

El futuro de Buenos Aires / Estética y política: un debate sobre valores / Crítica a la ideología ecologista.

Aricó • Castoriadis • Castañeda • Koselleck • Lacan

PUNTO
DE
VISTA

48 Revista de
cultura
6 \$
Abril 1994





Las ilustraciones de este número son grabados de Félix Eleazar Rodríguez (Buenos Aires, 1955).

48

Revista de cultura
Año XVII • Número 48
Buenos Aires, abril de 1994

Sumario

- 1 Adrián Gorelik, *Buenos Aires necesita futuro. La izquierda porteña, la política urbana y la reforma constitucional*
- 2 José Aricó, *¿Hay formas socialistas de resolver la crisis urbana?*
- 10 Graciela Silvestri, *La convención verde. Contra la naturalización ecologista de la vida urbana*
- 17 O. Mongin, J. Roman y R. Jahanbegloo, *El deterioro de Occidente: conversación con Cornelius Castoriadis*
- 27 Beatriz Sarlo, *El relativismo absoluto o cómo el mercado y la sociología reflexionan sobre estética*
- 32 Sergio Chejfec, *Entropía*
- 35 Daniel Samoilovich, *Lo que se puede ver y lo que se ve*
- 38 Carlos Altamirano, *Experiencia y expectativa*
- 45 Hugo Vezzetti, *Jacques Lacan: la obra y el hombre*

Consejo de dirección:
Carlos Altamirano
José Aricó (1931-1991)
Adrián Gorelik
María Teresa Gramuglio
Juan Carlos Portantiero
Hilda Sabato
Beatriz Sarlo
Hugo Vezzetti

Directora:
Beatriz Sarlo

Diseño:
Estudio Vese

Suscripciones
Países limítrofes:
40 U\$S (6 números)
Resto del mundo:
50 U\$S (6 números)
Argentina:
18 U\$S (tres números)

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: 952-5374

Composición, armado e impresión:
Nuevo Offset, Viel 1444, Buenos Aires.

DE VISTA
PUNTO

Buenos Aires necesita futuro

La izquierda porteña, la política urbana y la reforma constitucional

Adrián Gorelik



1.

Ha ocurrido algo muy extraño en el acuerdo peronista-radical para la reforma de la Constitución, que puede afectar de modo decisivo el futuro de Buenos Aires: la inclusión imprevista de la propuesta de un nuevo status político de autonomía para la ciudad. Hasta entonces parecía haber un relativo consenso —aunque también muchas resistencias— sólo sobre la elección directa del intendente. No había entrado en el debate la evidencia de que un intendente electo democráticamente en Buenos Aires, sin otros cambios en su status, no tendría mayor capacidad que los in-

tendentes delegados del presidente para resolver los graves problemas de la ciudad: con el mantenimiento de la actual superposición de jurisdicciones, sin control municipal sobre el transporte y la infraestructura, sin control sobre la policía, y con la limitación tradicional de las atribuciones impositivas y de las cuotas de coparticipación, el nuevo intendente vería muy limitadas sus posibilidades de diseñar una política transformadora; más limitadas incluso que ahora, porque habría dejado de formar parte del gabinete nacional y debería pelear por los recursos de la ciudad posiblemente con un gobierno de otro color político. Pero, por fuera de los

problemas de gestión urbana, la democratización del gobierno estaría lejos de cumplirse sólo con la elección de un Poder Ejecutivo que, como vimos, iba a poder ejecutar muy poco. Si el Presidente sigue siendo el «jefe inmediato» de la ciudad (como lo define la Constitución), se generarían permanentes conflictos entre poderes elegidos democráticamente.¹ Pero, además, Buenos Aires tampoco tiene Legislatura propia (el Concejo Deliberante actúa por delegación del Parlamento nacional), ni justicia local: de modo que la elección directa del intendente no volvería más soberanos a los ciudadanos, ni más fáciles de resolver a sus problemas.

Ahora bien, estas evidencias no estaban contempladas por ninguna de las propuestas conocidas antes del pacto: ni la del ex ministro Gustavo Béliz, que a la elección directa del intendente agregaba únicamente una partición absurda de la ciudad en alcaldías con el declarado objetivo de reestructurar el mapa electoral porteño (cuando todavía ese mapa estaba hegemonizado por el radicalismo), y las de los diputados Jorge Argüello y Gabriela González

1. La «debilidad» del Intendente de Buenos Aires se desprende, principalmente, de la superposición de jurisdicciones: no sólo el presidente puede intervenir directamente, como en la decisión de convertir a Palermo en pista de carrera; sino que hay cantidad de funciones, centrales para una política urbana, en la órbita nacional: transporte, servicios públicos, policía. De todos modos, pongo «debilidad» entre comillas, porque esa superposición le quita poder pero al mismo tiempo le da impunidad, y es lo que está en la base del funcionamiento mafioso de la Municipalidad.

Gass, del justicialismo y el radicalismo respectivamente, que disputaban en ese mismo terreno la cantidad de particiones al sistema tradicional de parroquias. Pero, de pronto, aparece como uno de los puntos básicos del pacto Menem-Alfonsín la posibilidad de que Buenos Aires tenga gobierno propio, con sus tres poderes y su constitución, que le darían un tipo de organización político-administrativa similar al de una provincia. Este es, podría decirse, el misterio de origen de esta propuesta en el acuerdo para la Constituyente.

¿Por qué se produjo ese cambio en el marco aceptado por los dos partidos? Realmente no lo sé. Pero antes de analizar la importancia y el carácter progresista de esa propuesta, y la necesidad de avanzar todavía mucho sobre ella desde una perspectiva de izquierda, me interesa resaltar un aspecto de ese origen misterioso: no sólo estaba ausente de las plataformas de los dos partidos; más allá de las elaboraciones aisladas de escasos grupos técnicos e intelectuales, no existía ninguna demanda social o política para esa propuesta. Lo que nos lleva de lo que podría parecer una curiosidad política, hacia un problema más estructural de la izquierda local: la ausencia de propuestas articuladas que sometieran a la discusión pública proyectos alternativos de sociedad. Y una reforma de la Constitución debería favorecer, precisamente, ese tipo de elaboración política.

Es cierto que esta Constituyente nació maniatada por un pacto que buscó eliminar las discusiones sustantivas y fijó estrictamente los marcos de la reforma; y que continuó con métodos todavía más opacos en la renovación de la Corte Suprema y el trámite de aprobación en el Senado; pero lo preocupante es que una vez aceptada la legitimidad de su convocatoria, no sólo no se han escuchado alternativas concretas desde la izquierda (alternativas como las que antes del pacto prometía esa excelente consigna del Frente Grande luego desechada: «Así no»), sino que, al menos hasta un mes antes de las elecciones, la izquierda ni siquiera ha podido distinguir, dentro del pacto, aquellas propuestas —como ésta, de la autonomía de Buenos Aires— posibles de capitalizar para imaginar diseños

políticos diferentes incluso del mismo escenario que el pacto busca limitar.

No se trata de una demanda de Realpolitik, según la cual habría que aceptar la reforma y ver sus «aspectos positivos» simplemente porque se impuso como un hecho. Se trata de reconocer, por el contrario, que la izquierda no se ha apropiado con claridad de los temas más avanzados, que no se los ha planteado a la sociedad; y que ésta no demuestre tener demasiado interés en escucharlos, es lo que vuelve aun más necesario el papel de una nueva izquierda. Porque, ¿qué es una política progresista sino la construcción de nuevos temas y de escenarios para su discusión pública? Quizás sea imprudente o injusto extender al conjunto de los tópicos de la campaña para la Constituyente, las limitaciones que identifiqué en el de la reforma de Buenos Aires. Pero tengo la impresión de que la única diferencia es la radicalidad con que en este tema el pacto se colocó por encima del debate general. Con excepción de iniciativas no partidarias, como las que está desarrollando el Ombudsman de Buenos Aires,² el destino de la ciudad, desde el punto de vista de la campaña para la Constituyente, lo está definiendo hoy la discusión entre Corach, Duhalde y Ruckauf en la plataforma del Partido Justicialista.

Tomar la iniciativa en el reclamo transformador sería importante, en primer lugar, porque nada bueno puede surgir de una discusión entre Corach, Duhalde y Ruckauf; pero, sobre todo, porque la izquierda porteña tendría una palabra importante y potencialmente influyente para decir sobre la autonomía de Buenos Aires. Su formulación en el marco del acuerdo es ya un paso decisivo, y abre la puerta para un cambio profundo; pero los contenidos más progresistas de ese cambio están lejos de quedar garantizados automáticamente por el pacto y, por ahora, muy pocas voces en la sociedad los están reclamando.

A diferencia de lo que se suele sostener, el tema de la reforma urbana vendría a demostrar que no es tan cierto que haya una cultura política de izquierda en Buenos Aires a la espera de un partido o un frente que la represente; la construcción de ese partido o ese

frente podría ser posible, por el contrario, en tanto se proponga también la construcción de una nueva cultura de izquierda. Y creo que temas como el futuro de Buenos Aires en la reforma constitucional son ideales para poner esa construcción en un punto alto de producción y deliberación política.

2.

Podría decirse que esta ciudad vive de su pasado. La constitución de un gobierno propio es una medida que llega con, por lo menos, sesenta años de atraso. Desde finales de los años 20 los técnicos y los políticos progresistas consideraban impostergable para el buen desarrollo de la ciudad la democratización y la autonomización de su gobierno. Pero ya entonces ésa era sólo una de tres condiciones, articuladas estructuralmente: las otras dos eran la gestión global del área metropolitana, y el mejoramiento de la infraestructura (servicios públicos y transporte) y su extensión a toda la sociedad. Cuando todavía eran incipientes los brazos metropolitanos que se extendían más allá del borde formal de la Capital, ya se sabía que la ciudad era responsable de sus suburbios y, sobre todo, que ninguna solución realista de sus principales problemas podía pasar por mejoras dentro de los límites jurisdiccionales: ni el transporte, ni el medio ambiente, ni la vivienda, ni la sanidad pueden tener respuestas parciales en una metrópoli, cuyas bondades y dificultades parten, justamente, de su funcionamiento integral. Y también se sabía ya en 1930 que no es ni material ni políticamente sustentable una ciudad que no apuesta a la extensión más universal de sus servicios y que no los controla públicamente: no hay democracia ni so-

2. Me refiero a las Jornadas que organizó el Centro de Estudios de Gestión Urbana de la Oficina del Ombudsman en diciembre de 1993, con el título «Buenos Aires: más allá de la transición» (la desgrabación fue editada en la serie *Debates del GU*, N° 7, Oficina del Ombudsman, Buenos Aires, 1994) y, sobre todo, a la convocatoria pública para una Asamblea abierta de los ciudadanos de Buenos Aires que está organizando el Ombudsman para finales de marzo, destinada a impulsar los cambios en la Constitución que favorezcan una autonomía plena de la ciudad.

ciudad modernas sin agua y cloacas para todos los habitantes, los que viven dentro de los límites de la Capital y los que viven fuera de ellos.

Se hizo muy poco en los sesenta años transcurridos para poner en práctica esas tres condiciones. En estas décadas más bien hemos usufructuado hasta el agotamiento las previsiones que se habían dispuesto a comienzos de siglo como garantía para el progreso social y político. Para revertirlo, el status de autonomía, con un gobierno democrático de tres poderes soberanos, es una condición decisiva; pero debe instalarse en el debate, al mismo tiempo, la consiguiente articulación con las otras condiciones. Una vez lograda la autonomía, sin la presencia activa de una posición que busque conjugar derechos políticos y gestión metropolitana es posible imaginar un escenario de segregación creciente: ¿cuántos prejuicios irán a aflorar en la competencia por un electorado de tres millones de personas que, en definitiva, viven en la porción de la ciudad que mantiene comparativamente, una situación de privilegio dentro de la gran metrópolis de 12 millones de habitantes? Es decir, es posible imaginar la consolidación de tendencias «autonomistas»: la idea, no sólo reaccionaria, sino *equivocada*, de que los problemas de la ciudad-capital podrían resolverse con un repliegue sobre sí misma; la identificación del conurbano como amenaza y como lastre.

Hay indicios ciertos para ese temor. Siempre late la tradicional tendencia de la derecha local (Cacciatore fue su mejor exponente) de aspirar a una «ciudad limpia», usando el conurbano como alfombra; y ahora aparece la nueva tendencia, generada por la «espontaneidad» del mercado, de crear «barrios cerrados», que intentan lo mismo en menor escala: cercar, excluirse de una realidad urbana caracterizada por la creciente heterogeneidad. Desde otro ángulo, es habitual escuchar protestas contra el gasto que representan para la Municipalidad los servicios prestados por hospitales y escuelas de la Capital a habitantes del Gran Buenos Aires; no se trata sólo de falta de solidaridad, ni de la incompreensión de que esas instalaciones se hicieron en parte con dinero de todo el país, ni de la ceguera de no



advertir que las enfermedades no reconocen límites jurisdiccionales: también es una mentira económica, porque oculta que el principal componente del presupuesto municipal son los impuestos al consumo, que pagan todos los que pasan por esta ciudad, vivan donde vivan.

Desde el punto de vista de la extensión y modernización de la infraestructura, a su vez, la otra «condición» que debe considerarse para un futuro democrático de Buenos Aires, los gobiernos electos se enfrentarán a una planta co-

lapsada en cuya gestión caótica ya no podrán incidir por la hipoteca de la privatización. Los dos obstáculos son muy graves y se asientan en la actual fragmentación social y de gestión: el autonomismo supone que los problemas podrían resolverse aislando una ciudad legal de la mayor miseria circundante, sin entender la dimensión metropolitana de la crisis; la privatización ha exasperado lo que ya era un problema crónico en los servicios públicos: la descoordinación, la compe-

tencia entre sectores de la burocracia, la ausencia de políticas unificadas. ¿Podrá el debate sobre la reforma de la ciudad alcanzar el nivel de hace sesenta años, actualizarse de acuerdo a todo lo que no se hizo entretanto, y además poner a Buenos Aires de cara al futuro?

De lo que se trata es de definir el sentido de la autonomía política en una ciudad que en verdad no es una ciudad, sino una porción no muy grande de una gran metrópolis. Creo, en este punto, que la autonomía debería ser una «autonomía limitada»: porque la ciudad es responsable de los suburbios que produjo; porque ninguno de sus graves problemas urbanos y sociales (medio

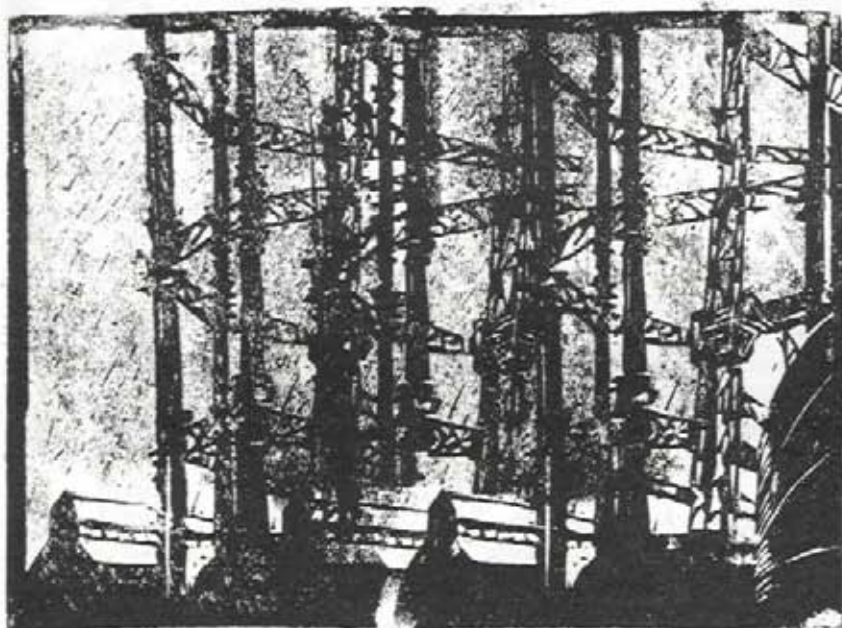
habitantes. Por la ciudad pasan todos los días millones de personas que vienen a competir por los mejores puestos laborales del país, a atenderse en los mejores hospitales, a estudiar en la mejor Universidad. Es necesario que la reforma de Buenos Aires deje abierta la puerta para un tipo de integración fluida con el conurbano pero también que se defina con claridad como parte del patrimonio nacional y que someta muchas de las instalaciones que están en su territorio, pero que fueron pensadas para el conjunto del país, a algún tipo de control compartido.

La fórmula de «ciudad-estado», huésped del gobierno nacional, creo

3.

La limitación de la autonomía es una de las cuestiones claves, entonces, que el debate progresista debe instalar para la definición del nuevo status, de cara a las tendencias conservadoras de la sociedad. Pero, simétricamente, el progresismo debe enfrentar su propio sentido común sobre la gestión urbana, asentado a lo largo de décadas de sostener solitariamente que la resolución de los problemas de la metrópoli sólo será posible a través de la unificación regional: la ambición de un gobierno del área metropolitana que rechaza por limitados y cosméticos los cambios a nivel del status político de la ciudad. ¿De qué serviría la autonomía política de la Capital, se razona, cuando lo que se necesita es, justamente, una mayor integración de la región metropolitana?

No es sólo un problema técnico, de definición de competencias, o el reconocimiento de que los tiempos de la política no coinciden con los tiempos de la ciudad; es que la autonomía política de la ciudad choca, en este punto, con las dos matrices ideológicas fundantes del pensamiento progresista urbano en la Argentina (que podríamos extender al pensamiento urbano latinoamericano en general): el tecnocratismo y el populismo. Ambas rechazan a la política como mediación y representación. Ambas creen ciegamente en una solución directa de los problemas urbanos: una, a través de la figura del técnico que los diagnostica y es escuchado por un poder político sensible a su saber y dispuesto a llevar adelante su plan contra todas las rémoras del aparato social y urbano; la otra, a través de la manifestación espontánea de la sabiduría popular, que sólo necesita que el estado y el sistema político no le pongan trabas a su participación en la elaboración y la gestión de sus propias respuestas. La primera matriz se ha vinculado, en general, a grandes procesos de planificación, y encontró su respaldo teórico en el desarrollismo funcionalista que precisamente dio origen a las ciencias sociales en Latinoamérica en función de formar los cuadros técnicos del estado de bienestar; la segunda se ha vinculado, en cambio, a las propuestas de autoorganización popular y



ambiente, marginalidad, transporte, infraestructura) pueden resolverse sin una consideración de la globalidad metropolitana; pero además porque Buenos Aires es responsable ya no sólo de la metrópolis, sino del diseño completo del país. Es sabido que, si bien Buenos Aires ya era el principal centro industrial, comercial, político y cultural antes de 1880, la federalización terminó de anudar el conjunto de la vida nacional al puerto. También es sabido que la estructura productiva se modificó enormemente desde entonces: ni el puerto ni los ferrocarriles tienen la importancia que tuvieron, pero hasta tanto siga funcionando como centro y referente para todo el país, Buenos Aires no puede pretender cerrar sus límites y convertirse en una posesión exclusiva de sus

que es, en este sentido la más adecuada por ser la más flexible de las que permiten, al mismo tiempo, un gobierno de soberanía plena. Porque lo que defino como «autonomía limitada» no tiene nada que ver con la discusión corporativa sobre si tiene o no que haber, en la nueva ciudad, justicia o policía locales, dos atributos indispensables para la existencia de un gobierno democrático y eficaz, sino con que las necesidades de coordinación regional y supervisión nacional queden definidas constitucionalmente, y no dependan de la buena voluntad de los gobiernos de turno. Son medidas que no sólo afectarían a Buenos Aires: también las áreas metropolitanas de Corrientes-Reconquista o Neuquén-Cipoletti, en otra escala, enfrentan problemas similares.

a emprendimientos locales, y se formó teóricamente en la crítica sociológica a la planificación estatal, cuando descubrió que ese estado no podía o no estaba dispuesto a llevar adelante consecuentemente aquellos planes técnicos.

Pero aunque son posturas antagónicas, que histórica y políticamente parecen alternarse, han convivido en las últimas décadas formando en proporciones parecidas el actual sentido común urbano progresista. Porque el fracaso del estado de bienestar disimuló en buena medida el fracaso, también resonante, de los grandes planes y de su ideología; y el fracaso de la revolución disimuló, por su parte, el fracaso de las teorías populistas participativas, que se mantuvieron en forma de sentido común bienpensante, sin poner en crisis sus presupuestos, aunque se extendieron eclécticamente desde la «cultura de la pobreza» original hasta los usos y costumbres de los barrios de clase media alta. De acuerdo a cada situación política, la planificación urbana ha podido así encontrar justificación a su participación en gobiernos autoritarios —con postulados organicistas que abrían la posibilidad para la planificación a gran escala—, tanto como a su convocatoria a una «participación popular» irrestricta, que posterga para después del cambio político radical toda solución técnica, o que oculta —y ahora estoy hablando de los técnicos menemistas— la verdadera escala en que los actores de peso económico y político toman sus decisiones sobre la ciudad.

Pero si ese fondo ideológico sobrevivió a la doble caída, del estado de bienestar y de la idea de revolución, su principal crisis la afronta cuando debe responder a este nuevo modelo de política urbana, que yo llamaría el «estado cínico». En el caso de la Villa de Retiro tuvimos un caso claro: el estado (a través del gobierno nacional, la municipalidad o el Plan Arraigo) no tuvo ningún problema en defender, al mismo tiempo, el negocio inmobiliario en Retiro que originó la necesidad del traslado, los derechos económicos de los villeros a tener su propia casa, y sus derechos sociales de integrarse a la ciudad y la sociedad. Frente a esta andanada múltiple, las respuestas opositoras

iban desde remitir a la necesidad de una planificación general de la ciudad y la vivienda en la Argentina, hasta la defensa simultánea de los intereses más directos de todos los habitantes: los derechos de los habitantes de la villa a permanecer en su sitio y de los habitantes de los barrios de rechazarlos como vecinos. Es decir, o una política global que, obviamente, entre sus funciones tendría la de decirle a la gente donde debe vivir; o una defensa del statu quo, una política «natural» (cada cual en su barrio defendiendo sus intereses) que se traduce en el reconocimiento de una ciudad de ghettos, principal resultado de la política oficial.

De todos modos, no me quiero referir a la poca eficacia actual de ese fondo ideológico, sino señalar que aflora una y otra vez —apoyado en la indudable insuficiencia del sistema político y en las impostergables necesidades sociales y urbanas— para recusar como formal toda propuesta de reforma política de las instituciones urbanas. Y mostrar que, en este sentido, empalma con una extendida tradición —que va más allá de la izquierda y más atrás de la planificación del siglo XX— de separación de ciudad y política: la ciudad como el lugar de las decisiones técnicas o de los intereses inmediatos y no como, de acuerdo a la acepción clásica presente en el propio vocablo griego que la nombra, *polis*, como espacio público, como el ámbito particularmente político de la cultura humana.

4.

Quizás muchas ciudades que eligen democráticamente a sus gobernantes y que tienen soberanía plena tampoco puedan hoy considerarse espacios políticos y, de modo más específico, sus políticas urbanas no formen tampoco parte de la política. Es obvio que con la complejidad de las grandes metrópolis contemporáneas, además, una reconsideración del concepto de *polis* no puede sino ser parcial y de carácter más bien metafórico. Pero lo cierto es que en Buenos Aires los habitantes nunca pudieron acceder, por definición institucional, a debatir democráticamente políticas para la ciudad. La federalización

de la ciudad en 1880 resolvió el gran tema político del siglo XIX, y en el mismo acto por el cual construyó un orden nacional estable, despojó a la ciudad de su propia posibilidad de construirse como política. Podría decirse que la resolución de la «cuestión capital» se hizo a expensas de la «política ciudadana» en Buenos Aires.

En efecto, el 80 cristaliza este sistema político de Buenos Aires en el que el Intendente es elegido por el Presidente de la Nación y el Concejo Deliberante por los vecinos calificados (propietarios y contribuyentes). Cuando en 1918 se amplían a la ciudad los efectos de la Ley Sáenz Peña, el voto universal, secreto y obligatorio sólo se aplica para la elección del Concejo, que, a pesar de la fuerte presencia radical y sobre todo socialista durante toda la década del veinte y el treinta, nunca pudo dejar de ser un objeto decorativo frente al poder prácticamente inapelable del Intendente. Creo, aunque no es este el lugar para desarrollarlo, que ese carácter decorativo fue lo que carcomió progresivamente la credibilidad de la política municipal, y lo que funcionó como pinza para convertir a toda la estructura municipal en un antro de corrupción: por una parte, un cuerpo ejecutivo que no debe rendirle cuentas a la ciudadanía; por otra, un deliberante sin jerarquía política.

Pero aquí me interesa mostrar el relativo éxito de esa fórmula que separa ciudad y política —éxito no en el sentido de sus logros para la ciudad, sino en el sentido de que sólo hace poco comenzó a ser puesta en cuestión y muy parcialmente. Y ver que ese éxito no se deriva de la federalización, aunque ésta lo haya reforzado, sino de una concepción tradicional del municipio como ámbito económico-administrativo. Es posible identificar dos posiciones confrontadas en los constitucionalistas del siglo XIX sobre el gobierno municipal: la que sostenía que la ciudad debía ser un espacio político que formara parte activa del sistema político nacional; y la que distinguía entre un ámbito político, el de los estados nacional y provincial, y un ámbito administrativo, el del estado municipal: mientras en el primero actúan ciudadanos de modo igualitario, en el segundo actúan «vecinos» califi-

cados de acuerdo a la propiedad y la renta, al modo del sistema estamental del Antiguo Régimen.³ En esta última posición, el municipio se define como un ámbito en el que priman los intereses económicos que deben ser gestionados por la «buena administración» de los propios interesados, sin mediaciones políticas.

Este es el punto de vista que se impuso. Y no sólo explica que el sistema político de la ciudad se haya modificado y democratizado más tarde y mucho más parcialmente que el sistema político nacional, sino que respalda, como veremos, la mayor parte de las posiciones y las acciones de la casi totalidad de los actores sociales y políticos, generando una serie de conflictos en la definición de las relaciones estado/sociedad y espacio público/ciudadanía política. Por una parte, respalda la *entente* tradicional entre los intendentes y las «fuerzas vivas» de la ciudad (el fomentismo, los «partidos vecinales», las cámaras comerciales o empresarias, etc.) que siempre buscaron modos de articulación corporativa de la gestión en reemplazo de la política, a la que señalaron una y otra vez como el principal obstáculo para el «progreso» de la ciudad: una forma de la política vergonzante —tan familiar para cualquiera que conozca alguna de esas instituciones—, que se justifica a sí misma sosteniendo que ni sus móviles ni sus modos organizativos son «políticos».⁴ Por otra parte, respalda la idea, típica en el socialismo, de que todos los problemas de la ciudad se van a resolver con una administración honrada. Pero, sobre todo termina de anudar desde otro ángulo, la profunda escisión entre ciudad y política, entre gestión urbana y representación.

Lo más importante de la propuesta de un status autónomo para Buenos Aires, entonces, quizás sea convertir a la ciudad en un ámbito político; reemplazar la figura del vecino por la figura del ciudadano. Debe haber quedado claro, a esta altura, que sé que no es una demanda latente en la sociedad: creo que esta demanda debe ser construida, que la reforma de la Constitución es una instancia ideal para intentarlo, que sólo la izquierda podría tener interés en hacerlo, y que de esa construcción es de

donde puede sacar su principal poderío político.

Son muchas las cosas que pueden hacerse antes y después de la Constituyente nacional en esta dirección. En principio, hacer respetar la letra del pacto que da autonomía a la ciudad (también le define una jurisdicción propia) y avanzar en el debate sobre los otros temas: darle estatuto constitucional a organismos de coordinación metropolitana, definir la provisión de los servicios públicos regionales, establecer derechos difusos, postular relaciones novedosas entre el necesario fortalecimiento del poder público y la descentralización de muchas de sus funciones. Pero, sobre todo, dar la batalla para que las nuevas características de la ciudad, su nombre, su definición institucional y su Constitución, sean resueltas en una Asamblea Constituyente local y no por el Congreso de la Nación.

