans*, Gallimard, París, 1976.

liza el gesto teórico que abre a la ciencia el dominio del inconciente, implica contradecir la tesis enunciada en *El ser y la nada* y en *Cuestiones de método*, según la que el psicoanálisis no tiene principios ni fundamentos teóricos. Se dirá entonces que a través de un Freud más verdadero que su modelo, Sartre renuncia en parte a sus viejas opciones filosóficas antifreudianas para vincular un momento conceptual a un acto de libertad subjetiva. Pero sólo en parte, porque este renunciamiento lo conduce a un antifreudismo más radical, para el que sólo cuenta el surgimiento de un sujeto libre y creador, desembarazado de toda forma de superyo. De allí que, cada vez que se encuentra con la cuestión del psicoanálisis, tenderá a hablar y actuar como si el guión sobre Freud nunca hubiera existido, como si el momento conceptual freudiano no pudiera relacionarse con el acto sartreano de la libertad subjetiva.

En 1963, en la carta que escribe a Ronald Laing y a David Cooper, que acaban de dedicarle un estudio, Sartre subraya los méritos de una perspectiva existencial de las enfermedades mentales, única capaz de humanizar la psiquiatría. Sin mencionar a Freud, critica el positivismo del psicoanálisis como en los días de *El ser y la nada*.[21] Tres años más tarde, en confrontación violenta con lo que llama "estructuralismo", enarbola de nuevo la bandera de un freudo-marxismo existencial. En un principio adopta la fórmula de Lacan, "el inconsciente es el discurso del otro", en la medida en que ésta ilumina, a sus ojos, la noción freudiana. Pero, enseguida, le quita todo valor conceptual para pensarla en términos de intencionalidad y mala fe: "En ciertas condiciones, afirma, y en la medida misma en que estoy de acuerdo con Lacan, es necesario pensar la intencionalidad como fundamental. No existe proceso mental que no sea intencional; tampoco existe proceso que no esté pegoteado, traicionado, desviado por el lenguaje; recíprocamente, somos cómplices de estas traiciones que constituyen nuestra profundidad".[22] En un segundo momento, Sartre cede abiertamente a la polémica, reprochando a Foucault, Althusser y Lacan su rechazo concertado de la historia en nombre de la estructura, y del hombre en nombre del descentramiento del sujeto. De este infierno salva, sin embargo, a esos verdaderos especialistas de la estructura que son, a sus ojos, Lévi-Strauss, Benveniste y Saussure. Olvida citar a Dumézil y, como sea, le reconoce a Lacan una auténtica fidelidad freudiana.[23] El movimiento es, en este caso, el mismo que en *El ser y la nada*, aunque la estructura es ahora la culpable del pecado que, antes, atribuía al psicoanálisis freudiano. Y contra ella, Sartre moviliza con redundancia un compromiso marxista que evoca las dos figuras extremas del guión sobre Freud: el ultra-izquierdismo de Fliess y la mala fe de Meynert.

El episodio de *L'homme au magnétophone* se inscribe en una trayectoria idéntica. Es conocida la historia de este manuscrito publicado por *Les Temps Modernes* en 1969 e inspirado en *Los secuestrados de Altona*. Este documento, que se presenta como transcripción de una sesión de análisis, pone en escena un paciente que se rebela contra su terapeuta imponiéndole la presencia de un grabador. Pese a la oposición de sus dos amigos, Pontalis y Bernard Pingaud, Sartre decide ir aun más lejos, aclarando que ilumina la irrupción del sujeto en el gabinete de psicoanálisis: "No soy un falso amigo del psicoanálisis, sino un compañero de ruta crítico. No tengo ganas —ni tampoco la posibilidad— de ridiculizarlo. Este diálogo despertará sonrisas: siempre gusta que Guignol le dé una paliza al comisario. A mí tal cosa no me parece divertida".[24]

Que Guignol no pueda darle una paliza al comisario no logra ocultar el hecho de que Sartre efectivamente quiso poner en ridículo el psicoanálisis. ¿Por qué iba a privarse de tal transgresión? Un año después de los hechos de Mayo de 1968, asiste al desliegue de un psicoanálisis (lacaniano o antilacaniano) de notables, que también será cuestionado por Deleuze, según una teoría freudo-marxista de inspiración reichiana, y por Foucault que sostiene, sin fisuras, la posición deleuziana.[25] Contra ella, Sartre reivindica no la razón deseante o la asimilación del freudismo al ideal de una psiquiatría represiva, sino el arma siempre afilada del sujeto libre. Y aunque no sea ciego frente al aspecto irrisorio de la falsa libertad del hombre del grabador, sigue creyendo en el valor salvador de la verdadera libertad subjetiva. Por eso, adopta la causa de la antipsiquiatría inglesa, que, a su vez, se había inspirado en su filosofía. Pero, al mismo tiempo, olvida el guión sobre Freud y parece ignorar hasta qué punto este texto fáustico y nostálgico hubiera podido responder al desafío de una edad de oro del freudismo francés que había iniciado su eclipse. La generación lacaniana de los años setenta (o, por lo menos, una fracción), que había sido sartreana durante la guerra de Argelia, se hubiera sentido seducida, justamente en el momento en que el dogmatismo comenzaba a invadirla; le hubiera perdonado a Sartre su antiestructuralismo existencial y freudo-marxista, si hubiera podido conocer el admirable guión sobre Freud.

Algún día será necesario inventarle un fin a esta obra siempre inacabada, y escribir la historia conjunta y paradojal de estos dos maestros de la libertad que fueron Sartre y Lacan, enfrentados, más o menos a la misma edad, por la rebelión de la joven intelectualidad francesa: comprometido uno en la revolución hasta la negación de sí mismo y sólo salvado por la escritura del libro sobre Flaubert; retraído el otro en una severidad barroca para poder escuchar mejor, después del Terror, la caída de un ideal militante. De un lado, una especie de Marat de estilo girondino; del otro, una suerte de Tocqueville con virtudes termidorianas.

Es dudoso que uno hubiera podido existir sin el otro, porque el lazo que los une simbólicamente remite a la situación histórica de la Francia contemporánea. Que ambos hayan sido conformados por dos de las experiencias mayores que fundan nuestra modernidad, la revolución freudiana y la revolución marxista, muestra también que ambos supieron mezclar adhesión doctrinaria y espíritu de disidencia. Sartre no fue un comunista o un marxista ortodoxo, del mismo modo en que Lacan nunca fue un legitimista freudiano. Su posición provocadora los convirtió, ante la generación de Mayo de 1968, en los maestros que venían a reparar el fracaso de su propia enseñanza. Vivos, nunca tuvieron nada que decirse ni sobre el inconciente, ni sobre la revolución; pero le dejan la herencia de su silencio recíproco a una posteridad común. Ella tendrá que imaginar un nuevo Freud de los orígenes, arrancado del error en un burdel sobre el Danubio.

---

[21] R. Laing y D. Cooper, *Raison et violence*, PBP, París, 1963.

[22] J. P. Sartre, "Entretien sur l'anthropologie", *Cahiers de philosophie*, 2-3 febrero 1966, p. 3-12.

[23] *L'Arc*, 30, 1966, p. 87-96.

S • U • M • A • R • I • O