La importancia política de que se convoque a esta Asamblea es clave. Primero, porque de no ser así, el nacimiento de la soberanía de la ciudad vendría definido por la institución que hasta ahora le ha impedido ejercerla; una institución en la que están representados más que parcialmente los intereses de los ciudadanos de Buenos Aires, y por diputados que, por añadidura, no fueron elegidos para esta tarea. Pero, más importante aun para la izquierda, la Asamblea Constituyente podría ser una ocasión única de movilización política de los ciudadanos de Buenos Aires, la posibilidad de fundar realmente la nueva ciudad y la nueva ciudadanía con un acontecimiento político en el que los habitantes de Buenos Aires discutan activamente el proyecto de futuro que esta ciudad nunca tuvo. No es difícil imaginar, en una ciudad como ésta, la Asamblea Constituyente local como un momento de intensa participación y debate público, como una instancia de construcción política novedosa y audaz.

Es evidente que conseguirlo es una responsabilidad de los sectores progresistas, de los que creemos que esta ciudad debe y puede transformarse radicalmente, que necesita futuro. Es la izquierda democrática la que podría encabezar la construcción de instancias de debate público para formular la al-

ternativa ideológica para la nueva ciudad; el proyecto en el que una política avanzada comprometa a la sociedad en el cambio que en todo el siglo pareció imposible: la unificación de ciudad y política. Que es, en verdad —contra la fragmentación actual social y de gestión—, una triple unificación: del gobierno con los representantes de la ciudadanía, de la ciudad con su región, y de toda la infraestructura en una gestión coordinada. Esto es lo que una nueva política debería probar; que la democracia es capaz de afectar las bases de construcción de una sociedad: porque un gobierno local democrático podría tener una capacidad desconocida para negociar políticas regionales con los municipios del conurbano y con el gobierno provincial, así como un poder social cualitativamente diferente para imponer políticas y controles a las empresas privadas. Un gobierno progresista de la ciudad de Buenos Aires, además, extendería seguramente su agenda política al resto de la región.

El momento actual es el más expuesto para una reforma política, por la gravísima crisis urbana que atraviesa la ciudad y por el estado de tierra arrasada que presenta el municipio, entre las mafias y las empresas privadas que le dictan sus políticas; pero por eso mismo es el momento de tomar decisiones capaces de afectar el futuro. Este es, al menos, uno de los desafíos principales que a la izquierda de Buenos Aires le presenta la constituyente: impulsar la reforma política de la ciudad como la condición para la discusión y elaboración plural de un verdadero proyecto de metrópoli para el próximo siglo, capaz de albergar y dar respuesta a todos sus habitantes.

3. Sigo aquí las precisas hipótesis de Marcela Ternavasio; ella identifica con la primera posición a Sarmiento y con la segunda a Alberdi, y señala que ésta era la que subyacía a la mayor parte de las intervenciones. Ver, por ejemplo, «Debates y alternativas acerca de un modelo de institución local en la Argentina decimonónica», *Anuario* N° 14, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, Rosario, 1991.

4. Sobre este tema puede verse el agudo análisis de Eduardo H. Passalacqua en una por lo demás compleja y vasta exposición: «Notas sobre participación política y partidos políticos en el municipio», en H. Hertz y P. Pérez (comp.), *Gobierno de la ciudad y crisis en la Argentina*, GEL, Buenos Aires, 1988.

¿Hay formas socialistas de resolver la crisis urbana?

José Aricó



Esta es una ponencia que José Aricó leyó, en noviembre de 1990, durante el Coloquio Alternativas Socialistas para Buenos Aires, organizado por el Club de Cultura Socialista. En momentos en que se discute la reforma institucional de Buenos Aires, la perspectiva de Aricó conserva actualidad para la reflexión de la izquierda.

1. Creo que cuando nos planteamos la pregunta de si hay formas socialistas de resolver la crisis urbana nos enfrentamos a una dificultad de la que los organizadores del coloquio somos plenamente conscientes. La dificultad estriba en que no podemos hablar de la existencia de una prolongada, sistemática y constante presencia de fuerzas socialistas en la gestión de una o varias ciudades del país como para que esta discu-

sión escape de la seducción de una reconstrucción puramente historiográfica: la de la experiencia histórica protagonizada por el partido socialista, o por bloques sociales y políticos bajo dirección socialista, en ciudades como la propia Capital Federal o Mar del Plata, ciudad esta última que, por largos años, tuvo a cargo de su gestión administraciones socialistas.

Con esta afirmación inicial no ten-

7
go intención alguna de desconocer la significación de esta circunstancia, puesto que constituye el suelo sobre el que se ha cimentado una perdurable tradición, que tiene por sí misma una importancia político-cultural. Nadie debería desconocer que la labor de los socialistas, y más en general de otras fuerzas de izquierda, con su eficiencia y su honradez proverbial, contribuyó a elevar y adcentrar la calidad del gobierno urbano y de la vida de nuestras ciudades. Y fue una suerte para éstas, en particular para Mar del Plata, que pudieran contar en su historia con intendentes y concejales socialistas. En este sentido, los socialistas se han ganado un merecido prestigio. Y tan perdurable ha sido este prestigio que sus ecos aún permanecen en la memoria colectiva de los habitantes.

¿Quién puede dudar de que las razones del significativo caudal electoral recogido por fuerzas socialistas en algunas ciudades, o la conquista de las intendencias de algunas ciudades medianas y pequeñas, o el resonante triunfo en las elecciones municipales de Rosario, la segunda o la tercera ciudad del país, quién puede dudar, repito, de que las razones de estos triunfos deben ser atribuidas a la persistencia de esa tradición? Este país ha cambiado, y no para bien, por supuesto. Soporta una crisis general y profunda que atraviesa toda la sociedad, descompone tejidos sociales y culturales, degrada la política y estimula una atmósfera generalizada de renuncia a una proyectualidad fuerte y visible. Y sin embargo, sin una

dicciones de la sociedad compleja. La ciudad es el lugar físico del desarrollo, pero también de la degradación ambiental y humana. Asumir los dramáticos problemas de la complejidad urbana significa, como señala la convocatoria a este coloquio, encarar desde un lugar privilegiado los dramáticos problemas del país: la crisis del estado, las formas de la representación política y de la participación social, las relaciones entre estado y mercado.

Al encarar el tema de la cuestión de la ciudad, estamos obligados a plantearnos también el problema más general de la escala de valores que debería servir de guía a un modelo social de

desarrollo de la nación. Y para esta difícil tarea de reconocimiento de las modalidades de cambio de una sociedad, y por lo tanto de una ciudad, al amparo de un bloque de poder que tiene por política dejar en libertad de acción a las mismas fuerzas que han contribuido a la degradación de la vida urbana, de poco nos sirven las viejas ideas. Y digo las viejas ideas, para distinguirlas de los viejos valores. Porque sin éstos, sin los viejos valores de un uso más igualitario de la ciudad, de democracia y de control ciudadano de las decisiones, de integración y de participación, no existiría posibilidad alguna de plantearse alternativas democráticas y so-

cialistas para el gobierno de la ciudad y de la sociedad en general.

3. Frente a las mutaciones de todo tipo que soporta la ciudad, lo que aparece cada vez con mayor nitidez es la incapacidad del gobierno local para dar respuestas a sus problemas más urgentes y para diseñar políticas que orienten en un sentido progresista mutaciones libradas a poderes decisionales que están fuera de las instituciones. Se plantea, por consiguiente, no sólo el diseño de una nueva ciudad, es decir de una proyectualidad fuerte y visible que disipe la resignación frente a un mal gobierno, sino también un nuevo modo de gobernar la ciudad.

Un nuevo modo de gobernar no significa solamente la honestidad en los comportamientos, la utilización correcta y transparente de los recursos y el respeto de los procedimientos instituidos o a instituir. Si se lograra únicamente esto ya sería bastante en una ciudad manejada con el discrecionalismo y el favoritismo con que lo hace el actual intendente. Pero cuando digo un nuevo modo de gobernar quiero hacer referencia a la capacidad de movilizar energías y recursos políticos, económicos, administrativos y culturales al servicio de una efectiva acción de renovación y de reforma de la ciudad. Un nuevo modo de gobernar (y estaría dispuesto a sostener que es esto lo que particulariza una acción o una «forma socialista» de encarar la crisis urbana) tiene en cuenta fundamentalmente todas aquellas fuerzas, movimientos, asociaciones, grupos, que en la ciudad constituyen un tejido democrático civil conectivo de tipo nuevo. Porque la crisis no sólo destruye sino también hace emerger nuevas formas de sociabilidad, de solidaridad y de autodefensa del ciudadano frente a problemas que el bajo perfil de la política municipal —para no hablar de la otra— deja en el aire.

Un nuevo modo de gobernar significa, en fin, permitir que los electores decidan sobre programas y personas; significa quitar poder a los partidos para dárselo a los ciudadanos, renovar las instituciones de representación y de delegación, fundar la legitimación de las políticas en el consenso vinculante de los electores.



La convención verde

Contra la naturalización ecologista de la vida urbana

Graciela Silvestri

10



1.

Entre los temas urbanos que en los últimos tiempos han ocupado mayor espacio en los periódicos, el de la reserva ecológica se presenta como un caso particular. Es que en las discusiones sobre el destino de otras áreas de Buenos Aires con potencial público podían identificarse, básicamente, dos posiciones: las que respondían en forma directa a las presiones especulativas y pretendían orientar la acción hacia la puesta en valor de las zonas privilegiadas, con fines rentísticos; y las que defendían su reconversión o su preservación como espacios verdes, abiertos

y recreativos para todos los habitantes porteños. En la primera, impulsada por el gobierno nacional y municipal, resultaba evidente el peso de los intereses privados en el sentido más comúnmente utilizado de la palabra. En la segunda, los intereses de la ciudad.

El caso de la reserva de la Costanera Sur, en cambio, enfrentó tres posiciones disímiles: junto a las dos posturas clásicas, aparecía una tercera, levantada por grupos científicos y organizaciones no gubernamentales, que, más allá de los matices, se oponía igualmente al uso especulativo de los terrenos y al uso público en el sentido más amplio. Lejos de tratarse de una posición marginal, su

poder quedó de manifiesto cuando la Corporación Puerto Madero, cuya acción constituyó un paradigma de la política del gobierno municipal a favor de los intereses especulativos, mantuvo intocada la reserva en el esquema básico para la transformación de los terrenos del puerto. Y cuando, sobre estas bases rígidas, la Sociedad Central de Arquitectos llamó a concurso público, ningún representante de la matrícula se atrevió a desafiar este punto, a pesar de que la mayoría impulsaba la conversión de la zona en parque público. Entre los límites de la especulación y los de la vida salvaje, las propuestas quedaron reducidas a meros comentarios formales. Por último, en el debate sobre el destino de este área central de la ciudad, las ONG evitaron cuidadosamente opinar sobre los criterios de urbanización, contentándose con que se mantuviera el criterio de reserva natural para la zona que ellos manejaban.

Esto informa sobre la fuerza política de un sentido común: el ecologismo. Fue este sentido común, y no poderes de otro tipo, los que impidieron un debate a fondo sobre el tema. Los medios de difusión evitaron cuidadosamente la crítica a las posiciones ecologistas —aún aquellos medios que habitualmente se enfrentan con los poderes económicos y políticos constituidos. Fue este fondo convencional el que impidió advertir la radical contradicción que existía entre quienes defendían el uso público del lugar y quienes pretendían mantener su status de reserva. La discusión, cuando existió, se

mantuvo en ámbitos técnicos o políticos mucho más restringidos.

Es que el sentido común ecológico se encuentra hoy tan generalizado que aún quienes notan los problemas que de él se derivan no están dispuestos a oponerse frontalmente. Me refiero a sentido común ecológico en forma deliberada, para separarlo de las acciones técnicas específicas sobre la ciudad o el territorio que, beneficiándose de los avances de las ciencias, intentan mejorar la calidad de vida: en donde la atención a los procesos ecológicos es un punto más que no subsume en sí otras consideraciones. En la ideología que desde ahora calificaré como ecologista, en cambio, el paradigma para toda acción humana es la acción de la naturaleza tratada en términos de equilibrio. Sus pocos principios aparecen tan evidentes de por sí, tan naturales, como la propia naturaleza que se pretende preservar. En tanto lo natural es asociado con lo bueno y lo bello, no aparece sometido a crítica, como otros principios que sí se debaten en la sociedad moderna. De esta manera, a pesar de la activa presencia pública de las organizaciones ecologistas, promueven una situación diametralmente opuesta a la que conformaría una conciencia pública ciudadana: evitan la reflexión sobre los fundamentos del orden social que conduce a este estado de la ciudad, y así las bases de la propia acción ecologista se mantienen en las sombras.

Estas características (naturalismo radical y ausencia de dimensión crítica sobre sus bases epistemológicas) permiten calificar al ecologismo, en tanto ideología, como eminentemente privatista. Quisiera explicar más en detalle en qué sentido califico esta ideología como privatista, ya que la idea de lo privado está hoy habitualmente sólo asociada a la especulación fundiaria o a los negocios particulares de los funcionarios públicos.

Tomemos el problema de la representatividad de estas organizaciones. Profundamente reacias a cualquier idea de representatividad formal, pretenden mantenerse —no coyunturalmente, sino en forma sustantiva— ajenas a la intervención estatal, como no sea que esta contribuya sin discusiones a sus propios principios de acción. Es posi-

ble preguntarse si un supuesto consenso generalizado autoriza otorgar prioridad a las ONG para hacerse cargo de 400 hectáreas públicas de la ciudad. No es en absoluto evidente que todos los habitantes portefios quieran mantener impoluta la vida silvestre de la reserva, y mucho menos evidente resulta, desde el punto de vista científico, que las funciones que una reserva verde urbana pudiera cumplir, tales como ayudar al drenaje de la ciudad, a la regulación térmica o a los problemas de contaminación, no pudieran ser cubiertas por un parque diseñado con criterios modernos. Es reconocido además, aún por los ecologistas que la defienden, que la envergadura y la historia de la reserva ecológica no justifican su conservación en tanto «reserva natural» desde el punto de vista de los criterios internacionales.

La decisión, entonces, de mantener este espacio como reserva ecológica aparece, por lo menos, problemática: mi opinión es que en la situación actual de Buenos Aires, ella atenta contra otros valores, sociales y políticos, que requieren mayor atención que la preservación de la vida silvestre en un área urbana.

Conservar este espacio «virgen» implica una serie de decisiones drásticas. No se deberían mejorar los caminos, aunque sus pésimas condiciones hayan causado graves daños a la propia reserva, ni construir instalaciones que favorezcan los paseos familiares de fin de semana, con sus secuelas de picnics y chicos pisoteando el pasto.¹ No debe impulsarse la afluencia de público al lugar, ya que, salvo los mosquitos que constituyen la población más numerosa de la reserva, el resto de las especies tendería a emigrar, y probablemente la vegetación natural dejaría de ser natural para necesitar la continua reparación de la mano del hombre. Por último, si algún público debe existir, se debe proponer sobre él un control estricto. Este público debe gozar de lo que se ofrece como el supremo bien del contacto con procesos en los que no participa la actividad humana. Otro tipo de actividades que atañen a la recreación, a la educación o a la salud del habitante urbano —pasear a un bebé en un lugar oxigenado, jugar al fútbol o disfrutar de un picnic— son cuidadosamente res-

tringidas, expulsadas o prohibidas, presuponiendo que cualquier ciudadano goza de la posibilidad de un jardincito en el fondo de su casa o de un club deportivo. El modelo del paseante de la reserva está tomado de una clase media porteña con recursos, que hoy consume yogur, cuida su cuerpo y siembra su casa de pirámides y helechos, pero que también posee las posibilidades de practicar deportes, tomarse vacaciones en lugares donde instalaciones adecuadas proporcionan la comodidad indispensable o hacer un asado en la terraza.

Puede notarse la arbitrariedad de este planteo. En una ciudad en que los menos afortunados pierden día a día lugares posibles de recreo, un área privilegiada de tierra ubicada en el sur, y por lo tanto ligada espacialmente a zonas segregadas, aparece restringida drásticamente en su uso social. El uso libre de la reserva permitiría un aumento considerable del verde público por habitante, aumento nada desdeñable cuando se estima que los metros cuadrados per capita de verde porteño están muy por debajo de los estándares internacionales.²

Y lo más paradójico es que el área en discusión, como todos saben, no es «natural». Por supuesto que su formación fue favorecida por una tendencia natural de este lado de la costa rioplatense: el aterramiento continuo, que ya hacía suponer a Burmeister que hacia el

1. En la reserva no hay transporte para aquellos que no pueden —o no quieren— caminar o ir en bicicleta por el largo y único circuito desolado que lleva a la playa —aunque bien podrían utilizarse transportes con tecnologías no contaminantes; ni lugares como cafés o bares; ni siquiera baños públicos. Aceptaron desmalezar los caminos cuando se advirtió que en los sucesivos incendios —que más allá de que fueran intencionales o no, fueron favorecidos por las características del lugar— los bomberos carecían de accesos fáciles. No es un problema de falta de recursos, sino de principios. Desde ya que, en estas condiciones, la reserva no puede ser visitada por un jubilado, ni por un discapacitado, ni por un bebé.

2. Actualmente, se calcula 1,87 m² por habitante en Buenos Aires; si se agregaran algunos espacios vacíos, propiedad del estado o del municipio, que no tienen actualmente destino recreativo, como los que rodean a la Avenida General Paz, el promedio ascendería a 3,78; si a esto se le sumara el uso libre de la reserva: 5,15. Estas cifras estarían todavía muy por debajo de los estándares internacionales (entre 8 y 15 m² por habitante). Las estadísticas no indican, además, los problemas derivados de la segregación social.

2000 tendríamos a la vista una larga plataforma que nos uniría con el Uruguay. Pero es precisamente esta característica de las costas porteñas la que los propios porteños han repudiado, aún sin entender a fondo sus causas. El mito de retomar la relación con el río, en una ciudad construida «a espaldas del río», posee una larga historia, y sólo a partir de que los recursos técnicos y la voluntad pública lo hicieron posible —no la naturaleza liberada a su propia obra—, el habitante de Buenos Aires pudo disfrutar de la costanera. De hecho, la reserva ecológica alejó, en consonancia con la privatización masiva de la costa, la posibilidad de esta relación.

12 Pero todavía más grave me parece que esta reserva sea, en realidad, el producto de una destrucción social y urbana. Surgida originalmente de los proyectos de relleno del río de principios de los años sesenta, pensada para otros usos, fue el abandono sucesivo el que permitió que la naturaleza actuara libremente. Su carácter actual fue completado por rellenos recientes, producto de un anacrónico y social y técnicamente deplorable desventramiento de la ciudad: el de las autopistas de Cacciatore. Recién en 1986 se legisló su status de reserva.

La conversión en reserva natural de estos terrenos borra todas las huellas de esa memoria. No se trata (como ha sucedido, por ejemplo, en las costas del Golfo, después de la guerra) de restaurar una vida natural con especies en vías de extinción que fueron duramente atacadas por los derramamientos de petróleo. Y en mucho menor medida estamos en presencia de un tipo de acción sobre territorios realmente vírgenes, no sólo preservados por su belleza o por su funcionalidad ecológica, sino también como testimonio material de un pasado que excede la historia del hombre, de cambios de duración más lenta que permiten una reflexión más amplia, más rica, menos autocentrada, sobre el destino humano. En este caso, en cambio, se trata de preservar terrenos convertidos en pajonales y lagunas estancas, con una playa formada por restos de cascotes, ladrillos, hierros, apenas limados por la acción de las aguas. Se trata de ocultar bajo las huellas de la naturaleza una historia que no debería

olvidarse. De igual manera, podría aprovecharse cada inundación en la ciudad para devolver a la naturaleza lo que era de ella.

Esta reserva está, además, en la ciudad: el espacio de la acción humana por excelencia, testimonio de su historia, símbolo de la liberación del hombre de la dura hipoteca de la necesidad. El verde urbano apareció siempre como un verde creado por el hombre, con fines específicos a su vida pública, a su constitución social. La propuesta ecologista de fondo, en cambio, se opone a todo aquello en lo que la mano del hombre ha intervenido. Por esta razón, los ecologistas concentran sus esfuerzos para mantener «virgen» estos terrenos, mientras no hacen nada comparable para mejorar la zona del Tigre, un lugar cercano a la ciudad y tan hermoso, que presenta una escala adecuada al tamaño metropolitano: es que, según su sesgada visión, el delta ya estaría perdido para la «educación ambiental» por ser una zona absolutamente antropizada; la experiencia de una vida silvestre no sería, así, posible. La reserva tendría entonces un objetivo didáctico para aquellos que desconocen las bondades de la naturaleza intocada. Pero, desde otro punto de vista, lo que esta política conservadora sobre la reserva enseña es a cubrir con un manto amable los errores e injusticias de nuestra historia, para volver al seno sagrado de la madre tierra.

Todo esto nos lleva a un significado más profundo de la palabra privado. Las formas de encarar problemas urbanos por las corrientes ecologistas, en la medida en que apelan a una comunión entre la sociedad humana y la naturaleza, remiten a la esfera de lo privado y no a la esfera de lo público. Su propia visión del mundo implica una extensión del criterio tardocristiano de hermandad del hombre con todos los fenómenos de la naturaleza creada por Dios; de radical repudio de la vida artificial de la política y la cultura; de búsqueda de una comunidad orgánica, en la tradición antimoderna —y tan moderna al mismo tiempo— que deplora la pérdida de una edad de oro. Una radical familiarización del mundo en donde lo privado —entendido, en los términos de Hannah Arendt, como el mundo de la necesi-

dad—³ es colocado sin mediaciones como paradigma de cualquier acción.

Pero aquí, se dirá, se trata de una discusión de valores: en efecto, creo que la ideología ecologista tal como está planteada hoy en la Argentina no puede, por sus propias leyes de constitución, enfrentar este debate. Ideología moralista sin preguntas sobre las relaciones sociales, subyace a las interpretaciones aparentemente más objetivas de los científicos y se trama fácilmente con los elisís *new age*. Ausencia o estilización extrema de las preguntas y respuestas sobre los complejos problemas del habitat del hombre son características de esta nueva religión.

Quisiera en este artículo ir más a fondo en la argumentación de algunos puntos que creo centrales en la definición del ecologismo local, especialmente alrededor de la conformación histórica (moderna) de la idea de la naturaleza buena y bella, con todas sus ambigüedades implícitas, y los problemas a que conduce la clausura de la reflexión intelectual a la que el progresismo ecologista resulta tan ajeno.

2.

La ideología ecologista se presenta como absolutamente novedosa. Puede tener padres y antecedentes, pero la ruptura con las formas anteriores es indicada con fuerza. En nuestro país puede advertirse una inflexión: la que, en las huellas del progresismo setentista, subraya la separación radical que ella implicaría de las formas capitalistas de explotación de la naturaleza o, por decirlo de otra manera más adecuada a la sensibilidad posmoderna, de la pretensión humana de sojuzgar todo aquello que no se someta a sus propias leyes. El repudio a la transformación técnica o estética de la reserva ecológica posee esta raíz.

Sin embargo, el hombre sólo pudo comprender la naturaleza en los términos actuales de lugar de armonía, belleza y bondad cuando el dominio técnico sobre ella le permitió disfrutarla. Este hecho ha sido frecuentemente señala-

3. Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993 (Chicago, 1958).

do: cuando la naturaleza se aparece a los hombres como todopoderosa no hay lugar para la belleza natural.⁴ Tampoco es posible, sin medios sofisticados, promover una sensibilidad que evite el saqueo indiscriminado del medio ambiente: Inglaterra casi exterminó sus bosques antes de la invención de la máquina a vapor. No se trata de un problema de Occidente; el proverbial acercamiento chino o japonés a la naturaleza, plasmado a través de las sutiles construcciones de jardinería que comenzaron a difundirse muy temprano en la Europa moderna, son producto de civilizaciones complejas y muy avanzadas técnicamente. Cuando un pueblo mucho menos cultivado que el chino, y sin duda más cercano a la naturaleza, como el mogol, conquista Pekin, simplemente incendia ciudades y campos y reduce todas las pasturas al fortalecimiento de su caballería.

Pero no interesa en este punto hacer una reflexión antropológica, sino señalar el carácter histórico, moderno, de la construcción de la idea de naturaleza que se ha convertido hoy en un lugar común. Ella está íntimamente vinculada a la tantas veces denunciada «abstracción» ejercida por los avances científicos sobre el mundo, al progresivo afinarse de las técnicas, a la conformación del sujeto moderno y su intento de dominio sobre la naturaleza entera: al desarrollo, en fin, del capitalismo occidental.

La conformación de la idea de paisaje en el ciclo moderno permite seguir los pasos de las transformaciones de la sensibilidad respecto de los fenómenos naturales y su relación con las formaciones sociales. Durante siglos la ciudad o el castillo habían estado drásticamente opuestos a la naturaleza exterior; el jardín aparecía tan cerrado como la ciudad, y, de la misma manera que el jardín del Edén, con su verde cercado, se alzaba sobre una escarpada soledad; así el mar, el desierto o el bosque se oponía drásticamente, cargados de significados ominosos, a los retráidos habitats humanos. El proceso por el cual los valores que informaban al jardín se extienden a la naturaleza entera comienza ya en la baja Edad Media y culmina entre 1700 y 1830, cuando la idea de paisaje adquiere sus rasgos maduros; en



este proceso confluyen no sólo una nueva mirada estética o una observación mucho más detenida de la naturaleza, sino también motivos más silenciosos.

Originalmente, las perspectivas quebradas, el enmascaramiento de los caminos o lugares productivos por bosquecillos, la perspectiva abierta hacia las montañas lejanas, no fueron cuestión de gusto, sino de necesidades estratégicas, tanto como el detalle topográfico

o la perfección planimétrica. En países de formación tardía como el nuestro, puede reconocerse con facilidad la estrecha vinculación entre el conocimiento de un mundo ajeno y las expediciones militares en la función pomposa de la soberanía nacional.

4. Cfr. Adorno, T.W., «La belleza natural» en *Teoría Estética*, (1970, 1983), Orbis, Madrid, 1984, pag 87 y sig.

La exactitud de la visión tampoco fue sólo un problema estético, es también una función del dominio burgués del espacio. Los avances del paisajismo holandés que conforma una de las fuentes del paisaje clásico, son deudores tanto de la idea baconiana de experiencia y los avances de la óptica o la astronomía, como de los requerimientos de la expansión comercial, del desarrollo de la industria, de la afirmación nacional o del incipiente mercado artístico.

Tampoco el placer otorgado por la naturaleza parece haber acompañado siempre al hombre, no por lo menos en su forma actual. De hecho, las formas de contemplación de la naturaleza como paisaje no provienen de una sensibilidad directa: fueron moldeadas a través de la reinterpretación de los clásicos efectuada por el Humanismo. Una marca retórica que atraviesa los siglos, que reconoce un momento canónico en el Quattrocento, cuando remite a Virgilio y a Plinio, a Aristóteles a través de Longino, a las descripciones de Vitruvio. La interpretación de la letra clásica enseñó a ver. Pero no casualmente lo primero que se vio fue un paisaje fuertemente culturalizado: la campiña italiana, transformada técnicamente con canales y sembrados, cargada de significados históricos con antiguos caminos flanqueados por ruinas que, como la misma Antigüedad, fueron también asimiladas a un Paraíso perdido.

Apreciar la naturaleza significaba mirarla a través de los lentes de la cultura en sentido estricto: ella otorgó valores a la materia ciega. El hombre se espejó en ella, como en el mito de Narciso interpretado por Melville; a través de su propia imagen accedió a «la imagen del inaferrable fantasma de la vida».⁵

Para fines del siglo XIX, la idea de la naturaleza buena y bella y los aspectos que a ella podían asociarse ya estaban tipificados. William Morris pudo viajar a Islandia asociando de esta forma vida primitiva, alegorías no occidentales, y paisaje extraño y virgen, a sus afanes socialistas. Los tópicos clásicos sólo persistían en forma subterránea; las metáforas renovadas durante el romanticismo habían apuntado a desembarazarse de lo convencional para recobrar

una experiencia directa, prelingüística, una intimidad infantil con el lenguaje verde. La experiencia metropolitana y el desarrollo productivo sólo reforzaron la oposición clásica entre la naturaleza y una ciudad a la que se intentaba devolver una armonía con el mundo circundante o, en el extremo, disolverla. La naturalización del mundo llevada a cabo durante el siglo XIX es por todos conocida: responde también a una estrategia burguesa de presentar su lucha por el poder como un ascenso inevitable y natural.

Existe una diferencia, sin embargo, entre la culminación de la idea de paisaje en los años que van desde mediados del XVIII hasta 1830, y los paradigmas naturalistas extendidos desde las ciencias positivas en la segunda mitad del siglo XIX. En el primer movimiento la mirada estética es central: son pintores, poetas y críticos los que difunden esta otra forma de acercarse al mundo. Es por esto, seguramente, que más que inocente comunión, poetas como Coleridge o Wordsworth o pintores como Turner transmiten aquello que Adorno calificó como una profunda herida: la experiencia de la naturaleza hace más ostensible, en todo caso, el exilio del hombre en su propia casa, la tragedia de la separación. El drama radica precisamente en que sólo a través de la separación fue posible percibir en la naturaleza belleza y bondad.⁶

En la segunda mitad del siglo, en cambio, las ciencias del hombre refuerzan la analogía con el proceso orgánico, ocultando prolijamente el fondo estético de su mirada; dejaron así en sombras las bases indudablemente culturalizadas de la percepción de la naturaleza; ignoraron los lazos de esta mirada con las transformaciones técnicas, sociales o políticas; cancelaron el conflicto inevitable entre la civilización humana y el mundo. La operación ecologista actual, lejos de contestar al tan vilipendiado positivismo, culmina este proceso: presenta como natural aquello que es producto del más sofisticado artificio humano. Podría señalarse cuánto de la personificación dieciochesca de la naturaleza hay en la adjudicación a los delfines de sentimientos humanos; cuánto de la retórica clásica en el típico viaje juvenil hacia las fuentes primitivas

latinoamericanas; cuánto del kitsch *biedermeier* en la supuesta paz atribuida a la comunidad agrícola que se restringe a las técnicas manuales.

De este fardo, la ideología ecológica actual no puede liberarse: opta sólo por vetar o restringir severamente las modificaciones técnicas o estéticas del entorno. Paradójicamente, sin embargo, mientras la técnica puede ser aceptada mientras se adapte a las reglas de su mirada, la modificación estética promueve entre los ecologistas un repudio radical, aunque la técnica pura fue tanto más cruel, y aunque la estética y el arte hayan posibilitado el disfrute de lo natural. Es que el arte, en esta línea, entra en relación directa con la artificialidad urbana, el verdadero enemigo de la causa ecologista. El arte moderno es un arte urbano, artificial y convencional como todo hecho de la cultura. El arte del renacimiento era, para los propios protagonistas, el arte de la ciudad: los valores públicos permanecían absolutamente asociados a su manera. El naturalismo holandés, que abre una mirada fresca y enamorada sobre todos los fenómenos del mundo, era el arte de una burguesía en plena expansión. El *jardin anglais* simboliza en el continente la lucha contra la opresión absolutista desde un espacio formado en la ciudad. Hoy, el viejo tópico ciudad/naturaleza que constituía uno de los elementos de tensión que el arte aprovechó para producir su belleza y que informa el nacimiento de la disciplina urbanística, intenta borrarse eliminando el término ciudad —lo artificial por excelencia— o reconduciéndolo sin contradicciones a las leyes que regirían el mundo no humano.

3.

Dejé deliberadamente de lado dos aspectos de la construcción de la natura-

5. La cita, y su interpretación, están tomadas de Leo Marx, *La máquina en el jardín. Tecnología y vida campesina*, Editores Asociados, México, (1964, 1974).

6. La hipótesis de la necesaria separación para advertir los valores del paisaje natural se encuentra ejemplarmente expuesta por Simmel, «Filosofía del paisaje», en *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1986, pag 175.

leza como paisaje que en la discusión sobre la reserva ecológica se encuentran en primer plano: los valores públicos atribuidos a la experiencia del verde y el criterio de preservación.

El primero nos pone frente a la tendencia creciente, desde la Ilustración, hacia la formación de lugares públicos de recreación y descanso para los sectores más desfavorecidos de la sociedad, especialmente para quienes habían sido literalmente expulsados hacia las grandes ciudades. Sin duda puede ligarse el movimiento reformista a un afán educativo, y por lo tanto de control, de las masas urbanas, y era tan habitual en el siglo XIX como hoy que las empresas procuraran un habitat sano a sus obreros para que no deambularan de taberna en taberna, o más precisamente de comité en comité. En los casos más sonados, como el del Central Park, la especulación fundiaria jugó también un papel central para su viabilidad, en la medida en que las tierras adyacentes se valorizaron enormemente por la acción pública. Pero esta ambigüedad de la acción de los parques urbanos, tan repetida en la literatura crítica, no opaca el impulso realmente democrático y reformista de los defensores de los espacios públicos en donde esperaban no sólo brindar el consuelo del verde a los menos pudientes sino crear espacios libres en donde se mezclaran igualmente la dama y el artesano. Los reformadores socialistas así lo entendieron, y promovieron en el mismo estilo la experiencia pública de la naturaleza.

Si marco como nota dominante en la línea de parques urbanos y de educación por la naturaleza el aspecto democrático, no puede decirse lo mismo de otro aspecto de la mirada paisajística que también fue construido simultáneamente: me refiero al tema de la preservación. El origen de la preservación de grandes espacios naturales es tan sangriento como la explotación de los niños y mujeres en las fábricas de la revolución industrial: se trató de la reserva de territorios vírgenes o comunales para que los nobles ejercieran sus deportes distintivos, la caza y la pesca de especies salvajes. Con ello, el capitalismo rural se hizo aun más duro: los habitantes ya no podían complementar su pobreza cazando para evitar que su

familia se muriera de hambre. Así fueron expulsados a la ciudad mucho antes de que la fábrica se asentara en la periferia urbana, llevados a las *workhouses* o a los orfanatos, tratados como criminales. Aunque la formulación crítica del paisaje inglés nace en parte de un impulso hacia la libertad y la democracia, la transformación real de la campiña inglesa no oculta su íntima vinculación con una sociedad en donde un puñado de familias poseían la mitad de las tierras cultivadas. Es que la idea de conservación siempre estuvo expuesta a su utilización reaccionaria, en apoyo de la propiedad de la tierra y del orden establecido.

movimiento: el que asocia áreas enteras de la ciudad, no modernizadas, con comunidades orgánicas, y por otro lado la conservación de monumentos, encauzada primariamente a la salvaguarda de valores nacionales, se cruzan y conforman, en sucesivas extensiones del objeto a preservar, la idea actual de preservación.

El caso porteño del U24 (la ordenanza de preservación del área de San Telmo) es un claro ejemplo de la consecuencia de esta actitud que sobrepone a trasnochados criterios de monumento la idea de ambiente. Esta actitud se orienta a conservar algo más que la arquitectura o los objetos: conserva



Así como los movimientos hacia los parques urbanos estuvieron ligados a un urbanismo reformador, la idea de preservación se extendió del paisaje natural a la ciudad con la idea de regresar a ambientes premetropolitanos, supuestamente no conflictivos. Un doble

también tejido social, en tanto observa hombres y actividades como parte del paisaje. Completa y cierra así un movimiento que integró primero la ruina y lo exótico al paisaje natural, para incluir finalmente lo que consideró como ciudad histórica, entendida como opuesta

leza como paisaje que en la discusión sobre la reserva ecológica se encuentran en primer plano: los valores públicos atribuidos a la experiencia del verde y el criterio de preservación.

El primero nos pone frente a la tendencia creciente, desde la Ilustración, hacia la formación de lugares públicos de recreación y descanso para los sectores más desfavorecidos de la sociedad, especialmente para quienes habían sido literalmente expulsados hacia las grandes ciudades. Sin duda puede ligarse el movimiento reformista a un afán educativo, y por lo tanto de control, de las masas urbanas, y era tan habitual en el siglo XIX como hoy que las empresas procuraran un habitat sano a sus obreros para que no deambularan de taberna en taberna, o más precisamente de comité en comité. En los casos más sonados, como el del Central Park, la especulación fundiaria jugó también un papel central para su viabilidad, en la medida en que las tierras adyacentes se valorizaron enormemente por la acción pública. Pero esta ambigüedad de la acción de los parques urbanos, tan repetida en la literatura crítica, no opaca el impulso realmente democrático y reformista de los defensores de los espacios públicos en donde esperaban no sólo brindar el consuelo del verde a los menos pudientes sino crear espacios libres en donde se mezclaran igualmente la dama y el artesano. Los reformadores socialistas así lo entendieron, y promovieron en el mismo estilo la experiencia pública de la naturaleza.

Si marco como nota dominante en la línea de parques urbanos y de educación por la naturaleza el aspecto democrático, no puede decirse lo mismo de otro aspecto de la mirada paisajística que también fue construido simultáneamente: me refiero al tema de la preservación. El origen de la preservación de grandes espacios naturales es tan sangriento como la explotación de los niños y mujeres en las fábricas de la revolución industrial: se trató de la reserva de territorios vírgenes o comunales para que los nobles ejercieran sus deportes distintivos, la caza y la pesca de especies salvajes. Con ello, el capitalismo rural se hizo aun más duro: los habitantes ya no podían complementar su pobreza cazando para evitar que su

familia se muriera de hambre. Así fueron expulsados a la ciudad mucho antes de que la fábrica se asentara en la periferia urbana, llevados a las *workhouses* o a los orfanatos, tratados como criminales. Aunque la formulación crítica del paisaje inglés nace en parte de un impulso hacia la libertad y la democracia, la transformación real de la campiña inglesa no oculta su íntima vinculación con una sociedad en donde un puñado de familias poseían la mitad de las tierras cultivadas. Es que la idea de conservación siempre estuvo expuesta a su utilización reaccionaria, en apoyo de la propiedad de la tierra y del orden establecido.

movimiento: el que asocia áreas enteras de la ciudad, no modernizadas, con comunidades orgánicas, y por otro lado la conservación de monumentos, encauzada primariamente a la salvaguarda de valores nacionales, se cruzan y conforman, en sucesivas extensiones del objeto a preservar, la idea actual de preservación.

El caso porteño del U24 (la ordenanza de preservación del área de San Telmo) es un claro ejemplo de la consecuencia de esta actitud que sobreimpone a trasnochados criterios de monumento la idea de ambiente. Esta actitud se orienta a conservar algo más que la arquitectura o los objetos: conserva



Así como los movimientos hacia los parques urbanos estuvieron ligados a un urbanismo reformador, la idea de preservación se extendió del paisaje natural a la ciudad con la idea de regresar a ambientes premetropolitanos, supuestamente no conflictivos. Un doble

también tejido social, en tanto observa hombres y actividades como parte del paisaje. Completa y cierra así un movimiento que integró primero la ruina y lo exótico al paisaje natural, para incluir finalmente lo que consideró como ciudad histórica, entendida como opuesta

a la urbe moderna. Criticando las viejas tendencias de conservación de la arquitectura y el monumento, acusándolas de museificar un tejido vivo, decide conservar la vida, o recuperarla si considera que ella está degradada.

La ciudad antigua es así asimilada al concepto de organismo, evitando enfrentar el áspero y contradictorio movimiento entre lo viejo y lo nuevo. El resultado: puesta en valor de la zona, expulsión de sectores más pobres, imposibilidad de enfrentar la presión inmobiliaria que también recupera, a su manera (allí están como testimonio los loft de Giesso, o las casitas del viejo Palermo), un ambiente.

16 Estos ejemplos indican el cuidado con el que debe utilizarse en la ciudad y en el campo el criterio de preservación. Si no se encara de frente la obvia premisa de que bajo la idea de preservación subyace la necesidad de la discusión permanente sobre qué valores preservar y de qué manera, si se continúa asociando el tejido histórico a un organismo armónico erosionado por la intervención moderna y la sociedad de masas, la vida campestre a un idilio pastoral, o la comunidad indígena a la sal de la tierra, no se hace otra cosa que santificar el orden establecido: mantenimiento de la miseria, de la ignorancia y de la injusticia, para placer de los pocos que pueden observarla como un viaje turístico-antropológico.

4.

La idea de parque público implicaba una forma urbana y moderna de acercar el verde a la ciudad. El ecologismo es profundamente contrario a esta idea porque parte de una idea inversa: todo el artefacto urbano —ya no sólo el tejido histórico— debe ser asimilado a la naturaleza para borrar cualquier contradicción. Para ello, los mecanismos de la ciudad (ya sean estos económicos, sociales o culturales) son estudiados en analogía con los de las comunidades vegetales o animales.

La idea de ciudad como organismo dista de ser una idea nueva, ya que el urbanismo moderno se conformó en gran medida a partir de ella. Pero los ecologistas locales, que no temen al

sentido común más lato, la agitan como novedad. En su versión, el viejo urbanismo funcionalista, adversario siempre imaginado por las posiciones más reaccionarias, se opondría a la «nueva» ecología urbana, que, lejos de dividir, armoniza todo bajo el denominador común de los comportamientos animales, no muy lejos de las disquisiciones de Pavlov. Esta «nueva ciencia», que estudia a la ciudad en analogía con un ecosistema, aparece como «una visión que va mucho más allá del urbanismo, la economía o lo estrictamente social (...) una ética ecológica que trasciende el uso de productos reciclables».⁷ Transfigurada de esta manera, la ciencia ecológica se extiende a objetos que no puede comprender. Así, la ciudad puede ser asimilada a un parásito que tiraniza su entorno, o sus problemas —la violencia, por ejemplo— deducidos del comportamiento de las ratas hacinadas en un territorio mínimo. De un plumazo, se borran conflictos culturales, éticos, políticos y económicos; y no quisiera recordar qué peligrosas son las afirmaciones sobre el «espacio vital» cuando de este tipo de conflictos se trata. Estos viejos lugares comunes no merecerían comentarios si no fuera porque aparecen habitualmente insertados en la trama de un genérico discurso progresista que ya hace tiempo ha resignado la reflexión crítica, reservándose sólo la indignación moral.

Pero la sensibilidad ecologista no es exclusiva de los sectores que alguna vez transitaban por la izquierda, aunque es claro el cambio ingenuo de fe. Ya es parte de la mentalidad de las mayorías urbanas: ha penetrado en la enseñanza de los colegios públicos, en los programas televisivos, en las propagandas de los más variados productos. Se articula con otros presupuestos culturales que, aunque cuentan también con una larga historia, son hoy aceptados sin discusión, porque pueden asimilarse a esta idea de organicidad cuya genérica pertinencia ante cualquier tema nunca es refutada: el cuidado del cuerpo, el mito del barrio, el arte como medio de expresión espontánea o las bondades del trabajo manual. Todos estos tópicos pueden reconducirse a la extensión de una sensibilidad privada sobre la vida, y en este sentido entran en consonancia con

aspectos justamente criticados del mundo actual, como la subsunción de los intereses públicos a los intereses económicos de los poderosos o la exhibición impúdica de la riqueza personal.

Atacado así desde flancos aparentemente opuestos (la especulación fundiaria junto a la ideología verde) el espacio público urbano se debilita a pesar de las reiteradas voces en su defensa. Sólo pensemos de qué manera un niño de clase media experimenta aquello que la ciudad podría ofrecerle: limitado en su posibilidad de viajar en tren o colectivo, en el uso de espacios recreativos fuera de su casa, en la construcción de amistades y relaciones sociales de distintas clases o culturas, es educado para amasar pan en la granja, extender los principios de su familia a la *comunidad escolar* e idealizar la espontaneidad de sus sentimientos que suele ser el camino más natural hacia el egoísmo. La experiencia de los conejitos, el lugar de la familia y la expresión personal son aspectos importantes de la cultura en tanto no se propongan como los únicos valores deseables, extendiéndolos hacia campos cuyo valor radica, precisamente, en la artificialidad, la autonomía o el trabajo. La cultura dominada por la sensibilidad ecologista cancela la comprensión de la diferencia. No es posible así sorprenderse de que los adolescentes no puedan hablar, si el repudio por la palabra es característica de una ideología que vive de clichés, para la cual la razón humana resulta siempre el villano de la historia.

Precisamente este repudio es lo que impide al ecologismo entender los valores públicos del espacio urbano —el espacio plural que posibilita el discurso y la acción humanas, en la conmovedora definición de Hannah Arendt. Si la ciudad se evalúa en analogía con un ecosistema, no hay lugar para los lenguajes humanos, que quiebran necesariamente la cíclica conformidad con la tierra: como decía un inglés, la felicidad perfecta consistiría en vivir en un corral de patos.

7. La cita está tomada de un artículo periodístico insertado, como nota central, en un suplemento dedicado a la marginalidad urbana y sus secuelas de racismo social; cf. I. Santanibroggio y R. Tabakman, «Esos raros vecinos nuevos», *Página 12*, suplemento *Futuro*, sábado 5-feb.-1994.

El deterioro de Occidente

Conversación con Cornelius Castoriadis

Olivier Mongin, Joël Roman y Ramin Jahangiroo



¿Es posible seguir sosteniendo el alcance universal de los valores occidentales? ¿Esta pretensión no quedaría afectada por sucesos como la crisis del Golfo?

La crisis del Golfo actuó como un formidable revelador de factores que conocíamos o que debíamos conocer. Pudimos ver a los árabes, y a los musulmanes en general, identificándose masivamente con ese gangster y verdugo de su propio pueblo que es Sadam Hussein. Dado que Sadam se oponía a «Occidente», estuvieron dispuestos a borrar la naturaleza de su régimen y la tragedia de su pueblo. Después de la

derrota de Sadam, las manifestaciones cesaron, pero la corriente de fondo sigue allí: el integrismo o «fundamentalismo» islámico es más fuerte que nunca y se extiende en regiones que se creyó marchaban por otras vías (Africa del Norte, Paquistán, países al sur del Sahara). Va acompañado de un odio visceral hacia Occidente, lo cual es comprensible: un ingrediente esencial de Occidente es la separación entre religión y sociedad política. Y el Islam, como por otra parte casi todas las religiones, rechaza la distinción entre lo religioso y lo político. Esta corriente se completa y autoinflama con una retórica «anticolonialista», de la cual lo menos que se

puede decir, en el caso de los países árabes, es que es vacua. Si hoy hay árabes en Africa del Norte, es porque fue colonizada por los árabes a partir del siglo VII; lo mismo ocurre con los países del Medio Oriente. Y los primeros «colonizadores» no árabes del Medio Oriente (y del Africa del Norte) no fueron los europeos, sino otros musulmanes, los turcos seljucidas primero, y luego los turcos otomanos. Irak estuvo bajo dominación turca durante cuarenta años. No se trata de minimizar los crímenes del imperialismo occidental, sino de denunciar esa mistificación que presenta a los pueblos musulmanes como si no tuvieran responsabilidad alguna por su propia historia, como si no hubieran hecho jamás otra cosa sino sufrir pasivamente lo que otros, es decir los occidentales, les impusieron.

¿Encontramos aquí los límites de ese universalismo representado por Occidente frente a un culturalismo anti-democrático?

Esta pregunta, que hoy adquiere una intensidad trágica, tiene varios niveles. En un sentido, el «universalismo» no es una creación específica de Occidente. El budismo, el cristianismo, el Islam, son «universalistas», pues su llamado se dirige, en principio, a todos los seres humanos que tienen el mismo derecho (y aun el deber) de convertirse. Esa conversión presupone un acto de fe y entraña la adhesión a un mundo de significaciones (y de normas, valores, etc.) específico y cerrado. Esa clausura

es el rasgo característico de las sociedades de fuerte heteronomía. Lo propio de la historia greco-occidental es la ruptura de la clausura, el cuestionamiento de las significaciones, de las instituciones, de las representaciones establecidas por la tribu, lo cual confiere un contenido totalmente diferente al universalismo; esta ruptura se acompaña con el proyecto de autonomía social e individual, y por tanto con las ideas de libertad e igualdad, el autogobierno de las colectividades y los derechos individuales, la democracia y la filosofía.

Ahora bien, aquí nos encontramos con una paradoja mayúscula, alegremente escamoteada por los lenguaraces de los derechos del hombre, la indeterminación de la democracia, la acción comunicacional, la autofundación de la razón, etc., esos Pangloss que continúan con su retórica ombliuista sin permitir que los perturbe el sonido y la furia de la historia efectiva. Los «valores» de Occidente se pretenden universales, y sin duda lo son en el más alto grado, puesto que presuponen y acarrearán la liberación de esa clausura socio-histórica particular en la que los seres humanos se hallan presos al comienzo. Pero es imposible desconocer que poseen un *arraigo* socio-histórico particular, que sería absurdo suponer contingente. Para decirlo rápidamente y tomando el asunto *in medias res*: la ruptura de la clausura la tenemos *detrás* de nosotros, veinticinco siglos, o cinco siglos *detrás* de nosotros. Pero los otros no la tienen. Para nosotros, es posible defender razonadamente «nuestros va-

lores»: precisamente porque hemos erigido la discusión razonada en piedra de toque de la aceptación de lo aceptable y de lo inaceptable. Si el otro entra en esa discusión, se inclina de hecho hacia el lado de nuestra tradición, donde todo puede ser examinado y discutido. Pero si se atrinchera *detrás* de una revelación divina, o simplemente *detrás* de una tradición sacralizante (como ocurre hoy, en cierto modo, con los japoneses), ¿qué quiere decir imponerle una discusión razonada? Tendemos a olvidar muy fácilmente lo que les ocurría no hace demasiado tiempo, en tierra cristiana, a los libros que pretendían tan sólo desarrollar una discusión razonada, ignorando la fe, y a sus autores.

Para que los otros —islámicos, hinduistas, los que sean— acepten el universalismo con el contenido que Occidente intentó darle a esta idea, sería necesario que salieran de su clausura religiosa, de su magma de significaciones imaginarias. Hasta aquí, lo hacen muy poco —entre ellos el pseudomarxismo y el tercermundismo se han convertido en sustitutos por excelencia de la religión— y por razones sobre las que vamos a volver, tienden un cerco erizado a su alrededor.

No podemos discutir aquí y ahora por qué ha sido y es siempre así. Por qué, por ejemplo, la filosofía hindú no puso nunca en cuestión el mundo social, o por qué los comentaristas árabes de Aristóteles escribieron interminablemente sobre su metafísica y su lógica, pero ignoraron de plano toda la problemática política griega: así como

hay que esperar al excomulgado Spinoza para encontrar una reflexión política en la tradición judía. Pero nos podemos detener en los factores que hacen que hoy las sociedades occidentales ricas sean incapaces de ejercer una influencia emancipadora sobre el resto del mundo, preguntarnos por qué no sólo no contribuyen a la erosión de significaciones religiosas que bloquean la constitución de un espacio político, sino que tienden tal vez, en definitiva, a reforzar su dominio.

¿Cuál es el «ejemplo» que esas sociedades de capitalismo liberal ofrecen al resto del mundo? En primer lugar, el de la riqueza y el del poderío tecnológico y militar. Las demás bien quisieran adoptarlo, y algunas lo logran (el Japón, los «cuatro dragones», y sin duda algunas otras lo harán pronto). Pero como estos mismos ejemplos demuestran, contradiciendo los dogmas marxistas y aun «liberales», eso por sí mismo no implica nada y no produce nada en lo que hace a la emergencia de un proceso de emancipación.

Al mismo tiempo, esas sociedades presentan al resto del mundo una contraimagen: la de sociedades en las que reina un vacío total de significaciones. El único valor que impera en ellas es el del dinero, la notoriedad que brindan los medios o el poder, en el sentido más vulgar e irrisorio de la palabra. En ellas se destruyen las comunidades, la solidaridad se reduce a disposiciones administrativas. Frente a este vacío, las significaciones religiosas conservan su fuerza e incluso la aumentan.

DIARIO DE
POESÍA

Nº 29 / Otoño de 1994

«El Paseo Ahumada, de Enrique Lihn»
Reportajes a Roberto Echavarren y
Jorge Boccanera

**SUSCRIPCIONES: (4 números, 1 año)
US\$ 40**

CHEQUES A LA ORDEN DE DANIEL SAMOILOVICH
Bartolomé Mitre 2094, 1º (1039) Buenos Aires

La Ciudad Futura

Revista de cultura socialista
Número 38 / otoño 1994

La constituyente y la encrucijada del
progresismo: Portantiero

La utopía de Buenos Aires: Cartaña

Reforma menemista: signo de degradación
de la democracia: Nino

Bmé. Mitre 2094 - 1º p. (1039) Capital - Tel.: 953-1581

Por cierto, está también eso que los periodistas y los políticos llaman «democracia», y que es de hecho una oligarquía liberal. En vano buscaríamos allí el ejemplo de lo que es un ciudadano responsable, «capaz de gobernar y de ser gobernado» como decía Aristóteles, de lo que es una colectividad política reflexiva y deliberativa. Sin duda subsisten, como resultado de largas luchas anteriores, libertades, importantes y preciosas, aunque parciales: son esencialmente defensivas y negativas. En la realidad socio-histórica efectiva del capitalismo contemporáneo, esas libertades funcionan cada vez más como simple complemento instrumental del dispositivo maximizador de los «goces» individuales. Y esos «goces» son el único contenido sustantivo del individualismo con el que nos aturden.

Y es que no puede haber individualismo puro, es decir, vacío. Los individuos pretendidamente libres de «hacer lo que quieren», no hacen nada, ni cualquier cosa. Hacen cosas precisas, definidas, particulares, desean y eligen ciertos objetos y rechazan otros, valorizan tales actividades, etc. Pero tales objetos y actividades no están y no pueden nunca estar determinados exclusiva, ni esencialmente, por los solos «individuos»: están determinados por el campo socio-histórico, por la institución específica de la sociedad en que viven y sus significaciones imaginarias. Sin duda, es posible hablar de un «individualismo» de los verdaderos budistas, aun cuando sus presupuestos metafísicos sean diametralmente opuestos a los del «individualismo» occidental (nulidad del individuo en aquél, realidad sustancial del individuo en éste); pero ¿cuál es el contenido sustantivo del primero? En principio la renuncia al mundo y a sus «goces». Del mismo modo, en el Occidente contemporáneo, el «individuo» libre, soberano, autárquico, sustancial, no es, en la mayoría de los casos, más que una marioneta haciendo espasmódicamente los gestos que le impone el campo socio-histórico: ganar dinero, consumir y «gozar» (si puede...). Considerado «libre» de dar a su vida el sentido que «quiere», no le «da», en la abrumadora mayoría de los casos, sino el sentido corriente, es decir, el sinsentido del

aumento indefinido del consumo. Su «autonomía» se convierte en heteronomía, su autenticidad consiste en el conformismo generalizado que reina alrededor de todos nosotros.

Esto quiere decir que no puede haber «autonomía» individual si no hay autonomía colectiva, ni «creación de sentido» para la vida de cada individuo que no se inscriba en el marco de una creación colectiva de significaciones. Y es la infinita chatura de esas significaciones en el Occidente contemporáneo lo que condiciona su incapacidad para ejercer una influencia sobre el mundo no occidental, para contribuir a la erosión del dominio de las significaciones religiosas allí.

Por lo tanto, ya no habría sentido global. ¿Eso quiere decir necesariamente que no hay sentidos periféricos, en tal o cual sector social, en la libertad de los individuos y en la medida en que cada uno podría, por así decirlo, construir un sentido para sí mismo?

Por otra parte, en nuestra discusión se ha producido evidentemente una suerte de deslizamiento del lenguaje. Cuando se dice que ya no hay sentido, la gente entiende automáticamente que ya no hay sentido dado de antemano. Pero el problema no reside ahí, en la medida en que la ausencia de un sentido dado de antemano no crea necesariamente un vacío. Por el contrario, puede que se trate de una chance, de una posibilidad de libertad que permitiría salir del «desencanto».

Y a la inversa, la gran pregunta sería entonces saber si esa prueba de la libertad no es en sí misma insostenible.

Queda claro que no hablo de la desaparición de un sentido previo, dado de antemano, y que no la deploro. El sentido previo, es la heteronomía. Una sociedad autónoma, una sociedad verdaderamente democrática, es una sociedad que cuestiona todo sentido previo, y por eso mismo libera la creación de nuevas significaciones. Y en una sociedad semejante, cada individuo es libre de crear para su vida el sentido que quiere (y que puede). Pero es absurdo pensar que puede hacerlo fuera de todo contexto y de todo condicionamiento socio-histórico. Dado lo que es, on-

tológicamente, el individuo, tal proposición resultaría de hecho, una tautología. El individuo *individuado* crea un sentido para su vida participando en las significaciones que crea su sociedad, participando en su *creación*, sea como «autor», sea como «receptor» (público) de esas significaciones. Siempre he insistido en que la verdadera «recepción» de una obra nueva es tan creadora como su creación.

Se lo puede ver claramente en los dos grandes períodos de nuestra historia en los cuales emerge el proyecto de autonomía y aparecen por primera vez los individuos verdaderamente *individuados*. El surgimiento de creadores verdaderamente individuales y de un público capaz de aceptar sus interpellaciones va a la par, en la Grecia antigua, del surgimiento de la *polis* y de las significaciones nuevas que ésta encarna: democracia, igualdad ante la ley, libertad, *logos*, reflexividad. Para ser más complejo, la situación es análoga en la Europa occidental moderna. Es cierto que aquí, durante un largo período, el gran arte y la filosofía, y aun la investigación científica, permanecieron íntimamente ligados a las significaciones religiosas. Pero la manera como se sitúan frente a ellas cambia. Y relativamente temprano se crean grandes formas y obras «profanas» que la sociedad suscita y se muestra capaz de aceptar. Kundera lo ha mostrado con respecto a la novela, subrayando su «función» de cuestionamiento del orden establecido y de la cotidianidad. ¿Y cómo olvidar al más grande escritor de la Europa moderna, Shakespeare, en quien no se halla un gramo de religiosidad? Pero a fines del siglo XVIII la creación europea se despoja de todo sentido «previo». Una de esas maravillosas «coincidencias» de la historia es el hecho de que la última gran obra de arte religioso, el *Requiem* de Mozart, haya sido escrita en 1791, el momento en que la Revolución Francesa comenzaba a enfrentarse a la Iglesia y al cristianismo, unos años después de que Lessing definiera el espíritu de las Luces como el triple rechazo de la Revelación, de la Providencia y del Castigo Eterno, unos años antes de que Laplace respondiera, a propósito de la ausencia de Dios en el *Sistema del mundo*, que no necesitaba

de esa hipótesis. La eliminación del sentido «previo» no impidió a Europa entrar, durante ciento cincuenta años, desde 1800 hasta 1950, en un período de creación extraordinaria en todos los campos. Para los grandes novelistas, los grandes músicos, los grandes pintores de ese período, no hay sentido previo (como tampoco lo hay para los matemáticos y científicos). Lo que hay es la lúcida embriaguez de la búsqueda y de la invención del sentido, y no es accidental, por cierto, que la significación más intensa de sus obras sea una interrogación permanente sobre la significación, por lo cual Proust, Kafka, Joyce y tantos otros alcanzan el nivel de la tragedia ateniense.

20

Si este período termina alrededor de 1950 (fecha evidentemente «arbitraria», para fijar las ideas), no es porque se entre en una fase más «democrática» que la anterior; se podría, sin paradojas, afirmar lo contrario. Es porque el mundo occidental entra en crisis, y esta crisis consiste precisamente en esto: *en que deja de cuestionarse verdaderamente.*

¿Hay alguna relación entre el vacío de sentido y la pérdida de ese gran arte del cual usted habla?

Resulta claro que ambas cosas van juntas. El gran arte es a la vez la ventana de la sociedad sobre el caos, y la forma dada a ese caos (mientras que la religión es la ventana hacia el caos y la máscara colocada sobre ese caos). El arte es una forma que no enmascara nada. A través de esa forma, el arte muestra, infinitamente, el caos, y por esa vía pone siempre en cuestión las significaciones establecidas, hasta la significación de la vida humana y de sus contenidos más indiscutibles. En el siglo XIX el amor está en el centro de la vida personal, y *Tristán* es a la vez la presentación más intensa de ese amor y la demostración de que no puede realizarse sino en la separación y en la muerte.

De ahí que, lejos de ser incompatible con una sociedad autónoma, democrática, el gran arte resulta inseparable de ella. Pues una sociedad democrática sabe, debe saber, que no hay significación asegurada, que vive

sobre el caos, que ella misma es un caos que debe darse su forma, nunca fijada de una vez para siempre. Es a partir de ese saber que crea sentido y significación. Es este saber —el saber de la mortalidad, sobre el cual volveré— el que la sociedad y el hombre contemporáneos recusan y rechazan. Y por eso mismo el gran arte se torna imposible, en el mejor de los casos marginal, sin participación recreadora del público.

Ustedes preguntan si la prueba de la libertad no se vuelve insostenible. Hay dos respuestas para esta pregunta, que son solidarias. La prueba de la libertad se torna insostenible en la medida en que no se logra *hacer nada* con esa li-

bertad. ¿Por qué queremos la libertad? En primer lugar por ella misma, sin duda; pero también para poder *hacer cosas*. Si no se puede, si no se quiere hacer nada, esa libertad se transforma en la pura figura del vacío. Horrorizado ante ese vacío, el hombre contemporáneo se refugia en el atiborramiento laborioso de sus «ocios», en una rutina cada vez más repetitiva y cada vez más acelerada. Al mismo tiempo, la prueba de la libertad es indisoluble de la prueba de la mortalidad. (Las «garantías del sentido» son, con toda evidencia, el equivalente de la denegación de la mortalidad: también aquí el ejemplo de las religiones es elocuente). Un ser —individuo o sociedad— no puede ser autónomo si no acepta su mortalidad. Una verdadera democracia —no una mera «democracia» formalista—, una sociedad autorreflexiva, que se autoinstituye, que puede siempre volver a cuestionar sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente en la prueba de la mortalidad virtual de toda significación instituida. Sólo a partir de ahí puede crear, y, si se da el caso, instaurar «monumentos impercederos»: impercederos en tanto demostración, para todos los hombres del futuro, de la posibilidad de crear la significación viviendo al borde del Abismo.

Es evidente que la última verdad de la sociedad occidental consiste en la huida despavorida ante la muerte, en la tentativa de recubrir nuestra mortalidad, que se manifiesta de mil modos: por la supresión del duelo, por los maquilladores de cadáveres, por los entubamientos y canalizaciones interminables del encarnizamiento terapéutico, por la formación de psicólogos especializados para «asistir» a los moribundos, por el relegamiento de los viejos, etc.

Si uno se niega a desesperar de la democracia moderna, si piensa que debería existir todavía la posibilidad de creación de significaciones sociales, ¿no se topa entonces con un discurso antropológico, un discurso algo «trocquevilleano», que va de Furet a Gauthier, y que consiste en decir que la evolución de las sociedades democráticas lleva a los individuos a refugiarse en la esfera privada, a individualizar-



se? ¿No hay allí una pendiente estructural de las sociedades modernas? Y a la inversa, si uno acuerda con su pensamiento, que es un pensamiento de la acción, ¿cuáles son las condiciones de un actuar autónomo en una sociedad democrática? ¿No existe la posibilidad de actuar públicamente en medio de esta erosión?

La «pendiente estructural» de la que ustedes hablan —que no es estructural, es histórica— es la de las sociedades capitalistas modernas, no la de la democracia.

Pero antes, una puntualización filológica. Pienso que hay una confusión que pesa mucho en las discusiones contemporáneas. En Tocqueville, el sentido del término «democracia» no es político, es sociológico. Equivale, en última instancia, a la supresión de las posiciones sociales hereditarias, lo cual instala una «igualdad de condiciones», por lo menos jurídica. Esta igualación conduce, o puede conducir, a la creación de una masa de individuos indiferenciados, que se aferran a esa indiferenciación y rechazan la excelencia. Al final, se da la aparición del «Estado tutelar», el más benévolo y el más terrible de todos los tiranos, y del «despotismo democrático» (noción para mí absurda, ya que los despotismos sólo pueden existir instaurando nuevas diferenciaciones). Tocqueville acepta el movimiento de igualación, al que considera como la tendencia irreversible de la historia (a su juicio, consentida por la Providencia), pero su pesimismo se nutre en la nostalgia de los tiempos antiguos, en los cuales la excelencia y la gloria individuales no se habían vuelto imposibles por obra y gracia de lo que llama «democracia».

Para mí, como ustedes saben, el sentido primero —del cual se desprende todo el resto— de la palabra democracia, es político: régimen en el cual todos los ciudadanos son capaces de gobernar y de ser gobernados (dos términos indisociables), régimen de autoinstitución explícita de la sociedad, régimen de reflexividad y de autolimitación.

Dicho esto, la cuestión antropológica es fundamental. Ha estado siempre en el centro de mis preocupaciones y es por eso que, desde 1959-1960, he con-



ferido tanta importancia al fenómeno de la *privatización* de los individuos en las sociedades contemporáneas y a su análisis. Pues el equilibrio y la conservación de la sociedad capitalista moderna, a partir de los años cincuenta, se obtienen por medio de la remisión de cada uno a su esfera privada y su encierro en ésta (lo cual resultó posible por el bienestar económico de las países ricos, pero también por toda una serie de transformaciones sociales, especialmente en materia de consumo y de «ocios»), fenómeno paralelo y sincrónico a un inmenso movimiento «espontáneo» (y en lo esencial inducido por toda la historia precedente) de *retracción* de la población, de apatía y de cinismo con respecto a los asuntos políticos. Y desde los años cincuenta esta evolución no hace más que acentuarse, a pesar de algunos contrafenómenos sobre los cuales volveremos. La paradoja consiste en que el capitalismo no pudo desarrollarse y sobrevivir sino por la conjunción de dos factores que se vinculan con la antropología, y que hoy están siendo destruidos.

El primero, era el conflicto social y político, traducción de las luchas de grupos e individuos por la autonomía. Sin ese conflicto, no hubiera existido, en el plano político, lo que ustedes llaman «democracia». El capitalismo en tanto que tal no tiene nada que ver con la democracia (basta mirar el Japón, antes y después de la guerra). Y en el plano económico, sin las luchas sociales, el capitalismo se hubiera derrumbado decenas de veces en los últimos dos siglos. La desocupación potencial fue reabsorbida por la reducción de la jornada, la semana, el año y la vida de trabajo; la producción encontró salida en los mercados de consumo internos, constantemente ampliados por las luchas obreras y las alzas de salario reales que ellas lograron; las irracionalidades de la organización capitalista de la producción, mal que bien, fueron corregidas por la resistencia permanente de los trabajadores.

El segundo es que el capitalismo no hubiera podido funcionar si no hubiera heredado una serie de tipos antropológicos que no creó ni hubiera podido crear: jueces incorruptibles, funcionarios íntegros y weberianos, educadores

que se consagran a a su vocación, obreros que tienen un mínimo de conciencia profesional, etc. Esos tipos no surgieron y no pueden surgir por sí mismos; fueron creados en períodos históricos anteriores, con referencia a valores entonces consagrados e indiscutibles: la honestidad, el servicio del Estado, la transmisión del saber, el trabajo bien hecho, etc. Ahora vivimos en sociedades donde esos valores, como es público y notorio, se han vuelto irrisorios, donde sólo cuentan la cantidad de dinero que se embolsa poco importa cómo, o el número de veces que se aparece en la televisión. El único tipo antropológico creado por el capitalismo, y que le era indispensable para instaurarse en los comienzos, fue el empresario schumpeteriano: una persona apasionada por la creación de esa nueva institución histórica, la *empresa*, y por su ampliación constante mediante la introducción de nuevas técnicas y de nuevos métodos de penetración en el mercado. Y hasta ese tipo termina destruido por la evolución actual; en lo que hace a la producción, el empresario es reemplazado por una burocracia gerencial; y en cuanto a hacer dinero, las especulaciones en la Bolsa, las intermediaciones financieras, etc., rinden mucho más que las actividades «empresariales».

De modo que al mismo tiempo que se asiste, por obra de la privatización, al deterioro creciente del espacio público, se comprueba la destrucción de los tipos antropológicos que condicionaron la existencia misma del sistema.

Usted describe una «oligarquía liberal» que funcionaría como un coto cerrado y se mostraría muy satisfecha con ello, ya que así podría manejar tranquilamente sus asuntos, sin que la población interviniera, de hecho, más que para elegir tal o cual equipo político. ¿Es seguro que las cosas funcionan exactamente así? Hay por lo menos luchas sociales, formas fuertes de conflicto en esta sociedad. Sin duda, se organizan menos centralmente alrededor del trabajo, como las luchas ligadas a los conflictos sindicales de antaño. Sin embargo, no es seguro que se pueda afirmar tan categóricamente que se verifica un repliegue sobre la esfera privada.

Tomemos un ejemplo extremo: las formas de revueltas como la de Vaulx-en-Velin ponen de manifiesto una voluntad que indica, tanto como aquellas del movimiento obrero del siglo XIX, la de una participación activa. A contrario, la sociedad francesa de hace cincuenta años era mucho menos participativa, mucho más exclusiva que hoy. Se ha dado, si así puede decirse, un «progreso» en la democracia —aun cuando haya sido a través de la cultura triunfante de los medios. Y no se podría decir que todo eso no es sino una demanda de poder adquisitivo y de incorporación al capitalismo.

Se trata de saber qué se considera esencial o central en el sistema, y qué se considera secundario, periférico, «ruido». Por cierto, la oligarquía liberal no funciona como un coto cerrado; pero es necesario entender que cuanto menos funciona en sistema cerrado, más fuerte es, precisamente en tanto oligarquía. De hecho, es bastante «cerrada» sociológicamente (cf. los orígenes sociales de quienes ingresan en las grandes Escuelas, etc.); debería tener, desde su propio punto de vista, el mayor interés en ampliar sus bases de incorporación, el vivero de la autocooptación. Pero no se torna más «democrática» por ello, así como no se democratizó la oligarquía romana cuando aceptó en su seno a los *homines novi*. Por otra parte, el régimen liberal (a diferencia del régimen totalitario) le permite percibir las «señales» que vienen de la sociedad, aun por fuera de los canales oficiales o legales, y, en principio, reaccionar, reacomodar. En realidad, lo hace cada vez menos. ¿A qué condujo Vaulx-en-Velin, más allá de la creación de algunos nuevos comités y cargos burocráticos «para tratar el problema»? ¿Y dónde estamos en los Estados Unidos con los ghettos, la droga, el derrumbe de la educación y todo lo demás?

En realidad, después del fracaso de los movimientos de los años sesenta, las dos crisis del petróleo y la contraofensiva liberal (en el sentido capitalista del término) representada inicialmente por la dupla Thatcher-Reagan, pero que finalmente se impuso en todas partes, se percibe un nuevo dispositivo de «estrategia social». Se mantiene una situa-

ción acomodada o tolerable para el 80 o el 85% de la población (cohibida, además, por el miedo a la desocupación) y se vuelca toda la mierda del sistema sobre el 15 o 20% «inferiores» de la sociedad, que sólo pueden responder con la degradación, la marginalización y la criminalidad: desocupados e inmigrantes en Francia y en Inglaterra, negros e hispanos en los Estados Unidos, etc.

Seguramente los conflictos subsisten y resurgen aquí o allá. No estamos en una sociedad muerta. En Francia, durante los últimos años, tuvimos los estudiantes, los colegiales, los trabajadores del riel, las enfermeras. Se produjo un fenómeno novedoso, las coordinadoras, forma nueva de autoorganización democrática de los movimientos, que traducen la experiencia con la burocracia y la desconfianza hacia ella, aun cuando partidos y sindicatos tratan siempre de fagocitar esos movimientos.

Pero hay que observar también que esos movimientos contra el orden existente la mayor parte de las veces son corporativistas, y en todo caso muy parciales y limitados en cuanto a sus objetivos. Todo ocurre como si la desilusión provocada a la vez por el derrumbe de la mistificación comunista y por el espectáculo lamentable del funcionamiento efectivo de la «democracia» llevaran a que nadie quiera ocuparse más de política en el sentido verdadero de la palabra, que se ha convertido en sinónimo de tramoya, de chanchullo, de manejo sospechoso. En esos movimientos, toda idea de ampliación de la discusión o de consideración de los problemas políticos más vastos es rechazada como el demonio. (Y no se les podría reprochar, pues los que intentan introducir «la política» son por lo general dinosaurios residuales, trotskistas u otros.) El caso más asombroso es el de los ecologistas, que han sido arrastrados muy a su pesar hacia los debates de política general, cuando resulta evidente que la cuestión ecológica implica la totalidad de la vida social. Decir que hay que preservar el ambiente, es decir que se debe cambiar radicalmente el modo de vida de la sociedad, que se acepta renunciar a la carrera desenfrenada del consumo. Esa es la cuestión

política, psíquica, antropológica, filosófica que se plantea, en toda su profundidad, a la humanidad contemporánea.

Con esto no quiero decir que la alternativa de la acción sea todo o nada, sino que toda acción lúcida debe tener siempre en la mira el horizonte de la globalidad, se debe inscribir en la generalidad del problema social y político, aun cuando sepa que por el momento no puede obtener más que un resultado parcial y limitado, y esa exigencia debe ser asumida por todos los participantes.

Por otra parte, no se puede decir, como hacen ustedes, que la sociedad es hoy más inclusiva, sin preguntarse esto: ¿inclusiva en qué? Es inclusiva en eso que es como es, en ese magma de significaciones imaginarias dominantes que traté de describir.

Hay un punto que no hemos abordado todavía, pero que usted acaba de rozar a propósito de las incoherencias de la ecología, y es el problema de la evolución de la técnica. Se le puede plantear esta pregunta con mucha pertinencia, ya que usted es uno de los pocos filósofos contemporáneos que frecuenta el terreno de las ciencias exactas. Estamos en una época en la que algunos tienden a ver la fuente de todos los males de nuestra sociedad en la tecnología. ¿Piensa usted que la técnica es un sistema completamente autonomizado, sobre el cual el ciudadano no tiene ninguna posibilidad de actuar?

Dos hechos me parecen indiscutibles. Primero, que la tecnociencia se ha autonomizado: nadie controla su evolución ni su orientación, y a pesar de los diferentes «comités de ética» (lo ridículo de la denominación no requiere comentarios, y traiciona la vacuidad del asunto) no se toman para nada en consideración los efectos directos y laterales de esa evolución. Luego, que se trata de una trayectoria de inercia, en el sentido de la física: abandonado a sí mismo, el movimiento continúa.

Esta situación encarna y expresa todos los rasgos de la situación contemporánea. Se persigue, como un fin en sí mismo, la expansión ilimitada de un pseudo dominio, desligado de todo fin racional o razonablemente discutible. Se inventa todo lo que puede ser inven-

tado, se produce todo lo que puede ser (rentablemente) producido, las «necesidades» correspondientes se suscitarán después. Al mismo tiempo, el vacío de sentido queda enmascarado por la mistificación cientificista, más poderosa que nunca, y esto, paradójicamente, en un momento en que la verdadera ciencia es más aporética que nunca en cuanto a sus fundamentos y a las implicaciones de sus resultados. Por último, volvemos a encontrar en esa ilusión de omnipotencia la huida de la muerte y su denegación: quizá yo sea débil y mortal, pero el poderío existe en algún lado, en el hospital, en el acelerador de partículas, en los laboratorios de biotecnología, etc.

Que esa evolución, destructiva, sea también a la larga autodestructiva de la misma tecnociencia, es algo que me parece evidente, pero sería largo de discutir. Lo que se debe subrayar de entrada es que hay que disipar esa ilusión de omnipotencia. Luego, que por primera vez en la historia de la humanidad, la cuestión extremadamente difícil de un control (no eclesástico) sobre la evolución de la ciencia y de la técnica se plantea con radicalidad y urgencia. Esto exige una reconsideración de todos los valores y hábitos que nos dominan. Por un lado, somos los habitantes privilegiados de un planeta tal vez único en el universo —en todo caso, si se me permite la obviedad: único para nosotros—, de una maravilla que nosotros no creamos y que estamos destruyendo alegremente. Por otro lado, evidentemente no podemos renunciar al saber sin renunciar a aquello que hace de nosotros seres libres. Pero el saber, como el poder, no es inocente. Por eso, es necesario al menos tratar de comprender qué es aquello que queremos saber, y estar atentos a las consecuencias posibles de ese saber. También aquí aparece, bajo múltiples formas, la cuestión de la democracia. En las condiciones y estructuras presentes, es fatal que las decisiones acerca de todo esto queden en manos de políticos y burócratas ignorantes y de tecnocientíficos movidos esencialmente por una lógica competitiva. Es imposible que la colectividad política se forme una opinión razonable sobre estas cuestiones. Y, lo que es más importante, en este plano se hace aún

más palpable la cuestión de la norma esencial de la democracia: la prevención de la *hybris*, la autolimitación.

Lo que usted llama el «proyecto de autonomía» pasa entonces finalmente por la educación.

La centralidad de la educación en una sociedad democrática es indiscutible. En cierto sentido, se puede decir que una sociedad democrática es una inmensa institución de educación y de auto-educación permanentes de sus ciudadanos, y que no podría vivir sin ello. Pues una sociedad democrática, en tanto sociedad *reflexiva*, debe apelar constantemente a la actividad lúcida y a la opinión esclarecida de todos los ciudadanos. O sea, exactamente lo contrario de lo que ocurre hoy en día, con el reino de los políticos profesionales, de los «expertos», de los sondeos televisivos. Y no se trata, o en todo caso no esencialmente, de la educación impartida por el «Ministerio de Educación». Ni tampoco de la idea de que con una enésima «reforma educacional» nos aproximáramos a la democracia. La educación empieza con el nacimiento del individuo y se termina con su muerte. Se produce por todos lados y todos los días. Las paredes de la ciudad, los libros, los espectáculos, los sucesos, educan —y hoy, más que nada «malducan»— a los ciudadanos. Comparen la educación que recibían los ciudadanos (y las mujeres y esclavos) atenienses cuando asistían a las representaciones de la tragedia, y la que recibe un espectador contemporáneo cuando ve *Dinasty* y *Perdu de vue*.

La autolimitación nos conduce al debate sobre la mortalidad y la inmortalidad, que se revela central: lo que resulta asombroso cuando uno lo lee a usted, es la impresión de que están, por un lado, los escritos políticos, y por el otro, la obra del filósofo-psicoanalista. Pero de hecho hay en sus obras un tema común permanente que es la cuestión del tiempo: ¿cómo reanudar una relación con el tiempo y a la vez salir del fantasma de la inmortalidad?

Se trata, en primer lugar, de salir de la ilusión moderna de linealidad, de «pro-

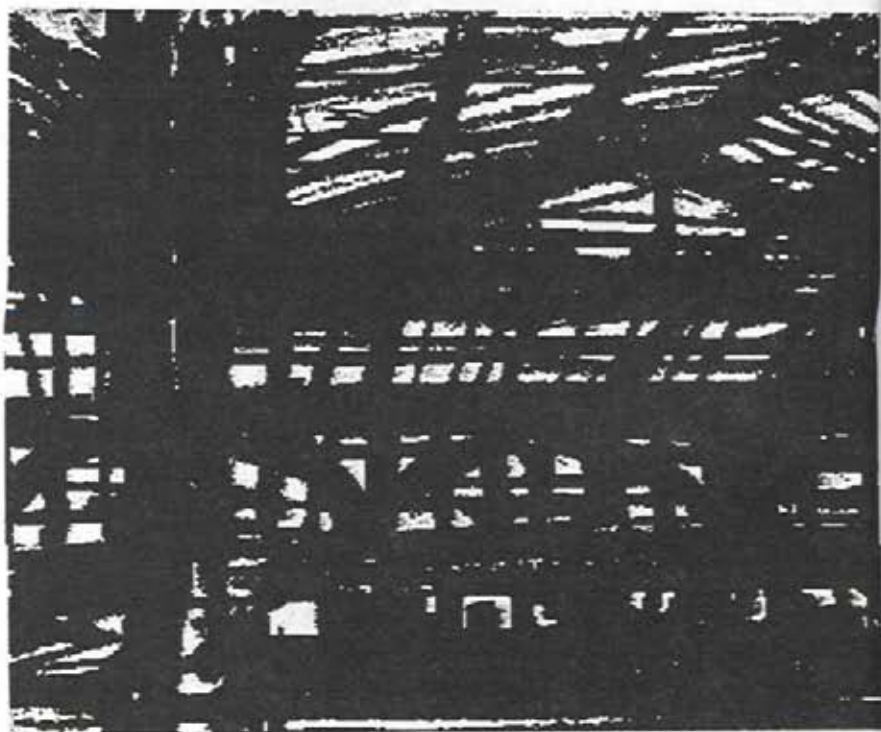
greso», de la historia como acumulación de adquisiciones o proceso de «racionalización». El tiempo humano, como el tiempo del ser, es tiempo de creación-destrucción. La única «acumulación» que hay en la historia humana, en el largo plazo, es la del instrumental, de lo técnico. Y ni siquiera ésta es forzosamente irreversible. Una acumulación de significaciones es un sinsentido. Sólo puede haber, en segmentos históricos dados, una relación profundamente *histórica* (es decir no lineal ni «acumulativa») entre las significaciones creadas por el presente y las del pasado. Y sólo saliendo del fantasma de la inmortalidad (cuyo objetivo es justamente abolir el tiempo) se puede anudar una verdadera relación con el tiempo. Más exactamente —ya que la expresión «relación con el tiempo» es extraña, el tiempo no es algo exterior a nosotros con lo cual podríamos tener una relación, *estamos* en el tiempo y el tiempo nos hace— sólo así podemos estar verdaderamente presentes en el presente, abiertos al porvenir y nutriendo una relación con el pasado que no sea ni mera repetición ni rechazo. Liberarse del fantasma de la inmortalidad —o, bajo su forma vulgar, de un «progreso histórico» garantizado— es liberar nuestra imaginación creadora y nuestro imaginario social creador.

Podríamos pensar aquí en uno de sus textos de Monde morcelé, «L'état du sujet aujourd'hui», donde se ve bien que la cuestión de la imaginación es central. Pues se trata, en efecto, de liberar un sujeto capaz de imaginar, es decir, en el fondo, de imaginar otra cosa, y por lo tanto, de no quedar alienado en el tiempo pasado-presente. Lo interesante, es que la obra resulta en definitiva esa capacidad del sujeto de convertirse en sujeto imaginante. ¿Se debe esperar de ese sujeto imaginante en una sociedad democrática que haga obra, en el sentido de producto, o bien ese sujeto imaginante es ya, en realidad, la obra?

La pregunta tiene varios niveles. En primer lugar, el sujeto es *siempre* imaginante, haga lo que haga. La psiquis es imaginación radical. La heteronomía puede también ser vista como el blo-

queo de esa imaginación en la repetición. La obra del psicoanálisis es el devenir-autónomo del sujeto en el doble sentido de la liberación de su imaginación y de la instauración de una instancia reflexiva y deliberante que dialogue con esa imaginación y juzgue sus productos.

Ese mismo devenir autónomo del sujeto, esa creación de un individuo imaginante y reflexivo, será también la obra de una sociedad autónoma. No pienso, por cierto, en una sociedad en la que todo el mundo sería Miguel Ángel o Beethoven, ni siquiera un artesano incomparable. Pero pienso en una sociedad donde todos los individuos es-



tarían abiertos a la creación, podrían recibirla creativamente, a riesgo de que hagan con ella lo que quieran.

El problema de «hacer obra», en el sentido de obra de arte, es entonces secundario.

Es secundario en la medida en que no todo el mundo puede, ni debe, ser creador de obras de arte en el sentido estricto del término. No es secundario en lo que concierne a la creación de obras, en el sentido más general del término, por la sociedad: obras de arte, obras de pensamiento, obras institucionales, obras de «cultivo de la naturaleza», si

puedo decirlo así. Son las creaciones que van más allá de la esfera privada, que se vinculan con lo que llamo las esferas privada-pública y pública-pública. Tales creaciones tienen necesariamente una dimensión colectiva (sea en su realización, sea en su recepción), y son también el anclaje de la identidad colectiva. Esto es lo que olvidan, dicho sea entre paréntesis, el liberalismo y el «individualismo». Y es cierto que en teoría, hablando rigurosamente, en el liberalismo y en el «individualismo» la cuestión de una identidad colectiva —de un conjunto en el que uno pueda, en aspectos esenciales, identificarse, en el cual uno participe y por el cual se

preocupe, de cuyo destino se sienta responsable— no puede ni debe plantearse, carece de sentido. Pero como es una cuestión insoslayable, en los hechos liberalismo e «individualismo» terminan por contentarse de modo vergonzante y a escondidas con las identificaciones empíricamente dadas, y en realidad con la «nación». Esta nación sale como un conejo de la galera de todas las teorías y «filosofías políticas» contemporáneas. (¡Se habla a la vez de «derechos del hombre» y de «soberanía de la nación»!) Como la nación no puede ser definida por el «derecho de sangre» (que nos conduce directamente al racismo), sólo existe una base sobre la

cual puede ser razonablemente defendida: como colectividad que ha creado obras que pueden pretender una validez universal. Más allá de las anécdotas folklóricas y las referencias a una «historia» generosamente mítica y unilateral, ser francés significa pertenecer a una cultura que va desde las catedrales góticas a la Declaración de los Derechos del Hombre, y de Montaigne a los impresionistas. Y como ninguna cultura puede reivindicar para sus obras el monopolio de la validez universal, la significación imaginaria «nación» no puede sino perder su importancia cardinal.

Si sus instituciones constituyen una



colectividad, sus obras serán el espejo en el cual ésta puede mirarse, reconocerse, cuestionarse. Son el lazo entre su pasado y su porvenir, un depósito inagotable de memoria y al mismo tiempo el pilar de su creación futura. Por eso, aquellos que afirman que en la sociedad contemporánea, en el marco del «individualismo democrático», ya no hay lugar para las grandes obras, dictan, sin quererlo y sin saberlo, una sentencia de muerte de esa sociedad.

¿Cuál será la identidad colectiva, el «nosotros», de una sociedad autónoma? Somos nosotros quienes hacemos nuestras propias leyes, constituimos una colectividad autónoma formada por in-

dividuos autónomos. Y podemos mirarnos, reconocernos y cuestionarnos en y por nuestras obras.

Pero, ¿no tenemos acaso la sensación de que ese «mirarse en una obra» no ha funcionado jamás en el mundo contemporáneo? Los grandes periodos de creación artística no son al mismo tiempo el momento en el cual la sociedad se mira en sus obras. La sociedad de la época no se miraba en Rimbaud, ni en Cézanne: lo hizo después. Por otra parte, ¿no deberíamos considerar que hoy somos tributarios de todas las tradiciones que han constituido nuestra sociedad, aun cuando sean incompatibles unas con otras?

Ustedes toman un caso casi único, ciertamente pleno de significación, pero que no es la que le atribuyen. Dicho brevemente, el «genio ignorado» es un producto de fines del siglo XIX. Entonces se produjo, con el ascenso de la burguesía, una escisión profunda entre cultura popular (rápidamente destruida, por otra parte) y cultura dominante, que es la cultura burguesa del arte *pompier*. El resultado de esto fue la aparición, por primera vez en la historia, del fenómeno de la vanguardia y de un artista que es «incomprendido» no por accidente, sino *necesariamente*. Pues el artista se ve entonces reducido al siguiente dilema: ser comprado por los burgueses y la Tercera República, convertirse en un artista oficial y *pompier*, o ser fiel a su genio y vender, en el mejor de los casos, algunos cuadros por cinco o diez francos. Después, tenemos la conocida degeneración de la vanguardia, cuando lo único que cuenta es *épater le bourgeois*. Este fenómeno está vinculado a la sociedad capitalista, no a la democracia. Traduce, precisamente, la escisión no democrática entre la cultura y la sociedad en su conjunto.

Por el contrario, la tragedia isabelina y los *Corales* de Bach son obras que el pueblo iba a ver a los teatros o cantaba en las iglesias.

En cuanto a la pregunta sobre la tradición: una sociedad no está obligada a repetirla para tener alguna relación con ella, sino todo lo contrario. Una sociedad puede tener una relación rígida con su pasado, como en el caso de las

sociedades llamadas precisamente tradicionales, o una relación simplemente erudita, museística y turística, que es cada vez más el caso de la nuestra. En ambos casos, se trata de un pasado muerto. Un pasado vivo sólo puede existir para un presente creador y abierto al porvenir. Consideren la tragedia ateniense. Entre las aproximadamente cuarenta obras que han llegado a nosotros, solamente una, *Los persas* de Esquilo, se inspira en un hecho actual. Todas las otras toman su tema de la tradición mitológica; pero cada tragedia remodela esa tradición, renueva su significación. La *Electra* de Sófocles y la de Eurípides no tienen, por así decirlo, nada en común, salvo el esquema de la acción. Hay allí una fantástica libertad que se nutre de un trabajo sobre la tradición y crea obras con las que los rapsodas que recitaban los mitos y hasta el mismo Homero, no hubieran podido soñar. Más cerca de nosotros, se puede ver cómo Proust transubstancia toda la tradición literaria francesa en una obra profundamente renovadora. Y los grandes surrealistas se alimentaron de esa tradición muchísimo más que los académicos de su época.

No vamos a reiniciar el debate sobre la vida intelectual francesa. Pero es impresionante observar, en relación con el problema de la mortalidad, el movimiento actual de la desconstrucción, alrededor de un fondo heideggeriano o judío. Algunos nos hablan indefinidamente de la mortalidad o de la finitud, pero de una finitud de la que nada se puede decir, salvo verificar que es finitud. ¿No reside allí el síntoma de una especie de bloqueo? Si se sigue ese movimiento, no sería necesario actuar; se llega finalmente a una especie de elogio de la pasividad. Si admitimos que no todos los desconstruccionistas son unos saltimbanquis, y sin duda no todos lo son, vemos que surge un pensamiento de la finitud que, por así decirlo, se muerde la cola. ¿Por qué ejerce ese pensamiento tanta influencia?

Por mi parte, veo en ese pensamiento una manifestación, una más, de la esterilidad de la época. Y no es por casualidad que aparece junto con las ridículas declaraciones del «fin de la filosofía»,

las imprecisiones confusas sobre «el fin de los grandes relatos», etc. Tampoco es casual que los representantes de esas tendencias sean incapaces de producir ninguna otra cosa fuera de comentarios sobre los escritos del pasado y eviten cuidadosamente hablar de los problemas que plantean la ciencia, la sociedad, la historia y la política actuales.

Esta esterilidad no es un fenómeno individual: es la traducción exacta de la situación socio-histórica. Es cierto que existe también un factor filosófico «intrínseco», por llamarlo así: es necesario llevar a cabo la crítica interna del pensamiento heredado, especialmente de su racionalismo. Pero pese a las pomposidades de la desconstrucción, esta crítica se realiza de manera simplificada. Reducir toda la historia del pensamiento greco-occidental a la «clausura de la metafísica» y al «ontoteo-logo-(falo)-centrismo», es escamotear la multitud de gérmenes infinitamente fecundos que esa historia contiene; identificar el pensamiento filosófico con la metafísica racionalista es sencillamente absurdo. Por otra parte, pero en primer lugar, una crítica que no es capaz de proponer otros principios más allá de los que critica está condenada a quedar presa en el círculo definido por los objetos criticados. Es así como toda la crítica del «racionalismo» que se hace hoy lleva finalmente a un irracionalismo que no es sino su contracara, y, en el fondo, una posición filosófica tan vieja como la misma metafísica racionalista. Liberarse de un pensamiento heredado presupone la

conquista de un nuevo punto de vista, algo que esta tendencia es incapaz de producir.

Pero una vez más, es la situación socio-histórica, en conjunto, lo que pesa aquí con fuerza. La incapacidad de eso que hoy pasa por filosofía para crear nuevos puntos de vista, nuevas ideas filosóficas, expresa, en este campo particular, la incapacidad de la sociedad contemporánea para crear nuevas significaciones sociales y cuestionarse a sí misma. Recién traté de aclarar, en lo posible, esta situación. Pero no hay que olvidar que cuando todo se ha dicho, no tenemos, por ello, y no podemos tener, una «explicación». Así como la creación no es «explicable», tampoco lo son la decadencia o la destrucción. Los ejemplos históricos son innumerables, y no citaré más que uno. En el siglo V, Atenas tenía, sin hablar de todo lo demás, los tres grandes trágicos, un Aristófanes, un Tucídides. En el siglo IV, nada comparable. ¿Por qué? Siempre se podrá decir que los atenienses fueron vencidos en la guerra del Peloponeso. ¿Y entonces? ¿Acaso sus genes se transformaron por eso? La Atenas del siglo IV ya no es Atenas. Están sin duda los dos grandes filósofos que levantan vuelo en el crepúsculo nocturno, pero que son esencialmente producto del siglo anterior. Y están sobre todo los retóricos —de los que hoy, justamente, estamos abundantemente provistos.

Todo esto se combina con una total irresponsabilidad política. Es verdad que la mayoría de estos «filósofos»

proclamará, para quien quiera oírlos, su devoción por la democracia, los derechos del hombre, el antirracismo, etc. Pero ¿en nombre de qué? ¿Y por qué habríamos de creerles, dado que profesan de hecho un relativismo absoluto y proclaman que todo es «relato» —vulgo, un cuento? Si todos los relatos son igualmente válidos, ¿en nombre de qué se puede condenar el «relato» de los aztecas y sus sacrificios humanos, o el «relato» hitleriano con todo lo que éste implica? ¿Y en qué la proclamación del «fin de los grandes relatos» se libraría de ser ella misma un relato? La imagen más clara de esta situación la brindan las «teorías del posmodernismo», que resultan la expresión más neta, diría la más cínica, del rechazo (o de la incapacidad) de cuestionar la situación actual. En lo que a mí respecta, precisamente porque tengo un proyecto que no abandono, estoy obligado a ver con la mayor claridad posible la realidad y las fuerzas efectivas que se hallan en juego en el campo socio-histórico. Como se suele decir, trato de mirar «con la cabeza despejada». Hay momentos en la historia en los que lo único factible, en lo inmediato, es un lento y largo trabajo de preparación. Nadie puede saber si atravesamos una breve fase de sueño de la sociedad, o si estamos en vías de ingresar en un largo período de regresión histórica. Pero no soy impaciente.

Esprit, N° 177, diciembre 1991. Traducción MTG.

REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL

DIRECTORA:
NELLY RICHARD

SUSCRIPCIONES INTERNACIONALES
1 año, 3 números, vía aérea

Personal US\$ 20 / Instituciones US\$ 30
Adjuntar cheque a nombre de Nelly Richard, Revista de Crítica Cultural, Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile

TRANSFORMACIONES

Director: Alfredo Bravo

Todos los meses, información y análisis
sobre el país y el mundo desde una
perspectiva de izquierda democrática.

Suscripción anual (12 números) \$ 36.-
Casilla de Correo 188, Sucursal 1, Capital Federal,
Tel.: 954-1113 int. 3337.

El relativismo absoluto o cómo el mercado y la sociología reflexionan sobre estética

Beatriz Sarlo



La distancia entre el arte y la vida le dio, durante mucho tiempo, su carácter tenso, conflictivo e interesante a la discusión crítica. Verdad y verosimilitud, invención y representación, organicidad y descentramiento, fragmento y totalidad se cruzaban en el objeto estético con sus lógicas diferentes. En la distancia entre esas lógicas y en el reconocimiento de que eran, efectivamente, incomparables, porque sus configuraciones no se sobrepunen nunca a la perfección, se imaginaron estrategias para trazar un puente sobre la grieta que las separaba. Esta discusión hoy carece de sentido: quebrada la ilusión de que es posible encontrar una verdad, críti-

cada la idea de representación y afectada en sus fundamentos cognoscitivos la idea de realidad, desterrada la idea de totalidad por la afirmación de que sólo es posible una sintaxis de fragmentos, el arte no puede escapar al estallido relativista, ya que tampoco podría volver a buscar en la religión ni en la trascendencia el fundamento que la filosofía le avisa que ha desaparecido para siempre.

En este clima, ¿hay escapatoria a la definición meramente institucional del arte? La perspectiva sociológica asegura que no puede decirse lo que el arte es sino a través de una lista de las funciones que el arte cumple en la vida social,

por una parte; o un inventario de las creencias sobre el arte tal como aparecen en los artistas, los críticos, los editores, incluso los suplementos de los diarios (a los que no se les adjudicaría una responsabilidad de esa magnitud en otras áreas). Nos aseguran: el arte es lo que es y eso que es, resulta de lo que las convenciones acuerdan que sea. Frente al fervor sustancialista que habría buscado para el arte una definición esencial, se contraponen la higiene sociológica cuyo mérito, sin duda, está en la disolución de toda aura carismática para el artista y sus obras. El desencantamiento del mundo limpió de ilusiones también a la esfera estética.

El concepto de 'arte como institución' coloca al arte en un más acá profano donde se disuelven las fantasías que los artistas han tejido sobre su práctica y queda claro que las determinaciones económicas y sociales se ejercen sobre ellos tanto como sobre quienes se ocupan de la producción de mercancías o de competir por el poder, aunque el ejercicio de esas fuerzas materiales tenga lugar en un campo regulado según sus propios términos. Sin embargo, la crítica a un imaginario de desinterés y sacerdocio evacúa con demasiada rapidez el análisis de las prácticas propiamente estéticas que producen la densidad semántica y formal del arte. El problema de los valores es liquidado junto con los mitos de la libertad absoluta de la creación. Desaparece el artista-creador increado, pero en su lugar queda un problema sin respuesta: las razones estéticas no terminan de di-



solverse en la catarsis de su explicación social. El arte es interesante *pese a que* los artistas tuvieran la pretensión de pensarse como sacerdotes o como profetas.

A comienzos del siglo XX, algunos artistas se propusieron intervenir en la

discusión estética con argumentos que hoy llamaríamos institucionales. Duchamp realizó la demostración más oportuna de una lucha institucional por los valores estéticos. Eligiendo un inodoro para exhibirlo como obra en una galería, habría llevado hasta el fin la teoría institucional sobre el arte y su

obra-inodoro es clave de bóveda de esa teoría. Constituyó el objeto en el ejercicio de su mirada estética ya que no había nada en el objeto que hubiera podido ser considerado estético por sus valores intrínsecos: a la manera vanguardista, con el inodoro se quiso liquidar para siempre esos valores. La convencionalidad del arte alcanza su límite cuando el valor queda adherido al gesto de la elección, y la obra no admite otro fundamento que las relaciones institucionales que autorizan a alguien a elegir un objeto, firmarlo y exponerlo como arte. Por la misma época, Saussure, que conocía bien a Durkheim, fundaba la lingüística moderna casi en los mismos términos.

Lo que en las primeras décadas de este siglo pudo ser visto como un momento decisivo de las vanguardias, hoy podría ser leído también como capítulo final de la desacralización del arte. Sin proponérselo, Duchamp hace el gesto que le proporciona su «experiencia crucial» a la mirada sociológica y enciende una hoguera donde también van a quemarse las vanguardias, es decir lo mejor que ha producido el arte del siglo XX.

A partir de ellas, de las vanguardias, el arte toca un límite que, en otros aspectos, conoce la sociedad moderna: si todo es posible, porque los valores que fundan las elecciones son convencionales, aquello que fue propio del arte, precisamente la lucha por *imponer* soluciones nuevas y definir problemas diferentes a los del pasado y a los de otros contemporáneos, pierde su columna vertebral: por una parte, la sociología de la cultura enseña que los movimientos estéticos deben ser leídos en términos de posiciones y combates de posiciones por la legitimidad y la consagración; por otra parte, una intervención vanguardista (que la sociología del arte considera perfectamente característica) disuelve toda posibilidad de considerar otros valores que sean independientes de los que convencionalmente instituye la mirada del artista (legitimada, a su vez, por otras miradas: la de otros artistas, la del galerista que acepta sus obras, la del editor que las publica).

En esta pinza, el debate estético ha perdido su fundamento probablemente para siempre. No hay dios ni fuera ni dentro del espacio artístico que nos

entregue el libro donde estén escritos los valores del arte. El proceso de desnaturalización ha concluido. Uno de sus resultados es la institución del relativismo estético. También una de sus consecuencias más perturbadoras. El relativismo es como la democracia: una vez que son escuchadas sus promesas, todo cae ante el ímpetu nivelador e igualitario de su impulso. Pero a diferencia de lo que una perspectiva optimista propondría para la esfera política, los problemas del valor y del gusto en el arte parecen adecuarse penosamente a una idea de «acuerdo constitucional» sobre lo que debe hacerse. Más que en ninguna otra esfera, en el arte es tan difícil instituir lo posible como lo prohibido. Cuando irrumpe la democracia en la esfera del arte también, por fortuna, se impone el pluralismo como principio de regulación de posiciones diferentes. Sin embargo, a las posiciones estéticas diferentes no puede responderse sólo con una buena conciencia pluralista que se limite a sumar todo o bendecir la coexistencia indiferente de los opuestos. El pluralismo asegura una equivalencia universal: «todos los estilos parecen más o menos equivalentes e igualmente (poco) importantes». Nadie podrá ser condenado por sus ideas estéticas, pero nadie tendrá los instrumentos que permita hacer que las diferentes estéticas puedan compararse, discutirse y validarse. El mercado, experto en equivalentes abstractos, recibe a este pluralismo estético como la ideología más afín a sus necesidades.

Durante siglos algunos hombres y unas pocas mujeres excepcionales discutieron sobre arte *como si* la discusión de sus valores fuera posible. El arte se movió dentro de esta 'ficción' que fue, al mismo tiempo, el impulso de su productividad, por lo menos en Occidente. La hipótesis de la existencia de valores que pudieran ser fundados dentro de la esfera estética dio origen, por otra parte, al proceso de independencia de lo estético respecto de la religión, de la política, de las autoridades tradicionales y del poder. Hoy esa independencia es un lugar común incluso en aquellos lugares donde la censura impide ejercerla. Pero en ese lugar común crean otros problemas. Si la opinión de los

poderosos no tiene más fundamento que la de los artistas, la opinión de los artistas, inversamente, carecería de otra fuerza que la que éstos puedan obtener en dos lugares: su propio campo y el mercado.

Presento así las cosas porque me interesa tomar *al pie de la letra* la descripción sociológica y sus consecuencias. Lo que por hábito se llama «posmodernidad» (digamos: una «condición» amasada con los fermentos de la crisis de las vanguardias históricas y los restos de paradigmas que garanticen un mínimo aceptable de objetividad) tuvo sus profetas y habría que buscarlos precisamente en las voces que desnudaron la ciega confianza de los modernos en sus razones. Y no me estoy refiriendo únicamente a la genealogía filosófica de la posmodernidad sino al ácido sociológico y antropológico que, con menor imaginación pero con empeñada persistencia, nos mostró el vacío de fundamento de los modernos y, en consecuencia, la vanidad de todo intento de construir límites y legislar sobre el arte. En este sentido, la condición posmoderna tiene una inspiración inevitablemente sociológica y moderna: su autoconciencia es la sociología que le permite instalar el máximo relativismo valorativo como horizonte epocal.

Ha sido desalojada la ficción que hacía posible la cabeza bifronte de la modernidad: por una parte, su vocación universalista y su tendencia a la exclusión de las diferencias; por la otra, su deseo de objetividad y de racionalidad, que se iluminaron en el contraste de un gigantesco despliegue de subjetividad, individualidad y fuertes marcas de estilo. Con ella, en la quiebra de ese espíritu llamado moderno, perdieron sustento las expertas que, indicando las vueltas y revueltas de la historia, inventaban un camino allí donde hoy sólo parece posible reconocer una multiplicidad de sendas. Por lo menos en Occidente, la vocación de absoluto de los artistas e intelectuales quedó debilitada probablemente para siempre, pero una institución, en cambio, se despliega como nuevo paradigma de libertades múltiples: el mercado. En lo que aquí importa, el mercado de bienes simbólicos.

Quiero medir las consecuencias de

esta hipótesis. La existencia, el reconocimiento y la disputa por lugares autorizados en materia estética tuvo a los artistas y a los expertos como voces que impugnaban el juicio del «sentido común» y agitaban sus credenciales como apoyo en la difusión propagandística de sus opiniones. La idea de una cultura «legítima», de un arte «legítimo», de teatros «legítimos» (como se los llamó en algunas naciones) está vinculada al reconocimiento de la autoridad de expertos. Por odiosa que resulte, en materia estética (o, llegado el caso, filosófica) la legitimidad no estaba vinculada, de manera directa, con la cantidad de adhesiones que un objeto o un texto suscitaran. Como se ha dicho muchas veces, el saber limita una nueva zona sagrada desde donde se ejercen poderes diferentes a los que fueron instituidos por la revelación religiosa o la tradición.

Una paradoja de la modernidad es, precisamente, esta relación que une saber y poder de manera más enredada de lo que muestran las versiones simples. En lo que se refiere a los saberes (entre ellos, las «reglas del arte»), la modernidad podía ser liberal pero no democrática; incluso, podía no ser liberal en absoluto. Así, la desconfianza ante el sentido común de quienes se juzgaban pobres en saberes legítimos, atraviesa la historia de las concepciones de arte y de cultura. Por eso, la modernidad, cuando es sensible a la democracia, es pedagógica: el gusto de las mayorías debe ser educado, en la medida en que no hay espontaneidad cultural que asegure el juicio en materias estéticas. Lo mismo podría decirse de las más diversas variantes de pedagogía política.

Pero si la modernidad combinó el ideal pedagógico con un despliegue del mercado de bienes simbólicos más allá de todo límite pensable hasta entonces, en este doble movimiento encontraría una lección impensada: el mercado y lo que luego se llamó «industria cultural» minaban las bases de autoridad desde las que era verosímil pensar en un paradigma educativo en materia estética. La contradicción fue percibida muy tempranamente por aquellos que diagnosticaron en el «arte industrial» la sentencia de muerte de los valores refinados de los que las elites culturales se pensaron como portadoras y, según los casos,

propagandistas o últimos bastiones. Inevitablemente, el mercado introduce criterios cuantitativos de valoración que contradicen con frecuencia el arbitraje estético de los expertos y las opiniones de los artistas. La idea misma de popularidad no podía sino ser examinada con desconfianza ya que sobre ella se erige la contradicción que está instalada en el corazón mismo de la democracia. A quienes, desde hace casi doscientos años, anunciaron una catástrofe desencadenada por la opinión del mayor número en materia de arte y de cultura, respondieron aquellos que prefieren correr los riesgos de una democratización de las bellas letras y las artes, confiando en la eficacia de las instituciones pedagógicas (cuyo poder también empezaba a agrietarse). Ampliación de los públicos y decadencia de los valores fueron dos temas encadenados fatalmente. Mientras el paradigma pedagógico pudo sostenerse, el conflicto no asumió todos los rasgos de un dilema.

¿Hay que aceptar esta fatalidad y salir del dilema por la única puerta que parece entreabierta? Me refiero a la salida de emergencia descubierta por el populismo cultural, que encuentra en los síntomas del mercado un reemplazo capitalista a la vieja noción romántica de Pueblo. Para utilizar sin sobresaltos la salida de emergencia que señala el neo-populismo de mercado, hay que hacer ojos ciegos frente a algunas cuestiones. La primera es la de su ley de hierro: el lucro, sobre el cual es imposible pronunciar ninguna condena arcaizante que sólo sirve para tranquilizar la moral de los intelectuales. También sería preferible que esa condena que resuelve muy poco no se enlazara amistosamente con la incapacidad de ver: del mercado de bienes simbólicos no está de moda hablar en términos de lucro, maximización de la ganancia, competencia económica, términos de los que a nadie se le ocurriría prescindir en relación a otros mercados.

Si las certezas elaboradas por los artistas y los expertos han entrado en crisis porque el examen de su proceso de producción revela que toda legitimidad estética puede desdoblarse en una lucha por la legitimidad social; si la problemática de la relación entre repre-

sentación estética y sociedad, la dinámica de lo nuevo y el proyecto mismo de las vanguardias han sido explicados por las leyes que rigen la competencia entre artistas y las luchas para imponer definiciones institucionales de arte; si el relativismo valorativo puede considerarse la única creencia fuerte que pasa de la modernidad a la posmodernidad, entonces: ¿existe otro lugar que no sea el mercado donde pueda pensarse en la institución de valores? En el mercado se hacen oír las voces que no tienen autoridad para hablar en la sociedad de los artistas: el público, cuyo saber es inespecífico, vale allí tanto como los expertos poseedores de saberes específicos. En última instancia, el público podrá decidir si le parecen atinadas o convenientes o simpáticas o aceptables o entretenidas las opiniones de los expertos y las declaraciones de los artistas. Podrá conceder a algunos expertos la posibilidad, temporaria, de indicar tendencias del gusto; y podrá revocar esa concesión sin necesidad de explicar razonadamente los motivos de la caída en desgracia; podrá coronar a un artista y destronar al que ayer fue el favorecido; podrá despreciar e ignorar, celebrar o respetar, aplicar las preferencias tan firmemente como lo permitan el peso de sus intervenciones en el mercado que, a través de mecanismos diversos (la información del best-seller o de la taquilla), se transforman alquímicamente en opinión pública. La autoridad de los expertos está herida para siempre y los expertos (esos que unánimes saben y poder en aquella visión convincente y crítica de la modernidad) tienen que buscar fuentes de autoridad que, antes de la expansión ilimitada del mercado, encontraban entre sus camaradas de armas.

La crisis de objetividad, la desaparición de las «evidencias», la inseguridad de los fundamentos, la disolución de creencias legitimistas y su reemplazo por nuevas creencias antijerárquicas, son capítulos de un largo proceso nivelador que produjo, en política, la institucionalidad republicana, cierto tipo de populismo, el democratismo. En este proceso algunos saberes se separaron del poder, se difundieron en la sociedad, se aliaron con aquellos despojados de sa-

beres prestigiosos, se enfrentaron a saberes tradicionales y a posiciones adquiridas. La opinión del común comenzó a ser una dimensión inescindible de la opinión pública.

En el campo del arte, la revolución democrática instaló sus dilemas y paradojas hace casi doscientos años. Pero hubo que llegar a la mitad del siglo XX para que el proceso de nivelamiento antijerárquico se uniera, en una combinación que hoy parece indisoluble, con la industria cultural y, especialmente, los grandes medios de comunicación de masas. A lo largo de las décadas, el público no sólo se expandió, sino que se independizó de instituciones más tradicionales (gestionadas por los expertos en la formación del gusto) para trabarse en un diálogo ininterrumpido con otros expertos (los hoy llamados intelectuales mass-mediáticos). Crecimiento del público y tendencias antijerárquicas son dos superficies de un mismo plano: vienen juntas y nadie puede esperar el milagro de permanecer en una sin patinar, como en una cinta de Moebius, hacia la otra.

Pero no es indispensable creer que todos los resultados de un proceso de expansión y nivelación deben ser celebrados al unísono. En especial si el mercado, que es un espacio seguramente imprescindible de circulación y distribución, agrega a las tendencias igualitaristas un anti-igualitarismo basado en la concentración del poder económico. No es indispensable celebrar la decadencia de la autoridad de los expertos cuando ella se produce por el ascenso de la autoridad de los gerentes de la industria cultural. Parece innecesario decirlo: el mercado cultural no pone en escena una comunidad de libres consumidores y productores.

Si el relativismo es un ideal de tolerancia, no es el mercado de bienes simbólicos el espacio donde ese ideal se despliega. Más bien, el mercado opera como consulado del gusto: unos productos circulan con visados preferenciales, otros son favorecidos por políticas proteccionistas, unos pocos son derechamente desterrados, una cantidad considerable tiene problemas serios de ingreso en escena. El gusto se forma en la colisión y la alianza de todas estas tendencias. En nombre del

relativismo valorativo, y a falta de otros criterios de diferenciación porque precisamente son los fundamentos del valor los que han sido erosionados, se opera *como si* el mercado fuera el espacio ideal del pluralismo. Aunque también podría pensarse que más que neutralidad valorativa lo que el mercado ejerce son fuertes intervenciones sobre los artistas y sobre el público. Un absolutismo de mercado, especialmente en aquellas producciones artísticas vinculadas a las industrias culturales, reemplaza la autoridad jerárquica de los expertos de viejo tipo.

El populismo de mercado y los defensores del relativismo valorativo en materia de arte, por caminos diferentes, terminan de socavar el fundamento estético que una perspectiva sociológica había desnudado en su mecánica profana. La desacralización del arte parece una consecuencia irreversible de dos amplios movimientos perfectamente inscriptos en la lógica de la modernidad. Por lo general, hay poco que lamentar frente al retroceso de autoridades basadas en la exclusión o el tradicionalismo. Sin embargo, algo indica que los carismas que, antes, el artista llevaba como marca de su condición excepcional han sido transferidos a otros portadores de quienes todavía está por verse si escribirán una historia a la altura del aura que los ilumina: los consagrados únicamente por el mercado parecen tan poco dispuestos como los antiguos héroes culturales a adoptar una perspectiva relativa. Pero ésta sería una pretensión atendible si no estuviera acompañada por el ejercicio de un absolutismo de nuevo tipo, apoyado en nociones que merecen ser tan escrutadas como las que se quebraron hace décadas. El mercado de bienes simbólicos no es neutral y, como cualquier otra institución que lo haya precedido, forma el gusto, instituye criterios valorativos y gira sobre el conjunto del capital cultural colonizando incluso los territorios que fueron abiertos por las vanguardias de este siglo. Para los grandes públicos, el mercado y algunas instituciones vinculadas directa o indirectamente a sus tendencias reemplazan, con similar autoritarismo, a los prestigios carismáticos tradicionales y a los consagrados por la modernidad.

Lo que el mercado tiene que decir sobre el arte es bien interesante: cómo se impone una estética en la costa oeste norteamericana, cuánto suben las acciones de un artista si se monta una retrospectiva de su obra en el Pompidou, cuánto valen en la construcción de una fama dos bibliográficas en el New York Times o tres reportajes en un diario latinoamericano, cuánto más pesa un Oscar que un premio en Cannes o viceversa. Esto que el mercado dice no es para nada intrascendente: forma parte de un mapa cuyos hitos dependen de las costumbres y de las instituciones; el público se desplaza sobre esta cartografía cambiante, elige a veces algunos



territorios mientras que, otras veces, es deportado a las zonas que el mercado considera conveniente; algunos públicos ocupan siempre las mismas franjas, como si estuvieran confinados; otros han aprendido a desplazarse entre regiones diferentes y a elegir sus destinos. Nadie se mueve haciendo uso de una libertad sin límites; pocos, los más pobres, los menos favorecidos, son prisioneros de su lugar de origen.

La neutralidad valorativa indica que es más democrático pensar que todo es posible e igualmente legítimo. El pasado del arte es un gran depósito al cual se puede recurrir para buscar lo que se necesita y no hay otra regla que la que gobierna la entrada y salida de mercancías. Sin embargo, la situación no autoriza al optimismo: se ha producido una fractura entre artistas y público de masas que las vanguardias cultivaron como su signo de diferencia pero a la que, al mismo tiempo, quisieron exorcizar violentando los límites establecidos institucionalmente para el arte. En esa fractura, el mercado trabaja para sí y no para una utopía de igualitarismo estético.

co. En esa fractura, hay poco que pueda interesar a una discusión sobre el arte. El *absolutismo implantado por el relativismo estético* es una de las paradojas, quizás la última, de la modernidad. También en este caso, en el revés de una posición triunfante, por más justa que ella parezca, podría descubrirse un hecho de barbarie.

El pluralismo y la neutralidad valorativa, por otra parte, no significan lo mismo en la esfera del arte que en la perspectiva desde la que se juzgan las diferencias entre los pueblos o las costumbres. Más aún, podría decirse que el arte vive no de la coexistencia de las diferencias sino de la utopía de un abso-

luto. Son los estados y las instituciones los guardianes de la ecuanimidad; los artistas parecen haberse adecuado mejor a las perspectivas excluyentes. Quizás abordar la esfera estética desde la perspectiva del pluralismo religioso o político signifique, en lugar de colocarla en una luz sociológica verdaderamente reveladora, oscurecer algunos de los rasgos que verdaderamente la definen.

El hecho de que los valores sean relativos a las sociedades y a las épocas no desnuda de interés el debate sobre cuáles son esos valores para nosotros. Saber que ellos no deberán ser impuestos a otras culturas, es un obstáculo al absolutismo; pero la moral relativista no debería imponernos el absoluto de una renuncia. En materia de arte, una fuerte toma de partido que haga posible la discusión de valores puede hacer evidente para muchos la significación densa (la más densa de las significaciones en la sociedad contemporánea) del hecho estético: aun cuando se reconozca que instituir valores para la eternidad es una ilusión.



Como se sabe, la entropía es un principio de la termodinámica. Una de sus formulaciones sostiene que en todo proceso de transformación de energía el total de calor utilizado resulta siempre mayor a la cantidad efectivamente convertida en trabajo o en otro tipo de energía. El aumento de temperatura de un motor o de una máquina derivado de su funcionamiento, la cantidad de fuego usada para calentar agua, son ejemplos sencillos del efecto de inutilidad de una parte del conjunto de energía absorbida en el proceso, por cuanto el calor

que en ambos ejemplos se disipa y pierde proviene de la misma fuente que permite la transformación; es energía desperdiciada y de hecho irrecuperable. Puede haber procesos extremadamente entrópicos, como el de los motores a explosión o la transformación de energía térmica en energía eléctrica, o procesos cuya degradación energética es menor, como la transformación de energía mecánica en calórica. Como consecuencia de los riesgos ambientales, debido a fenómenos como el calentamiento global, la entropía ha saltado

las barreras de la física. La termodinámica postula la existencia de un residuo, una cantidad de energía no utilizada; la ecología advierte sobre los efectos de su aumento. Alejado de ambas, quizá el arte narrativo se complique con mecanismos semejantes.

Novela, género entrópico

Según la entropía literaria, la energía estética utilizada en la concepción y composición de un texto no se convertiría totalmente en literatura, habría siempre una disgregación natural—desperdicio resulta una palabra demasiado utilitaria en esta materia incuantificable y en definitiva misteriosa—, canalizada a través del trabajo bajo la forma de distracción, inhibición, cansancio, vacilación, olvido, incluso resistencia o incapacidad. El efecto es de *enrarecimiento*. Si bien podría suponerse que una mayor aplicación provoca más entropía literaria—la experiencia inmediata de los escritores refuerza esta idea: la escritura y la corrección son vistas por muchos como la desdichada y tortuosa actividad que no tiene otra función que demorar y mortificar, y en ocasiones desgraciadas también distorsionar, la reposición del origen plenamente estético de la motivación— no convendría verificar la magnitud entrópica de una composición sólo en función del trabajo. Prueba de ello es la existencia de géneros de diversa calidad entrópica, pero que la ocultan tras el énfasis instalado en su

forma. Un ejemplo podría ser el aforismo, provechoso y limpio como el viento hecho electricidad, habiendo acaso desperdiciado toneladas de energía para alcanzar su contundente transparencia. El verso en general y algunas formas de poesía se aproximan a esa limpidez que oculta un probable y fatigoso tesón. En este sentido, no sólo el trabajo debe ser indicio suficiente para verificar la entropía, ella necesita estar inscripta, casi con rango geológico, en la obra. Y en esta circunstancia radica la marca distintiva de la novela. La entropía se articula de manera particular con la moral de la narración; es su proceso y causa. La felicidad de la narración reside en el tratamiento útil y virtuoso de la entropía. Es sabido que la novela aprovecha los materiales que le sirven de obstáculo, pero también es cierto que ellos, cuando son escamoteados, paradójicamente tornan invisible la calidad estética inicial que disparó la composición.

Cuando la narración no corrompe sus propios materiales y los presupuestos sobre los que se construye, se aleja, al contrario del poema o el aforismo —formas de la plenitud, que necesitan rescatarlos de la oscuridad con una luz pasajera— de la felicidad estética. Por corromper entiendo el entredicho, cambio y destrucción a los que el narrador debería someter sus ideas y procedimientos. Enfrentar la narración contra la capacidad mimética del lenguaje constituye la promesa originaria de toda novela, que se revierte sobre sí misma, como autodestrucción, cuando cumple con su condición irrealizable. De ahí la impresión derivada de las grandes narraciones: obras flotando sobre la nada.

La entropía literaria pone en escena, a través de la novela, la relación siempre problemática que existe entre narración y verdad. Cuanto más fuertemente crea un novelista en la verdad de sus contenidos, procedimientos o estilo, estará menos atento al mecanismo entrópico de su obra, y en la medida de ello hará un uso más contaminante de los instrumentos y obstáculos. (Polución de la cual su novela no será la única perjudicada: como se sabe, existen literaturas o períodos enteros enrarecidos, incapaces de alcanzar cierto umbral es-

tético: a semejanza del calentamiento global, un mal manejo de la entropía literaria implica responsabilidades individuales y riesgos colectivos.)

Concepción

¿Qué media entre la decisión de narrar y la narración? Un conjunto de intuiciones, vagamente extranjerías para los narradores, sostiene esta pregunta. La primera, y decisiva, es que existe una implicancia, generalmente causal, entre la concepción y la realización de la obra de arte; la segunda, llamada a colaborar con la primera, es la garantía de legitimidad brindada por la noción de autor: desde el romanticismo al artista no sólo le resulta propio realizar la obra sino también concebirla. La concepción algunas veces funciona como disparador de concretizaciones en sentido contrario, el autor puede modificar o contradecir el mandato, pero difícilmente lo ignore. Incluso resulta notorio cómo ambos extremos, un apego minucioso a los mandatos de la concepción o la reivindicación de su ausencia, constituyen fuertes emblemas de ingenuidad estética.

Hay una breve alusión de José Bianco, que resulta llamativa por su reiteración en diversos textos, habiendo incluso décadas entre algunos de ellos; igual a muchas ideas suyas, están expuestas de manera brumosa, como si quisiera devaluar o confundir las implicancias; «...la candorosa estupidez que permite realizar una obra de arte después de concebirla». Bianco se refiere en unos casos a la pintura y en otros a la literatura, y tras su aliento filosófico se esconde el sentido práctico de los personajes que la expresan: «...jugarse el provenir a una sola carta...». La estupidez no residiría en asumir la traducción de la concepción al lenguaje del arte sino en renunciar por ello a otras facetas importantes de la vida. Sin decirlo, Bianco sostiene que tal pasaje es doblemente entrópico.

La naturaleza de ciertas disciplinas parece convivir sin demasiados conflictos, a diferencia de la novela, con la idea de concepción artística: nos parece probable no sólo que un pintor *conciba* un cuadro a partir de un reflejo o una

imagen, sino también que desde ese momento ya lo tenga, como sucede, en la cabeza; lo mismo puede suponerse de un músico cuando *concibe* su partitura desde un acorde; pero es inquietante y levemente sospechoso pensar en un escritor *concibiendo* una narración apoyado en una palabra, frase u otra sugestión. La concepción, entendida de este modo, funciona como un conglomerado de impresiones espontáneas donde la inspiración ocupa un lugar relevante. Y esto tiene que ver con la inmediatez de algunos géneros artísticos. Regímenes de velocidad diferente ordenan la práctica y percepción de las distintas disciplinas; el tiempo, en su jerarquía más ambigua, actúa como un orden lateral, aunque no por ello subalterno, a la naturaleza estrictamente material de la composición. La narrativa, en cuyo seno se implican su índole sucesiva y la continuidad de la lectura, posee una representación adecuada de su velocidad en la figura del ralenti, donde el tiempo no es espera, ni lentitud, sino acumulación. Esta *demora* natural constituye el lugar de desarrollo de la entropía. La sintaxis de la narración es de por sí pausada; ni perezosa ni rauda, más bien articulada alrededor de un orden inevitablemente serial.

Ya desde el largo trecho que media entre concepción y escritura la narrativa posee un carácter negativo: no puede ser instantánea y menos aún espontánea. Las implicancias de esta restricción son diversas y eventualmente felices: en primer lugar, para la novela resulta inadecuada la ostentación, es difícil hallar un género menos enfático; segundo, alejada del brillo de la revelación y lindante con esa zona incierta donde la continuidad de palabras está a punto de convertirse en idiolecto o glosolalia, la novela se torna también prescindible; tercero, es lo adecuadamente arbitraria como para parecer excesiva —este punto acaso sea fundamental, el exceso está en la base constructiva del género: tiene demasiadas palabras sin poder alcanzar alguna síntesis, quizá de allí el vago sentimiento de impostura que acompaña a los novelistas—.

Si bien estos rasgos pueden superponerse o parecer excluyentes, en todo caso intentan representar la intensidad

de la narrativa en la que creo: una escritura excedida y poco enfática, y un autor prescindente y arbitrario. La relación que establezco con mi tarea está saturada de desconfianza. Nunca me pienso como escritor, excepto cuando escribo. Esto es cierto, aunque pueda parecer redundante o equívoco. La desconfianza existe como reflejo de otra, que duda de la capacidad representativa de la escritura. Así, obedece a una perspectiva individual la noción que le atribuye a la novela el modo como esa tensión de incertidumbre entre aquello que se dice y aquello que se refiere, propia de la ambigüedad de la lengua, se convierte en arte.

Se trata de una escena perteneciente a un video realizado por Rafael Filippelli sobre José Aricó. Cuando participa de estos reportajes sabe que le queda poco tiempo —tanto es así que se ven interrumpidos por su muerte—. Es un momento en la parte inicial, cuando Aricó describe la forma como se acerca al comunismo: un día en la escuela secundaria un compañero le entrega el periódico del Partido Comunista, y al leerlo se ve de pronto colmado de emoción frente a dos palabras: «materialismo dialéctico». El influjo de esta fórmula es tan poderoso que, según recuerda Aricó, pese a ignorar su significado de inmediato se convence de

acontecimiento, es un misterio. Una hipótesis extrema sostendría que el conjunto de la trayectoria política de Aricó fue predeterminado por esta epifanía; una moderada podría interpretar el episodio como un ejemplo de su temprana sensibilidad intelectual, que precoz y firme se mantendría fiel a los influjos recibidos. Pero en cualquier caso esos deslumbramientos existen. Aricó, sin duda no sólo a través de este ejemplo, demuestra la existencia de instantes en los que puede surgir una modulación inesperada de las palabras, atravesando distintos órdenes de la vida y el lenguaje e inaugurando un sentido. (Aprovechando el tema de la anécdota, me parece oportuno destacar la dimensión política existente en la literatura de nuestros países. No me refiero a los textos de denuncia ni al realismo social, sino a ese proceso brutal y esquivo a la vez que hace aparecer lo político y social como componente de lo más hondo de nuestras interrogaciones.) Muchos escritores admiten que la primera inclinación hacia un autor, después no defraudada, algunas veces se debió al impacto de su apellido, a la sonoridad del nombre. Las asociaciones siempre serán pasibles de resultar asombrosas, y las preferencias siempre tendrán la arbitrariedad última del gusto, pero el mecanismo por el cual primero nos sometemos a la sacudida emocional de lo que escribimos, leemos o escuchamos para luego reinstaurar un sentido momentáneamente abolido, se instala en una zona precisa de nuestra subjetividad que es necesario preservar.

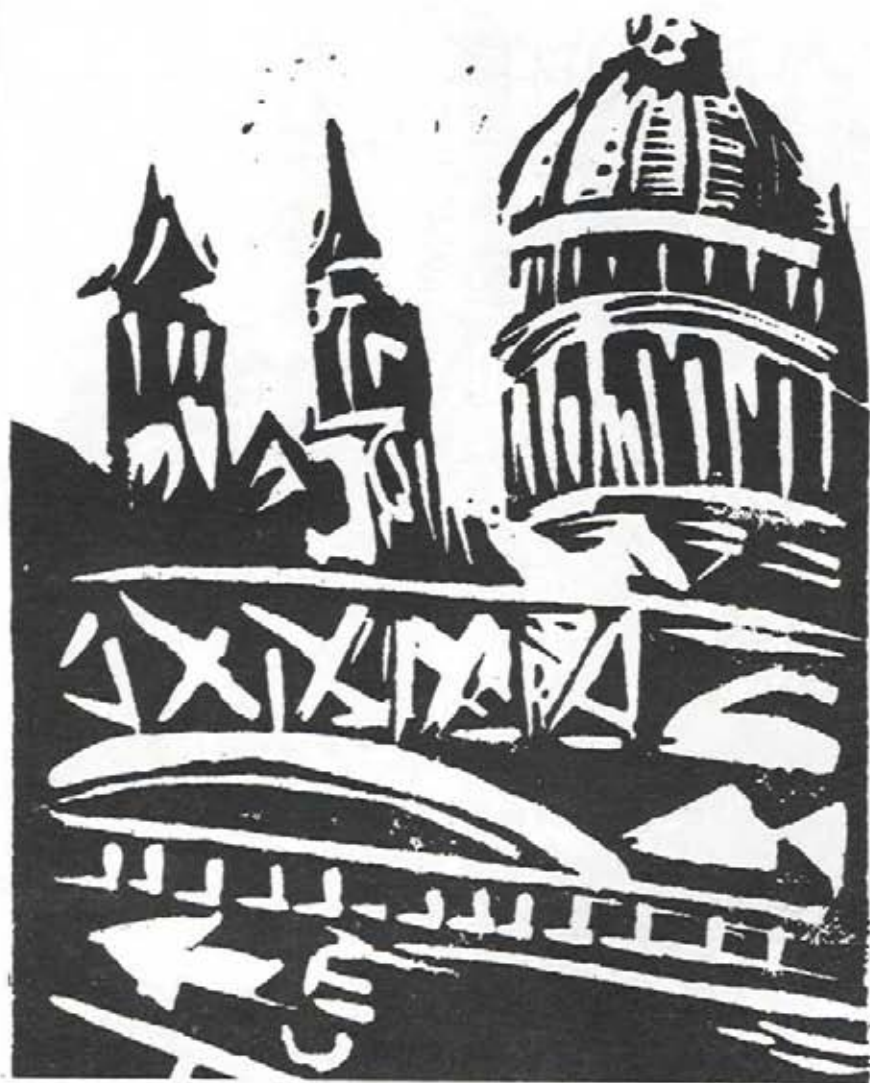
Por último, quisiera alardear de debilidad metafísica y reiterar la profunda calidad insidiosa de la narración. Aludiendo, en su desarrollo entrópico, a múltiples sentidos, la novela no representa la realidad, no refiere la verdad, no garantiza que sus mismas palabras tengan una razón precisa o unívoca para estar donde están. Estas negatividades buscan recuperar un enigma olvidado en la mente de escritores y lectores, el misterio que se interroga sobre el sentido último de las cosas: «¿Qué estamos haciendo acá, en la tierra, después de todo?» Y cuando consiguiera inducir la pregunta es una narración lograda.



Palabras

Desde otro punto de vista, el narrador está sometido al impacto de las palabras y las frases en su sentido más tonal, frente a las cuales debe tener alerta toda su capacidad intuitiva. Muchas veces me sorprenden palabras leídas en un contexto inusual, ideas o fórmulas que entonces alcanzan un significado inquietante por lo enigmático. Encuentro útil mantener atenta esta sensibilidad. Describo con un ejemplo lo que quiero decir, obviamente salvando las distancias, también en cuanto efectos, alcances y circunstancias.

haber encontrado algo, un todo para él, determinante de manera fundamental; intuyó que sería materialista dialéctico, o sea un marxista. En la pantalla vemos el rostro de Aricó, iluminándose de nuevo, recordando las dos palabras, «materialismo dialéctico». «Materialismo dialéctico», y la certeza del comunismo. Una amiga me señaló esta secuencia, inadvertida para mí en su insólita profundidad. Algo tan decisivo y articulado como la identidad política parece obedecer no sólo a un orden moral sino también a una experiencia de tipo estético o espiritual. Sin duda lo demás, respecto a este



Dos opiniones

En la introducción de *Art & Illusion*, Ernst Gombrich contrapone de un modo singularmente iluminador dos observaciones acerca de la representación. La primera de ellas es de James Barry, profesor en la Royal Academy en el siglo XVIII; en una conferencia, hablando de la *Madonna Rucellai*, un cuadro de 1285 alternativamente atribuido a Cimabue y al Duccio, Barry se muestra intrigado por el hecho de que fuera considerado en su época una obra maestra: «Las grandes deficiencias de este trabajo de Cimabue —dice Barry— pueden inducir a algunos a pensar que

el pintor no miró ninguna figura del natural. Pero las imitaciones del arte temprano son como las de los niños; no se ve nada en un espectáculo aunque esté ante nosotros si no lo hemos conocido y visto previamente, y las innumerables diferencias entre las eras de ignorancia y conocimiento muestran hasta qué punto la contracción o extensión de nuestra esfera de visión depende de otras consideraciones que van más allá de la simple devolución que nos hace nuestra óptica natural. La gente, en aquellos tiempos, no veía más que eso, y lo admiraba, porque tampoco sabía mucho más».

Un siglo más tarde, el crítico John

Ruskin, en un pasaje de un vasto tratado dedicado a defender a Turner, intenta mostrar hasta qué punto las observaciones que el artista hace de olas y nubes, de las rocas y la vegetación, son siempre correctas, y presenta estas adquisiciones de «mayor verdad» como el retorno a «un ojo inocente», librado de los prejuicios de lo que se pensaba hasta el momento. La idea es notoriamente opuesta a la de Barry, para quien un ojo inocente no puede producir mucho más que la *Madonna Rucellai*.

Presentados estos conceptos como apertura de debate, Gombrich se interna en las posibilidades de fundar una psicología de la percepción. Me interesa detenerme, sin embargo, sobre un aspecto de estas dos opiniones tan inteligentemente contrapuestas: lo que tienen en común. Comparten la fe en la posibilidad de una verdad visual absoluta, que Barry coloca al cabo de un proceso de aprendizaje, y Ruskin al fin de un proceso de «desaprendizaje»; hay así un ojo que verdaderamente ve, que para Barry está colocado adelante, y para Ruskin en un atrás inocente que debe ser reconquistado. Barry expresa, con gracia y perfección, el punto de vista de la academia; Ruskin siente la posibilidad de las vanguardias, en cuyo imaginario el primitivismo y la vuelta a los orígenes jugaron a menudo un papel importante. Curiosamente, hay que reconocer que el punto de vista de Barry es menos naturalista, remite finalmente a algo que debe ser artísticamente construido, apartándose de la «óptica natural». La tradición de la vanguardia, en



cambio, aparece más tarada por la imaginaria romántica del buen salvaje, de la inocencia natural colocada en alguna edad de oro a recuperar.

Error y acierto

Sin embargo, el cuadro resultaría muy incompleto si no se tiene en cuenta que, con toda su arbitrariedad y sus errores, y aún con su errada pretensión de alcanzar una «verdad más verdadera», la tradición pictórica que podríamos emparentar con Turner tiene una magnífica virtud: la de rajar el edificio de la verdad visual académica, expandiendo espectacularmente el área de lo pintable (si se quiere, podríamos decir también: de lo visible). Quizás lo más interesante no sea discutir hasta qué punto es valedera la pretensión de los impre-

sionistas de que eran ellos los que pintaban la realidad tal cual era, sino comprobar hasta qué punto el error es la palanca del acierto. El caso me parece muy claro en Seurat, que buscando para sus cuadros la óptica más verdadera, «científica», descompone cada plano en infinidad de pequeñas pinceladas de color puro. Contra lo esperable, el resultado no es un color más intenso, sino un palidecer de cada plano así fabricado, y el cuadro entero parece como cubierto de una pátina blanca. El secreto es, hoy, sencillo de explicar, a partir de la diversidad entre las leyes por las que se adicionan los colores-pigmento y los colores-luz: mientras la mezcla de colores-pigmento en la paleta tiende al negro, la mezcla de las impresiones de las pequeñas pinceladas puras en el ojo opera como suma de colores-luz, y por lo tanto tiende al blanco. Y aquí viene lo

extraordinario: para que estos planos que se han tornado tan pálidos no se mezclen, Seurat tiene que geometrizar al máximo el perfil de sus figuras, a la vez que sugerir el volumen a través de una evocación muy simple de relieve, lejos de las complejas maneras de crear la ilusión de profundidad que había descubierto el Renacimiento; así, casi al pasar, abre camino a Cézanne y con él al cubismo y la abstracción. Es cierto que Seurat, uno de los mejores dibujantes de la historia, ya había buscado esta extrema simplificación en sus carbonillas y dibujos con lápiz Conté sobre papeles muy texturados; accesorariamente, allí habría descubierto la reverberación fascinante de las minúsculas zonas blancas que el grano del papel dibuja cuando la presión del lápiz Conté no es muy fuerte. Pero la decisión verdaderamente nueva es la de llevar

técnicas semejantes al óleo, y ella es casi impensable sin la mediación de una teoría equivocada del color.

Líneas de falla

Quizás se podría hablar de líneas de falla a través de las cuales el artista o el científico sueñan lo diferente: y esas líneas de falla pueden ser un descubrimiento verdadero o uno erróneo, y aún una imagen, un recuerdo, una pasión o una manía. ¿No fueron algo así el grabado japonés para Van Gogh o las máscaras africanas para Picasso? Pero la cosa se podría llevar más allá: ¿no serán también líneas de fractura para desenvolver un ensueño los mitos griegos para Freud o la idea del comunismo para Benjamin? Cuando Benjamin describe Moscú, uno se da cuenta de que ve lo que quiere ver; su curiosidad y su honestidad intelectual son de todos modos tales que ve también lo que no quiere, sumergiéndolo de alguna manera en su sueño. Dos ejemplos: «Largo rato me intrigó un hombre que tenía ante sí una pizarra con pequeñas letras. Creí ver en él a un adivino. Finalmente pude espiarlo una vez en su tarea. Vi que vendía dos de sus letras y se las colocaba al cliente como iniciales en sus galochas.» Por supuesto: pero la imagen del adivino vendiendo letras, claves para atrapar el universo, queda flotando en el texto más allá de la revelación del «uso verdadero»: es más, es toda la sal de la pequeña nota. En otro terreno: «El nivel deprimente de la publicidad gráfica es lo único en que se parecen París y Moscú. Innumerables muros alrededor de las iglesias y conventos ofrecen las más hermosas superficies para pegar anuncios. Pero hace rato que fueron despedidos los constructivistas, los suprematistas, los abstractivistas que pusieron su propaganda gráfica al servicio de la revolución durante el comunismo de guerra. Hoy sólo se requiere una claridad trivial»; y sigue ensalzando los carteles en las puertas de las tiendas y los restaurantes populares, «donde aún es posible hallar algunos motivos inocentes y bellos: un canasto del que caen zapatos; un perrito que sale corriendo con una sandalia en la boca.» Por un momento, la nota me deja

estupefacto: ¿esto es lo que Benjamin tiene para decir de la liquidación de las vanguardias artísticas rusas por el estalinismo, ya boyante en 1927? No es tan raro, sin embargo; también en los ensayos mayores, como el del surrealismo, no se puede sino concluir en que el comunismo es para Benjamin la línea de falla por la cual la realidad se quiebra y se vive una ensoñación que no tiene una relación directa con la teoría política leninista y sus realizaciones: esa ensoñación se liga al fin más con el perrito que corre con su sandalia en la boca que con la crítica a (o la aprobación de) la política cultural del estado soviético, del mismo modo que su ven-

dedor de letras seguirá siendo para él y para nosotros y para siempre un misterioso cabalista más que un vendedor de monogramas.

¿Se debería concluir, entonces, que no importa cuán verdadera sea la red con que pescamos, sino cuán fresco esté el pescado que vendemos? Puede ser, pero me parece un poco trivial. A lo mejor habría que ir más allá en la reflexión acerca de los hilos con que la red está hecha: y aunque comprobemos que la relación entre lo que el artista piensa y lo que consigue hacer con eso no sea directa, obvia, sería tonto colegir de allí que es nula: de hecho no cualquier red pesca cualquier cosa.





«Cuanto menor la experiencia, mayor la expectativa (...) cuanto mayor sea la experiencia, tanto más cauta, pero también tanto más abierta la expectativa.»

I

Las palabras del epígrafe están extraídas de *Futuro pasado*, del historiador alemán Reinhart Koselleck, editado recientemente por Paidós y con seguridad uno de los grandes libros sobre las categorías de la comprensión moderna de la historia publicado en los últimos años. Aunque se podría hablar de él casi como de un desconocido, Koselleck no es un autor inédito en nuestra lengua: en

1965 la editorial española Rialp tradujo, es verdad que de la manera más deplorable, su primer libro, *Crítica y crisis del mundo burgués*; en 1974, en la colección «Estudios alemanes», que por entonces se publicaba con el sello de la editorial Sur, apareció *Sociología e historia social*, una compilación preparada por Peter Christian Ludz que incluía un artículo teórico programático de Koselleck, «Historia de los conceptos e historia social» (ahora incorporado en el volumen de Paidós con el título «Historia conceptual e historia social»). En fin, dos años después apareció *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, volumen 26 de la

«Historia Universal Siglo XXI» de la editorial de este mismo nombre. Koselleck era uno de los tres autores del volumen y a su cargo habían estado los capítulos que abarcaban el período de la Restauración hasta las vísperas de 1848.

Los ensayos de *Futuro pasado* prolongan, complementan y se alimentan de otra obra, sólo accesible lamentablemente en su lengua original, la traducción de cuyo título sería *Conceptos históricos básicos. Diccionario sobre los principios históricos del lenguaje social y político en Alemania*. Este diccionario,¹ de alrededor de 7.000 páginas reunidas en siete volúmenes cuya publicación llevó casi veinte años y que contiene la historia razonada de unos 120 conceptos socio-políticos, estuvo al cuidado de Otto Bruner, Werner Conze y el propio Koselleck, quien es también el autor de algunos de los artículos más largos de la obra. El léxico no ofrece sólo los resultados de una labor crudita, sino también los de un programa de investigación ideado por los tres editores nombrados, en el marco de una disciplina, la historia de conceptos, a cuya definición contribuyeron sobre todo los ensayos teóricos de Koselleck.

Entre ellos, el artículo citado más arriba, «Historia conceptual e historia social». Recapitulemos brevemente las tesis del trabajo. La premisa para esta-

1. Tomo los datos de esta obra de Melvin Richter, «Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*», en *History and Theory*, nro. 1, 1990.

blecer el ámbito y las tareas propias de esta disciplina, así como sus relaciones con la historia social, es que no hay sociedad, menos aún unidad de acción política, sin conceptos comunes; y recíprocamente: nuestros conceptos tienen sus raíces en sistemas socio-políticos que son demasiado complejos para ser interpretados como comunidades lingüísticas ordenadas sobre la base de algunos indicadores conceptuales centrales. La historia de los conceptos puede auxiliar a la historia social ofreciéndole los medios para satisfacer una exigencia metodológica mínima, la de que los conflictos sociales y políticos del pasado sean descifrados en el *medium* conceptual de la época considerada y atribuyendo al uso pretérito de los términos el sentido que tenía para las partes involucradas. La historia conceptual, sin embargo, no tiene sólo una función subsidiaria respecto de la historia social, ni está subordinada a ella. La conexión entre historia social e historia conceptual genera un campo de interacción, de esclarecimiento recíproco (que permite, por ejemplo, análisis contextualizados de los términos social y políticamente relevantes), pero también deja ver entre ambas hiatos y relaciones de tensión. Más aún: únicamente si no se diluye como ámbito específico de investigación, dotado de métodos y objetos propios, puede la historia de los conceptos echar luz no sólo sobre los cambios, las innovaciones del acontecer histórico, sino también sobre las permanencias, las configuraciones de larga duración. Es decir, sobre esos nudos estructurales (relaciones de poder, de clase, modos de producción, modelos culturales) cuya determinación ha sido el objeto de la historia social.

El programa de la historia conceptual no es el de una genérica historia de las ideas, ni el de una historia de palabras. «Cada concepto depende de una palabra, pero cada palabra no es un concepto» (pág. 116). Koselleck, que ilustra estas fórmulas abstractas en que resumimos sus tesis con referencias breves, pero iluminadoras, a los cambios experimentados por términos como *democracia*, *burgués* o *sociedad civil*, piensa, antes que nada, en los conceptos del lenguaje político. Una palabra puede ser objeto de definicio-

nes unívocas, pero no un concepto, que es un concentrado de muchos contenidos semánticos. «Todos los conceptos en los que se resume semióticamente un proceso completo se escapan a la definición; sólo es definible lo que no tiene historia». Koselleck parafrasea esta cita de Nietzsche para subrayar la pluri-vo-cidad inherente a los términos relevantes del lenguaje social y político, en que se recoge la multiplicidad de una experiencia histórica. Pero un concepto —sea, por ejemplo, el de estado— no es únicamente índice o registro de las relaciones que engloba: es también un factor de esas relaciones, establece horizonte y límites a lo que es posible pensar y experimentar.

Ahora bien, el proyecto que dio lugar al diccionario histórico mencionado más arriba no es tampoco el de una historia conceptual de tipo universalista. Su alcance está acotado no sólo lingüísticamente —la terminología social y política en Alemania—, sino también históricamente. Lo que está en el centro es el período que va de la segunda mitad del siglo XVIII a la primera mitad del siguiente. Mejor dicho: lo que está en el centro son los cambios sobrevenidos en el vocabulario político-social durante esos cien años, en conexión con las transformaciones experimentadas contemporáneamente en las formas de organización de la vida política, en la estructura social, en las relaciones económicas. Las categorías portadoras de la modernidad son, pues, el objeto de los análisis históricos del léxico. Varias de esas categorías, así como el tipo de hermenéutica auspiciada programáticamente por Koselleck, aparecen en los ensayos de *Futuro pasado*.

«Un resultado general de los siguientes estudios —escribe en el prólogo de este libro— es que, en la medida en que se haya experimentado el propio tiempo como un tiempo siempre nuevo, como 'modernidad', el reto del futuro se ha hecho cada vez mayor» (pág. 14). Koselleck explora en diferentes tipos de textos la forma en que fueron tematizadas, explícita o implícitamente, experiencias históricas del tiempo («Para una semántica de los tiempos históricos» es el subtítulo del libro). Y obran como grandes indicadores conceptua-

les para la exploración algunos de los términos que condensaron y organizaron esas experiencias. En particular los de *historia*, *progreso* y *revolución*, sobre los que vuelve repetidamente a lo largo de los ensayos del libro porque Koselleck ve sobre todo en ellos, que adquirieron hacia los mismos años su significado actual (digamos, en la segunda mitad del siglo XVIII), la condensación de ese sentido del tiempo que a sus ojos es característico de la era moderna: la orientación hacia el futuro y la aceleración del tiempo. El presente, que escapa permanentemente hacia el futuro, privado de ser por la aceleración, es recuperado por la filosofía de la historia como etapa, transición hacia un mañana siempre diferido.

«La historia, maestra de la vida»: para Koselleck, este tópico acuñado en la Antigüedad clásica y vigente hasta el siglo XVIII resumía no sólo la función didáctica y moralizadora atribuida a las historias (los ejemplos) del pasado, sino también una experiencia de la historia y del tiempo histórico. Suponía tanto la constancia de la naturaleza humana (por ello las lecciones podían ser transmitidas, dado que las experiencias podían repetirse), cuanto la constancia general de las condiciones que permitían la similitud de los acontecimientos terrenos. «Ningún vaticinio abandonaba el ámbito de la historia precedente y esto era válido para las profecías, tanto astrológicas como teológicas, que permanecían vinculadas a leyes planetarias o a antiguos augurios» (pág. 88). Cuando en el siglo XVII se introdujo el término *revolución*, ligado a la representación del movimiento circular de los astros, para describir fenómenos de la vida política, no se buscó más que una metáfora cosmológica para reafirmar esta experiencia de un tiempo histórico repetible. Las revoluciones no producían nada nuevo; sólo conducían a algunos de los regímenes políticos conocidos en que los hombres estaban obligados a vivir. Dada la repetibilidad de los ordenamientos políticos, las revoluciones podían ser entendidas también como repetición o como retorno.

Todo esto comienza a cambiar lentamente a partir del siglo XVIII, bajo el pensamiento de la Ilustración, y radi-

calmente a partir de la Revolución Francesa. Hasta el siglo XVIII los modelos antiguos o las figuras bíblicas ocupaban el futuro, pero a «partir de las tormentas revolucionarias eso ya no fue posible. La década de 1789 a 1799 fue experimentada por los que actuaron en ella como la irrupción de un futuro que no había existido nunca antes» (pág. 88).

La fractura revolucionaria disoció el espacio de experiencia tradicional (¿qué lecciones podía ofrecer a un presente que era nuevo y único?), así como escindió el lazo entre pasado y futuro. Pero si las enseñanzas del pasado ya no eran utilizables, «los estadios pasados de la Revolución Francesa presentaron un curso nuevo y paradigmático de la historia, en el que las generaciones posteriores creyeron poder leer, dependiendo de su estructura política, el camino futuro de su propia historia» (pág. 90). Hacia fines del siglo XVIII y en asociación con el pensamiento de la Ilustración, por un lado, y esa revolución, por el otro, que liberaba un futuro considerado como luminoso por unos y catastrófico por otros, maduró el concepto moderno de historia. Para Koselleck carece de relevancia en este punto la oposición entre la visión progresista de la historia, de raíz iluminista, y el historicismo; la premisa compartida por ambos es la unicidad, la no repetibilidad de los acontecimientos, por lo cual no es posible extraer de ellos indicaciones prácticas directas. La concepción moderna de la historia destronó, podría decirse, el tópico ciceroniano de la *Historia magistra vitae*.

Koselleck encuentra en el proceso de abstracción/estilización que experimentó el término *Geschichte*, que terminaría por desplazar la palabra de origen latino *Historie*, el índice conceptual de una nueva representación de la historia, ya como acaecer real, ya como disciplina intelectual. El vocablo *Geschichte*, dice Koselleck, se acuñó en el siglo XVIII y antes de que se impusiera «había historias, en plural, muchas clases de historias que acontecían y que podían servir como ejemplos para la enseñanza de la moral, la teología, para el derecho y en la filosofía» (pág. 253). Las historias eran pensables sólo como relatos de asuntos o sujetos determinados: del Imperio, de las doctrinas teológicas, del reino de Francia, etc. La propia palabra *Geschichte* era una forma plural. Pues bien, mediante un trabajo de reflexión retomado una y otra vez, la filosofía iluminista terminó por estilizar esa forma plural en un singular que se emplearía para hacer referencia a la historia en general. La historia a secas, distinta de las historias particulares y condición de posibilidad de todas ellas, se concentró en un concepto, *Geschichte*.

En la misma época en que se consolida este concepto de una historia en general, otras nociones sufren un proceso de singularización similar y convergente: los progresos, en plural (*les progres*), registrables en ámbitos determinados de la técnica y de la ciencia, dan lugar al «progreso»; la pluralidad de las revoluciones, a la «revolución». La historia en general encontró en el

progreso el primer concepto de una determinación temporal immanente, ajena a premisas naturales, así como una escala que permitía interpretar la historia en términos universales; respecto de esa escala era posible situar los hechos en el tiempo y juzgar sobre su adelanto o su atraso. Cuando el joven Marx juzga que la situación alemana de 1843 se encuentra, de acuerdo al canon temporal del proceso revolucionario francés, en 1789, sólo expresa de manera radical, dice Koselleck, esa exigencia de interpretar siempre la historia según criterios temporales y sobre la base de la alternativa progreso/conservación, anticipación/retraso, que se había impuesto a partir de la Revolución Francesa.

El concepto de revolución se desprendió igualmente de sus implicaciones naturales, cosmológicas, así como se concentró para reunir, en singular, todas las revoluciones (tal vez por eso ser revolucionario signifique, antes que adherir o tomar parte en alguna revolución singular, consagrarse a la revolución o, como dice una conocida máxima: el deber de un revolucionario es hacer la revolución). Acaso más que en el concepto de progreso, en el de revolución se estratificó, no únicamente esa orientación hacia el futuro que hace del presente un momento de transición, sino también la esperanza típicamente moderna de dominar y planificar el porvenir, esperanza que liga, de modo voluntarista, la historia al propio programa e ignora ese potencial de excedente y sorpresa que encierra toda historia.

Espacios

de crítica y producción

Publicación de la
Facultad de Filosofía y Letras - UBA

Comité de redacción: Jorge Dotti, Gladys Palau,
José Sazbon, Pablo Gentili

Secretario de redacción: Carlos Dámaso Martínez

Nº 12 - agosto de 1993

ESTUDIOS SOCIALES

Revista Universitaria Semestral

Nº 5 - Segundo semestre 1993

Escriben: Belmartino • Quiroga •
Iazzetta • Carozzi • Lvovich • Sartelli •
G. García • Rigotti • Albornoz

Coeditores: Depto. de Extensión Universitaria y
CEDEHIS, UNL / CIESAL, UNR / GEHISO, UNC.

Sede editorial: 9 de Julio 2154 (3000) Santa Fe
Tel.: (042) 21881

No creo que sea necesario extenderse más para ofrecer una idea general del enfoque y los temas de los ensayos reunidos en *Futuro pasado*. Agreguemos que los análisis de Koselleck dejan entrever la recepción productiva de tradiciones y disciplinas intelectuales diversas, desde la filología a la filosofía política y la filosofía en general. Si respecto de la filosofía política es reconocible que el pensamiento de Carl Schmitt sigue obrando como un foco inspirador (en su primer libro, *Crítica iluminista y crisis de la sociedad*, Koselleck hace una admisión expresa de su deuda con las sugerencias intelectuales de Schmitt), en lo que concierne a la filosofía *tout court* el eco claramente identificable es el de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Estos nombres y los de Karl Löwith y Martin Heidegger no son seguramente ajenos a la inflexión crítica que se puede advertir en la interpretación de las categorías de la modernidad en los análisis de Koselleck. Desde este punto de vista se lo podría incluir en el ámbito de lo que se llama «pensamiento negativo». Pero Koselleck es antes que nada un historiador, no un pensador que se considere relevado de la investigación empírica o del conocimiento de sus resultados (él mismo observaría que ni Heidegger ni Gadamer adaptaron nunca sus sistemas respectivos para dar cuenta de la obra efectivamente cumplida por los historiadores).² En fin, ya tuvimos ocasión de señalar más arriba la conexión de sus trabajos con la historia social.

Antes de terminar, volvamos al comienzo, a las palabras del epígrafe. «Espacio de experiencia y horizonte de expectativa, dos categorías históricas» es el último ensayo de *Futuro pasado* y donde más claramente se puede captar la influencia de Gadamer. Aunque las dos categorías están presentes a lo largo del libro, como sus soportes diríamos, es en las páginas finales donde se dedica a explicitarlas. Experiencia y expectativa son para Koselleck dos categorías formales, metahistóricas (no son portadoras de contenidos que evoquen acontecimientos, estructuras, o procesos determinados), aptas para tematizar el tiempo histórico, dado que entrelazan las dos dimensiones básicas del

pasado y el futuro. Condición del conocimiento histórico, ambas son igualmente constitutivas del acontecer histórico real ya que éste madura en el *medium* de experiencias determinadas y expectativas determinadas.

La experiencia es el «pasado presente», que engloba la elaboración y el recuerdo de los acontecimientos transcurridos, incluso la experiencia ajena, transmitida generacional o institucionalmente. La expectativa, como la experiencia, es a la vez subjetiva e intersubjetiva y tiende a lo que no es todavía, a lo no experimentado, es el «futuro hecho presente». Al igual que las dimensiones del pasado y del futuro, ambas son instancias insuprimibles del presente, pero entre sí experiencia y expectativa no mantienen relaciones simétricas, ni son mutuamente traducibles. No todos los elementos que aparecen en la expectativa, compuesta de esperanzas y temores aun en los pronósticos que se quieren más racionales, se extraen de la experiencia; a su vez, como el futuro nunca es sólo la realización de los datos preliminares, siempre acaece algo más o algo menos de lo esperado. Koselleck encuentra en esta asimetría el marco para hacer más neta su tesis sobre la época moderna: «Mi tesis es que en la época moderna va aumentando progresivamente la diferencia entre experiencia y expectativa, o, más exactamente, que sólo se puede concebir la modernidad como un tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de la experiencia hecha» (págs. 142-143). A esa disociación creciente de experiencia y expectativa va ligada la dilatación del futuro a expensas del presente y el incremento del coeficiente utópico en las representaciones del porvenir. Cuanto menor es la experiencia (el ritmo de los cambios erosiona la posibilidad de hacer experiencia), mayor es la expectativa.

¿Pero qué es el «futuro pasado»? El futuro de la primera modernidad europea, la que cobra un curso acelerado hacia fines del siglo XVIII y se desarrolla durante la primera mitad del XIX, bajos los efectos de la onda expansiva de dos revoluciones, la Revolución Francesa, la Revolución Industrial. En ese período entra en disolución la es-

tructura social fundada en estamentos u órdenes, hacen su aparición las clases sociales modernas y la tensión cada vez más fuerte entre experiencia y expectativa se imprime en todo el campo del lenguaje político. Para el juicio histórico actual ese futuro es pasado, como el presente respectivo. Se ha hecho, pues, la experiencia de las expectativas y los programas nacidos bajo el impulso de esa primera modernidad. Tal vez sea el momento, piensa Koselleck, de recuperar una ecuación más antigua: cuanto mayor sea la experiencia, tanto más cauta, pero también tanto más abierta la expectativa.

II

Independientemente de las tesis de Koselleck sobre la modernidad, ¿cómo no leer en el marco de esas dos coordenadas, experiencia y expectativa, el libro del mexicano Jorge Castañeda sobre la izquierda latinoamericana, *La utopía desarmada*?³ El de Castañeda no es un libro de historia, pero las experiencias del pasado ocupan buena parte de sus páginas, y el tiempo de la expectativa se enuncia en el mismo subtítulo: *El futuro de la izquierda en América Latina*. Hay otro elemento que conecta la lectura de estos dos libros: la idea de revolución. A lo que el trabajo de Castañeda quiere contribuir es a la consolidación de una izquierda emancipada de esa idea.

La utopía desarmada es, sin dudas, el libro de mayor aliento que se haya escrito sobre la izquierda latinoamericana. El capítulo inicial está dedicado a la experiencia de los partidos comunistas, lo que le da un fondo temporal que llega hasta los años veinte. También hay algunas referencias, aunque hechas casi al pasar, a formaciones socialistas nacidas hacia fines del siglo pasado. Pero el foco del análisis se concentra en los treinta y un años que van de 1959 a 1990, es decir, en las izquierdas (el plural es más apropiado) nacidas después de la Revolución Cubana —las

2. M. Ritcher, art. cit., pág. 45.

3. Jorge Castañeda, *La utopía desarmada. El futuro de la izquierda en América Latina*, Buenos Aires, Ariel, 1993.

primeras de ellas bajo el impulso inmediato de esta revolución—. Castañeda reunió una vasta información dentro de un cuadro que no deja afuera ninguna de las formas relevantes que adoptó la acción política de la izquierda en ese período. Al privilegiar el campo de la acción, el autor, explícitamente, no toma en consideración corrientes que existieron más como fenómenos ideológicos que políticos —el trotskismo, por ejemplo, o el maofismo, al que sólo Sendero Luminoso le dio dimensión de hecho político—, mientras concede gran espacio a movimientos surgidos de matrices culturales no marxistas, como los provenientes del radicalismo católico.

El libro no es, sin embargo, un inventario de las experiencias políticas de la izquierda. Y como suele suceder con los trabajos que no quieren simplemente catalogar, sino interpretar procesos y acontecimientos que tuvieron como escenario países diferentes e insertarlos dentro de una visión global de América Latina, el lector puede encontrar que algunas zonas del cuadro están mejor iluminadas que otras. Podría decirse que es casi inevitable: se escribe sobre América Latina siempre desde algún lugar. No me refiero a un lugar real, sino a ese que está implicado en la perspectiva elegida, en las hipótesis, en los rasgos que se toman como significativos o típicos. Por ejemplo, hay tres países o tres procesos nacionales, los de Chile, Argentina y Uruguay, que frecuentemente no se prestan a las generalizaciones sobre el desarrollo social y político latinoamericano que ofrece el libro, y el propio autor hace a menudo la salvedad, sobre todo de los dos últimos países. Por otra parte, y como contrapartida, podría señalarse el área de los países centroamericanos, respecto de los cuales —sobre todo, en lo que concierne a las peripecias de sus grupos de izquierda— Castañeda revela un conocimiento pormenorizado y a menudo de primera mano. De todos modos, aunque la luz no esté distribuida de manera uniforme, lo que el conjunto deja ver hace de *La utopía desarmada* la contribución más importante al conocimiento de la izquierda latinoamericana de las últimas tres décadas.

Si bien el pasado, así sea el pasado más o menos reciente representado en

esas décadas, ocupa aproximadamente la mitad del texto, lo que guía al libro es una expectativa sobre el futuro de la izquierda en América Latina. Castañeda le da la forma de una hipótesis política que podría resumirse en los siguientes términos. El fin de la guerra fría y el derrumbe de los regímenes socialistas hacen pensar, en los países altamente modernizados del mundo capitalista, en el ocaso de la izquierda y del esquema derecha/izquierda como clave para interpretar el sentido de los conflictos sociales y políticos. No es la situación de América Latina, donde la modernización no eliminó los datos que llevaron a la irrupción de los movimientos de izquierda en los países de la región. «Hoy la pobreza, la injusticia, las abismales disparidades sociales arquitectónicas, así como la violencia cotidiana y abrumadora, se erigen de nuevo en realidades insoslayables de la región» (pág. 8). La crisis económica de los años ochenta actualizó con toda su crudeza esa vieja matriz de injusticias. Pero no son únicamente esas condiciones sociales las que hay que tomar en cuenta al pensar en las posibilidades de la izquierda en el subcontinente. Aunque rara vez alcanzó el poder, la constancia y la ubicuidad hicieron de ella, en alguna de sus versiones, un actor siempre presente del proceso político, social e intelectual latinoamericano. A esta voluntad de persistencia, que las derrotas y las persecuciones no lograron suprimir, hay que reconocerle todo su peso (Castañeda hace observar todos aquellos países en que la izquierda aparece como opción de gobierno o parte de él: Chile, Brasil, El Salvador, Uruguay, Colombia...).

Pero Castañeda no abandona la cautela. Por un lado, no descarta como imposible que las políticas neoliberales en curso puedan tener éxito a largo plazo; por el otro, condiciona la suerte de la izquierda a que ésta cambie. «Para ello, habrá que revisar su pasado, y entender su presente: tareas ambas dolorosas, pero imprescindibles» (pág. 11). Sobre el fondo del balance histórico y el análisis del presente se esbozan los temas de una izquierda reformista, democrática y nacionalista.

La hipótesis que acabo de indicar sumariamente precede e incluso orien-

ta la identificación de los procesos a los que el libro prestará mayor relevancia —sobre la base de una definición que se quiere a la vez amplia y sustantiva del concepto de izquierda—. Los partidos comunistas tradicionales, la izquierda nacionalista o populista, las organizaciones político-militares, y los reformistas de la región: éstas son, en los términos del propio Castañeda, las constelaciones ideológico-políticas que ha conocido la izquierda en América Latina. Les suma otras dos categorías, la izquierda intelectual y la izquierda social, que si bien contrajeron con las primeras relaciones que variaron según el contexto, merecen, según el autor, ser consideradas diferenciadamente.

Los capítulos consagrados al análisis de las experiencias cumplidas bajo el signo de algunas de las variantes políticas de la izquierda se hallan, sin duda, entre los mejores del libro. Podría decirse que para Castañeda lo que esas experiencias exigen, más allá de la lamentación, la censura o la alabanza, es una tarea de conocimiento, y de conocimiento entendido como hecho público, no reservado a los adeptos como si se tratara de asuntos de familia. Este deseo de esclarecimiento no anula la conciencia de izquierda; sólo la libera de los eufemismos para hablar de los hechos. Por ejemplo, al encarar el papel de Cuba, cuya revolución fue, en palabras de Castañeda, el faro y la penitencia de la izquierda latinoamericana. No adopta para eso ni el espíritu ni el lenguaje de la denuncia, intercambiando el panegírico de ayer por el anatema de hoy, según suele ocurrir entre los creyentes despechados. Le ha bastado proponerse saber y hablar sin disimulo sobre la base de una abundante documentación. La misma actitud aparece en el análisis de procesos cuyas vicisitudes Castañeda conoce no sólo a través de fuentes documentales, como la Revolución Sandinista o la trayectoria de la lucha armada en El Salvador.

Las razones en las que el autor cree ver un fundamento para ciertas tesis del libro se prestan, en cambio, a algunas objeciones. Por ejemplo, las razones que expone al justificar que la izquierda intelectual merece una consideración específica en América Latina. Respecto de los intelectuales, Castañeda pare-

ce entregarse a esas imágenes, a la vez sugestivas e inverificables, que suelen encontrarse bajo la pluma de Alain Touraine y que coinciden con la representación que los intelectuales tienen de sí mismos (de hecho, por momentos sólo parafrasea las opiniones de Carlos Fuentes o de Gabriel García Márquez). A ese tipo de imágenes pertenece la idea de que en América Latina, debido a rasgos estructurales de esta sociedad, las élites intelectuales ocupan un lugar relevante, casi estratégico. Temidos o adulados por el poder, próximos u opuestos a él, los intelectuales gozan de una gravitación pública desconocida en otras partes. Ahora bien, ¿cómo tomar

región, Brasil o Chile, México o la Argentina, Colombia o Uruguay.

Para Castañeda la enorme gravitación que cree descubrir en la *intelligentsia* latinoamericana encontraría explicación en las características de estas sociedades. La palabra y la acción de los intelectuales son «sustitutas», su sobredimensionamiento es correlativo a la debilidad de la sociedad civil. En suma: «Escriben, hablan, defienden o hacen lo que otras instituciones o grupos generalmente hacen en otros lugares» (pág. 202). Pero intervenir en la esfera pública, tomar la palabra para hablar en nombre de otros, débiles o silenciosos, o para defender valores, se

intelectual en América Latina. Es un hecho que las filas de la *intelligentsia* no han sido ni son ajenas a las ideas y los movimientos de izquierda, así como no fueron ajenas a la atracción que ejercieron las experiencias políticas y sociales de la izquierda en otras regiones del mundo. Habría que decir más: respecto de algunos países latinoamericanos, en momentos significativos de su historia moderna, la distinción izquierda/derecha pudo suministrar un esquema más apto para describir las posiciones ideológicas en el campo de los intelectuales que para identificar las fuerzas en el campo político. Esto nos lleva a otro problema, el del alcance de la idea de



sin ironía esta tesis si se piensa en la Argentina, por ejemplo? No quiero contraponer una impresión general a otra, ni pienso sólo en los días que corren: el libro de Silvia Sigal, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, una investigación fundada en esa problemática y que cubre buena parte del período delimitado por Castañeda, muestra precisamente que a propósito de la Argentina no se puede hablar del «inmenso poder de los intelectuales». Así sea indirectamente, lo que el libro de Sigal prueba, también, es que a medida que se avanza en el siglo XX las relaciones entre intelectuales, sociedad y estado no pueden ser interpretadas con arreglo a un patrón que sea igualmente válido para cualquier país de la

los considere universales o propios de una comunidad nacional, ¿son rasgos distintivos de la *intelligentsia* latinoamericana o, más bien, actitudes comunes del intelectual moderno? ¿No lo hemos visto a lo largo de este siglo animar el debate y tomar parte en las luchas cívicas también en otros lugares, donde no faltaban ni partidos, ni sindicatos ni tribunales? En fin, creo que la tesis de Castañeda complementa una imagen que generaliza demasiado acerca de los intelectuales en América Latina, con otra que los singulariza desconectándolos de su pertenencia al mundo moderno.

Ninguno de estos reparos, por supuesto, ponen en cuestión ni el concepto ni la existencia de una izquierda

izquierda y el de su esquema matriz —la oposición derecha/izquierda— como principio de lectura de los conflictos y los movimientos socio-políticos.

A los ojos de Castañeda el esquema parece ser de validez universal, como si todos los clivajes políticos relevantes en las sociedades más o menos modernas pudieran traducirse de acuerdo a la antinomia derecha/izquierda: los contextos, las situaciones, varían pero las formas que cobra el antagonismo resultan finalmente descifrables en esa clave. Las sociedades latinoamericanas no escapan a la vigencia de la antinomia y, tomándola como eje, Castañeda inscribe en el espectro de la izquierda, como sus variantes nacionalistas o populistas, los movimientos que entre los años

treinta y cincuenta representaron «la inclusión de los excluidos»: Perón en la Argentina, Cárdenas en México, Vargas en Brasil, Velasco Ibarra en Ecuador, Haya de la Torre en el Perú. Como es obvio, el autor no ignora los estudios que han esbozado una tipología específica de esos movimientos o regímenes, sino que los cita. No parece proponerse más que una suerte de reducción última que torne compatibles esos fenómenos con la clave izquierda/derecha. Y las razones que encuentra para el esfuerzo de compatibilización son tanto los contenidos políticos y sociales de los movimientos nacional-populares, cuanto el mito, la nostalgia que dejaron como legado (y el hecho de que una parte de la izquierda ideológica encontrara en esos movimientos su polo de referencia político).

La cuestión no es aquí hacer una discusión interminable del concepto de izquierda. Se trata de algo más simple: si hiciéramos esa reducción, ¿en qué se habría avanzado, intelectualmente hablando? Por ejemplo (y tomando uno de los casos que resulta más disonante con el esquema derecha/izquierda): ¿mejora nuestra comprensión o se hace más inteligible el conflicto que dominó durante décadas la vida pública argentina, peronismo/antiperonismo, por el hecho de que lo descifremos con arreglo a ese esquema? Castañeda se funda en la orientación de las políticas emprendidas por los regímenes nacional-populares para clasificarlos en la izquierda: dar representación política a las clases excluidas, sindicalización obrera, le-

gislación laboral, esbozo de Estado de Bienestar, etc. Sea. Ahora bien, ¿estos datos confirman la pertinencia de la clasificación o, más bien, sólo hacen ver que en América Latina las clases populares no accedieron a la vida y a la identidad políticas únicamente por la vía de los partidos de izquierda, en cualquiera de sus variantes, sino también a través de movimientos que, como en el caso del peronismo, trastornaron la representación del antagonismo en términos de izquierda versus derecha? En otras palabras, inscribir en este esquema cualquier manifestación significativa de la división política tiene muchas veces el efecto de disimular los hechos en los que hay pensar. Por ejemplo, como en este caso, los hechos que cuestionan la certeza de que el encuentro entre izquierda y clases populares puede demorarse, pero está asegurado por la necesidad histórica. Una izquierda dispuesta a abandonar este tipo de certezas puede ser más atenta a la experiencia y más libre para buscar cómo dar traducción política a sus valores.

No se pone en entredicho la existencia de un importante filón nacional-popular en la izquierda latinoamericana; de allí provienen, justamente, los esfuerzos por dar una interpretación radical al mensaje de aquellos movimientos nacidos entre los treinta y los cincuenta. Varios de los partidos y grupos surgidos de esa veta aparecen en distintos capítulos de *La utopía desarmada* y algunas de las ideas del libro sobre las tradiciones políticas e intelec-

tuales que una izquierda renovada debe reformular, pero no abandonar, pertenecen al bagaje nacional-popular. Por ejemplo, la reivindicación del nacionalismo de izquierda como legado a asumir y transformar, en consonancia con un contexto internacional liberado de las presiones y las categorías de la «guerra fría», pero no de la asimetría entre los estados nacionales y las políticas imperiales. Seguir la pista de esta línea argumentativa sería interesante, pero extenderíamos más allá de lo conveniente una nota ya suficientemente larga.

Castañeda sabe que el futuro de la izquierda es contingente (recordemos a Koselleck: «cuanto mayor sea la experiencia, tanto más cauta, pero también tanto más abierta la expectativa»). Pero cree, con razón, que admitir que ninguna necesidad garantiza el destino de la izquierda no lleva a aceptar pasivamente el destino que el interés de los poderosos le imprime a los países de América Latina. Dicho en otros términos: cree que esa admisión no cancela la disponibilidad para el compromiso y la acción políticos en favor de otro curso para nuestras sociedades, diferente del que producen hoy las políticas reinantes en el subcontinente. Si *La utopía desarmada* puede ayudar a que renazca la reflexión (no el espíritu de propaganda, que constituye su lastre) dentro de la izquierda latinoamericana es porque agudiza el sentido de las posibilidades inscriptas en el presente, no porque renueve la expectativa escatológica en el pasaje del peor al mejor de los mundos.

Revista de crítica literaria latinoamericana

University of California - Berkeley
Department of Spanish and Portuguese
Berkeley, CA 94720. USA
Telf. (510) 642-6771
Fax. (510) 643-8245

HISPAMERICA

SAUL SOSNOWSKI

5 Pueblo Court Gaithersburgh
MD 20878 USA

Tarifas de Suscripción

Bibliotecas e Instituciones U\$S 21
Suscripciones individuales U\$S 30
Patrocinadores U\$S 30
(Excepción Año 1 N^{os} 1, 2 y 3 U\$S 25)

Jacques Lacan: la obra y el hombre

Hugo Vezzetti



La extensa biografía intelectual que Elisabeth Roudinesco, la historiadora y psicoanalista francesa, ha dedicado a Lacan vino precedida de un pequeño escándalo que agitó a los medios intelectuales franceses.¹ La editorial du Seuil, que había publicado los dos gruesos volúmenes de la autora sobre la historia del psicoanálisis en Francia, se negó a sacar el trabajo sobre Jacques Lacan. Casi simultáneamente, el responsable de la colección que incluía las obras de Roudinesco renunció a du Seuil y denunció que tal rechazo se había debido a las presiones del yerno del psicoanalista francés, Jacques-Alain Miller, propietario de los derechos y

responsable de la edición del *Seminario* que publica esa misma editorial.

A partir de allí, la expectativa de revelaciones escandalosas preparó la recepción del libro en un periodismo cultural cada vez más corrido a la lógica del star system y la biografía como espectáculo. Un par de notas entre nosotros se hicieron eco de la publicación de la obra y —al parecer sin haberla leído— pelearon por la primicia de sacudir al público con algunos detalles picantes: Lacan atendía a sus pacientes en robe de chambre, coleccionaba lingotes de oro y perseguía mujeres.²

Pero la obra merece ser leída como parte de una producción historiográfica

sobre el psicoanálisis en Francia, iniciada por su autora hace más de diez años; y la impresionante investigación que la sostiene y la complejidad de recursos con que construye su objeto no emergen a la luz sino a condición de superar ese achatamiento sobre el hombre y sus miserias. Y no porque el relieve del personaje no esté presente en tramos significativos de esta historia; precisamente porque la autora asume el desafío de reconstruir conjuntamente un itinerario personal y un pensamiento, una época y los climas de ideas y los grupos que le dieron vida. En todo caso, esa intención de tratar conjuntamente —y hacer chocar, por momentos— el pensamiento y la vida constituye a la vez lo más problemático del libro y una contribución notable al debate sobre los modos de escribir la historia intelectual.

Lo principal de esta historia es el examen de la obra lacaniana, es decir, el relevamiento «arqueológico», la construcción y las líneas interpretativas que toman a los textos como objeto. Allí, en un tratamiento crítico que continúa y profundiza sus libros anteriores y no

1. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993.

2. Rolando Graña, «La gran oreja idolatrada», *Página 12*, 7 de octubre de 1993, pp. 24-25. Jacobo Machover, «Matando ídolos a garrotazos», *Clarín Cultura y Nación*, 16 de diciembre de 1993, pp. 2-3. Ambos incluyen fragmentos del libro (que tiene más de setecientas páginas) y seleccionan prácticamente los mismos: o el segundo copia al primero o ambos copian de la misma fuente. También coinciden sospechosamente en escribir mal el nombre de la autora.

elude los aspectos polémicos, la zona fundamental de la obra de Roudinesco viene a aportar un giro radical en los hábitos de lectura de la galaxia lacaniana. En efecto, la lectura sacralizada se sostiene en un ritual del comentario que consagra la identidad por la repetición y abusa del mecanismo de remisión inmanente a los textos; en esa modalidad instituida, una cita de Lacan viene habitualmente a acoplarse al fragmento comentado. El ritual puede incluir algún seguimiento de las referencias múltiples y muy diversas que el maestro francés va dejando por el camino (y que pueden remitir a la filosofía, la teología, la literatura o el psicoanálisis, las matemáticas y la lógica o el pensamiento oriental) pero como ilustración más que como tentativa de dar cuenta de una textualidad que se presenta así como insuperable, como un horizonte propiamente tautológico de lectura. El procedimiento conduce directamente a la confusión y a la impostura cuando se aplica homogéneamente a la obra de Freud leída como si formara parte del mismo horizonte conceptual.

La historia del pensamiento incorpora, en ese sentido, una flexión excéntrica y enrarecedora que se enfrenta a la identidad del comentario; desde allí se hace posible tejer la trama de relaciones transversales y los «préstamos» junto con la serie de las reescrituras. Es en el nivel de esa descripción razonada que se justifica la apelación a un «sistema de pensamiento» lacaniano, en gran medida construido a posteriori como el cuadro posible que organiza los momentos de su génesis y examina recurrentemente sus problemas. Por una parte, se ilumina así la matriz de «importación» con que Lacan descubre, construye y reelabora sus conceptos y por esa vía se hace posible el relevamiento de las apropiaciones, casi nunca reconocidas, y la restitución de una trama diversa en la que los autores de referencias se hacen pensables a partir de los problemas que los convocan: Hegel y Kojève, Bataille, Wallon, Koyré, Heidegger. Pero, en todo caso, los nombres están allí para mostrar a un Lacan que sigue a nadie, que no es saussuriano ni heideggeriano y está siempre más allá de sus fuentes.

Un capítulo central —y recién co-

menzado— de esa lectura crítica es el examen de las reescrituras con que Lacan en sus *Écrits* (con el auxilio de J.A. Miller que redactó el índice temático) buscó borrar el relieve histórico de sus búsquedas, para acentuar la coherencia sincrónica de un pensamiento. En ese sentido, la autora ha privilegiado atender a las variaciones, los giros, las tensiones y deslizamientos que arrojan una luz nueva sobre algunos textos claves que son así restituidos a la complejidad de sus orígenes. Por esa vía, la historia de los textos proporciona una grilla abierta de lectura, para una enseñanza que, en el pasaje al escrito, interpuso considerables obstáculos a la legibilidad. Y comienza por aplicar a esa obra el aparato crítico y erudito (que Lacan siempre rechazó) para sacarla del pantano de la repetición de clisés, las fascinaciones miméticas por el estilo o la deriva impune por el repertorio de citas.

Pero lo que se ofrece no es, sin duda, una versión canónica alternativa a los modos hegemónicos de transmisión del lacanismo; lo que se desprende de esta historia es que la empresa de las lecturas recién comienza. Desde ese punto de vista, seguramente algunas de las líneas interpretativas que aplica a esa obra merecen ser discutidas o rectificadas. La voluntad de un abordaje global que privilegia las vías de construcción del «sistema» conlleva cierta reducción del relieve complejo de textos fundamentales que seguramente merecen otras lecturas. Pero la apuesta fuerte de Roudinesco apunta a colocar ese tratamiento desacralizador como condición básica de lectura: allí reside la inspiración crítica de un camino revisionista que tiene todo el sentido de una intervención intelectual sostenida en un empresa erudita.

Ahora bien, uno de los rasgos llamativos de la novela de formación de Lacan es el modo en que se cruzan en ella fuentes provenientes del campo de la ciencia con inspiraciones estéticas y, en ese sentido, queda planteada la pregunta por el papel que el *surrealismo* cumplió en ella. Por una parte es conocida la función de las ideas y la «sensibilidad» surrealista, en su llegada a Freud desde la clínica psiquiátrica. Esa marca estética vanguardista, que recibe en los comienzos de un itinerario inte-

lectual tramado con el movimiento de ideas y de búsquedas de entreguerras, proporciona una perspectiva —que es ni única ni privilegiada— de examen de la obra. En la aventura del pensamiento que Lacan encarnó hay un área, bastante conocida y exhibida por el propio psicoanalista, que se configura en oposición a la apropiación fenomenológica del freudismo. El contexto del estructuralismo impulsa su revisión de Freud desde el modelo de la lingüística saussuriana, los trabajos de Lévi-Strauss y Jakobson; también es sabido que su peculiar «estructuralismo» será desmentido y superado por el recurso, igualmente singular, de herramientas tomadas de las matemáticas y la lógica. Más allá de giros y transformaciones, en esa zona del pensamiento lacaniano la inspiración central se debate en relación con la ciencia como saber formalizado.

Pero, junto a ese camino que lo coloca en línea con el proyecto de las Luces y señala sus referencias en Descartes y los lenguajes de la ciencia, emerge el nihilismo juvenil, la entonación pesimista y el carácter «antiprogresista» de sus posiciones públicas que parecen ubicarlo —enfrentado a Freud— en este fin de siglo, en la vereda del cuestionamiento de la racionalidad moderna. Habermas ha contribuido (sin que los seguidores de Lacan se hayan dado, en general, por enterados) a acentuar esa colocación de Lacan en las huellas de una tradición estética que busca romper con la legalidad de la razón: siempre que lo cita es junto a Bataille y a Foucault.³

Por un lado, entonces, Lacan es el último surrealista, aventurero de la palabra hasta el límite imposible del sin-sentido; de ese lado se desprende una práctica de artista sostenida en una voluntad de juego e invención, un uso chocante del discurso en la pasión por incluir lo imprevisible y lo irrepresentable. Por otra parte, ahí nomás, emerge el ultrarracionalista, navegante solitario de una imposible matematización de la experiencia psicoanalítica: epistemólogo de la racionalidad formal en medio de un mundo crecientemente dominado por la imagen y el simulacro.

3. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

Ahora bien, es fácil vincular los alcances del humor surrealista a lo Dalí con las extravagancias con que Lacan sostuvo su personaje público, y de las cuales hay abundantes testimonios, desde la puesta en escena de sus apariciones en el *Seminaire* y las anécdotas de su práctica de la cura hasta las provocaciones dadaístas en su pasaje por las universidades norteamericanas. ¿Pero hay algo en la propia obra que abone la interpretación de un Lacan que abreva en las experiencias de las vanguardias estéticas?

La exploración de las relaciones de esa obra con la experiencia surrealista y con Bataille en particular —y los ecos de Nietzsche en el autor de *El erotismo*— permite examinar cómo la categoría, más estética que filosófica, de lo «heterogéneo», residuo maldito que en la experiencia corroe toda conformidad y toda integración, produce sus resonancias, procesadas muy libremente, en algunos aforismos lacanianos que juegan con la figura de lo imposible (el resto, el desecho, lo no simbolizable) y que se aplican, según convenga, a lo real, al objeto, a la relación sexual o a la mujer. Con esto no se ha descubierto una clave única de lectura y es claro que esa relación, a nivel de los conceptos, debe explorarse en el marco del régimen de diferencias que separan a Bataille de Lacan. De lo que se trata, en todo caso, es de señalar un problema que sólo se hace legible cuando el abandono del comentario autorreferencial abre la puerta para el trabajo sistemático de un cruce de lecturas.

Pero lo que me interesa destacar allí es el problema de la relación con el discurso y la posición intelectual de Freud, verdadero punto ciego del lacanismo, ya que el creador del psicoanálisis era totalmente ajeno a cualquier operación estética que apostara a colocar a su obra del lado de las producciones «malditas» del espíritu y pretendía, con reservas respecto del éxito cercano de la empresa, mantenerla en el horizonte de la ciencia, que era, en su caso, el de la ciencia del siglo XIX; eso es lo que quedó bien en evidencia en el cortocircuito de su encuentro con André Breton.

De allí el insólito destino de una anécdota inventada por Lacan y dada

por cierta por innumerables seguidores que la han repetido ad nauseam: Freud, a punto de desembarcar en los EEUU, se habría referido al psicoanálisis como una «peste» («No saben que les traemos la peste»). Ya en su libro anterior Roudinesco se ocupó de liquidar la veracidad de esa anécdota con un recurso exhaustivo a las fuentes, aunque sin mayor éxito ya que se ha convertido en un pequeño mito; y como ya lo sabía el viejo John Ford, la leyenda termina siendo siempre más verdadera que los hechos y ya no interesa quién realmente mató a Liberty Valance.

En todo caso es oportuno interrogarse por las condiciones bajo las cuales ese ortodoxo «retorno a Freud» puede producir tal efecto de desconocimiento de la discursividad misma que sostenía el camino del maestro vienés. Ya que es claro que el mito va propiamente en contra de la representación que Freud se hacía de su obra; para quien conozca sus escritos y su correspondencia es verdaderamente inverosímil el uso de tal término. No porque no haya mostrado su inclinación a la ironía, en la mejor tradición del humor judío, sino porque siempre la aplicó sobre sí mismo mientras consideraba a su obra como una «causa» que lo trascendía; todo el juego chistoso que podía descargar sobre sí se volvía seriedad, solemnidad incluso, cuando se refería a la empresa a la que dedicó su vida y que quiso institucionalizar según el modelo de una iglesia.

Ahora bien, ¿por qué un considerable grupo (una masa, propone nuestra autora) de psicoanalistas serios, concienzudos y mayormente respetables podrían complacerse en identificarse a sí mismos con esa imagen de propagadores de la peste? Nada más incierto que la aventura de un psicoanálisis de los psicoanalistas. Pero, en todo caso es una particular coyuntura cultural y política la que hizo posible que la utopía de la «revolución freudiana», nacida en las condiciones propias de la vanguardia surrealista, marginal y ajena a Freud y al «movimiento», alcanzara treinta años después el estatuto de una convicción amplia y colectiva. Roudinesco permite pensar esa insólita recepción del freudismo en el campo cultural francés, que no tiene comparación posi-

ble con las lecturas de Freud en el resto de la geografía occidental, a partir del impacto de esa verdadera intervención estético-política producida por Breton y retomada por Lacan.

En esa dirección emerge el capítulo apasionante, iluminador de las complejidades de la producción y la recepción del lacanismo pero también de las condiciones del campo intelectual que lo enmarcó, de las relaciones con el marxismo —Althusser, en particular— y con el maoísmo. Ese relieve intelectual de Lacan, cruza esta historia necesariamente con la atmósfera ideológica y las iniciativas políticas de los años sesenta, que fueron, por otra parte, los de la expansión y masificación de su movimiento. Como es sabido, ése fue el humor de la recepción del lacanismo en Buenos Aires, y desde allí se proyectó sobre Freud la voluntad de integrarlo en el horizonte de un pensamiento de la revolución.

Otro problema, que apenas me atrevo a enunciar, queda abierto a partir de la perspectiva histórica de largo alcance que pone a Lacan en la encrucijada, incluso exaltada, de algunas líneas maestras del discurso de la modernidad. Si esa colocación central deja ver la posición excepcionalmente destacada que le atribuye su biografía, al mismo tiempo sitúa las perspectivas de ese pensamiento y sus consecuencias en un derrotero que excede ampliamente el módico campo de las organizaciones psicoanalíticas. La obra de Lacan, en ese cruce entre ciencia, filosofía, literatura y política queda situada en el centro mismo de la crisis actual que exhibe el fracaso —o bien apuesta a él— a la vez de las promesas de la racionalidad y de los caminos de transformación impulsados por las vanguardias estéticas y políticas.

En todo caso, las incertidumbres del presente no deberían ser ajenas a un renovado impulso de investigación en la obra de Lacan, a condición de un anclaje en los problemas que rompa la fascinación inmanentista. Una de las convicciones que sostiene el trabajo histórico de Roudinesco, a lo largo de sus tres libros, es la importancia fundamental de la obra de Lacan y la predicción de que seguirá siendo leída por mucho tiempo. El antilacanismo cerril

que ha destacado los artificios barrocos y las extravagancias del psicoanalista francés para sentarse a esperar que pase de moda no tiene, entonces, mucho que recoger de esta empresa que tiene, por voluntad de su autora, destinatarios precisos: lo que llama «lacanismo pluralista», por el que toma partido en contra del «legitimismo» de familia, en un homenaje final esperanzado, aunque, hay que decirlo, sin que surjan de su trabajo las razones que puedan justificar esa visión prospectiva.

48 Es que como psicoanalista que forma parte del campo que es objeto de su narración, Roudinesco no es neutral en los combates —por momentos indiscernibles— que agitan los reductos del lacanismo. Allí se insinúa otro libro en el que el protagonismo de las ideas parece encontrar un límite, especialmente en los años posteriores a la fundación de la Escuela Freudiana de París y la publicación de los *Ecrits*. Empieza propiamente la historia del «movimiento» lacaniano y postlacaniano, el relato, contado de otra manera, de la declinación y la progresiva desviación desde la dinámica de los conceptos a la lógica del poder en la institución. Hay algo de brusco en el pasaje a ese tramo en el que J.A. Miller y los «normalistas» emergen como actores de un proceso de vaciamiento. Los giros de ese pensamiento que dominaron los últimos diez años quedan mucho menos perfilados en esta desconstrucción que parece desplazarse de Lacan al «millerismo» y queda casi desconectada del estupendo examen de

la formación y la recepción en el período anterior.

Finalmente, queda la cuestión de la escritura y la combinación inusual que practica entre la biografía y la historia intelectual. Por el modo insistente, casi obsesivo, con que vuelve sobre su obra anterior —en la que ya se había ocupado extensamente de Lacan— para ampliar sus fuentes, ajustar detalles, revisar una interpretación, se revela una voluntad totalizadora. Como Flaubert para Sartre, Lacan es convertido en el objeto de una indagación interminable que se remonta a la genealogía familiar, explora los sedimentos derivados de las tradiciones recibidas —católica y antirrepublicana— examina su itinerario escolar y profesional, dibuja y rehace el mapa intelectual de las influencias y las lecturas que pautaron su formación. Al lado de la reconstrucción de su obra a través de una lectura crítica de textos claves se sitúa la exploración impiadosa del hombre, y de sus miserias, la exhibición de los desarreglos de su vida amorosa y doméstica, su disposición al engaño y a la utilización de los demás, la ambición sin límites y el desco de notoriedad, en fin, la teatralidad y el inmenso egocentrismo que sostuvieron la construcción del personaje público. Allí la historia de una empresa intelectual de conocimiento y libertad creativa se cruza por momentos con la crónica implacable de una aventura de la mala fe. La autora deja ver sus ideales historiográficos: junto a la indagación de la trama conceptual —que evoca a Canguilhem y la arqueología foucaultia-

na—, la aspiración a una biografía sartreana construida contra el horizonte ético de la autenticidad.

Pero no hay *totalización ni clave esencial que nos revele a la vida y la obra en una relación de mutua transparencia*. El despliegue de la vida privada y la exhibición del personaje no proporcionan una indicación definitiva sobre el pensamiento y la obra. Emergen algunas relaciones, como, por ejemplo, la raíz católica y familiar —que remite a su abuelo paterno— de la teorización de la función paterna. Pero si Marc-François, el hermano sacerdote de Lacan, ha proporcionado una indicación valiosa al señalar que «toda su obra está impregnada de cultura católica» queda pendiente la exploración de esa relación y, sobre todo, el contraste con la posición judía y atea del creador del psicoanálisis.

En todo caso, el recurso a la biografía encuentra su justificación en la voluntad de explorar lo que se sitúa más allá del pensamiento: la posición del maestro y los mitos que lo sostienen. En ese sentido, la pasión biográfica pone a este libro en relación con la serie de biografías que en los últimos años se han producido en Francia, dedicadas a Foucault, Barthes, Sartre y Althusser. En una época en la que los maestros han desaparecido y que pone en cuestión el valor mismo de los discursos fundamentales, la evocación obsesiva de los grandes lleva consigo algo del culto, incluso ambivalente, que viene a celebrar la excelencia de una función perdida.

Paradoxa

LITERATURA/FILOSOFÍA

1993 Año 7 Nº 7

Dirección: Juan B. Ritvo y Alberto Giordano

Pedidos a Beatriz Viterbo Editora
Laprida 2086 - C.P. 2000. Rosario. Argentina

BEATRIZ VITERBO EDITORA

REVISTA IBEROAMERICANA

Núms. 162-163 / enero-junio 1993

**Continuidad y ruptura: modernidad y
la formación de lo nacional
Construcción y transgresión: el canon
y lo nacional ante la modernidad y
la escritura**

Director: Keith Mc Duffie
1312 CL, Universidad de Pittsburgh
Pittsburgh PA 15260 USA

LETRA

INTERNACIONAL

Suscripción anual 1.400 Ptas.
Forma de pago: Talón bancario o giro postal.

Redacción y Administración:
Monte Esquinza, 30. 28010 Madrid



Leviatán
Revista de hechos e ideas

Suscripción anual 1.400 Ptas.
Forma de pago: Talón bancario o giro postal.

Redacción y Administración:
Monte Esquinza, 30. 28010 Madrid



NUEVA SOCIEDAD

ENERO - FEBRERO 1994
Director: Heidulf Schmidt

Nº 129
Jefe de Redacción: S. Chejfec

COYUNTURA: Liliana de Riz, Argentina. El enigma democrático. Elías Barahona, Nicaragua. ¿Un modelo sostenible? Alejandro Bendaña, Palestina. Una nueva etapa de la lucha. **APORTES:** Alvaro Cumacho Guizado, La reforma de la policía; ¿esperanzas o frustraciones? Rainer Tetzlaff, La etnicidad politizada. Una realidad del Africa poscolonial. Michael Dauderstädt, La Comunidad Europea y Europa del Este. Se extingue la luz del faro. **TEMA CENTRAL:** INFANCIA Y VEJEZ. CASTIGO Y MARGEN. Carlos Aldana Mendoza. Niños y niñas en Guatemala. Marina Ariza Castillo, Familias y pobreza. Menores deambulantes en República Dominicana. Mary Ana Beloff, De los delitos y de la infancia. Elinor Bisig / María Inés Laje, Administración de justicia en menores. Nuevos y mayores riesgos. Magnólia Gibson Cabral da Silva, Organización socioeconómica en la industria informal de la basura. Verónica Zenaida Montes de Oca Zavala, Envejecimiento y modernidad. Impactos demográficos. Gabriela Polit. La fruta no sabe igual. Ancianos hispanos en Nueva York. Miriam Rodrigues Breitman. La construcción social de la infancia delincuente. **LIBROS.**

SUSCRIPCIONES (Incluido flete aéreo)

América Latina
Resto del mundo
Venezuela

ANUAL (6 núms.)

US\$ 50
US\$ 80
Bs. 1.900

BIENAL (12 núms.)

US\$ 85
US\$ 140
Bs. 3.500

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

ENTREPASADOS

REVISTA DE HISTORIA

Año III - Número 4-5 - Fines de 1993

- La nación • El socialismo • Los trabajadores
- El historiador • Los archivos públicos frente a la privatización
- Enseñanza de la historia • Entrevista a Antonio Annino

signo & seña

Revista del Instituto
de Lingüística

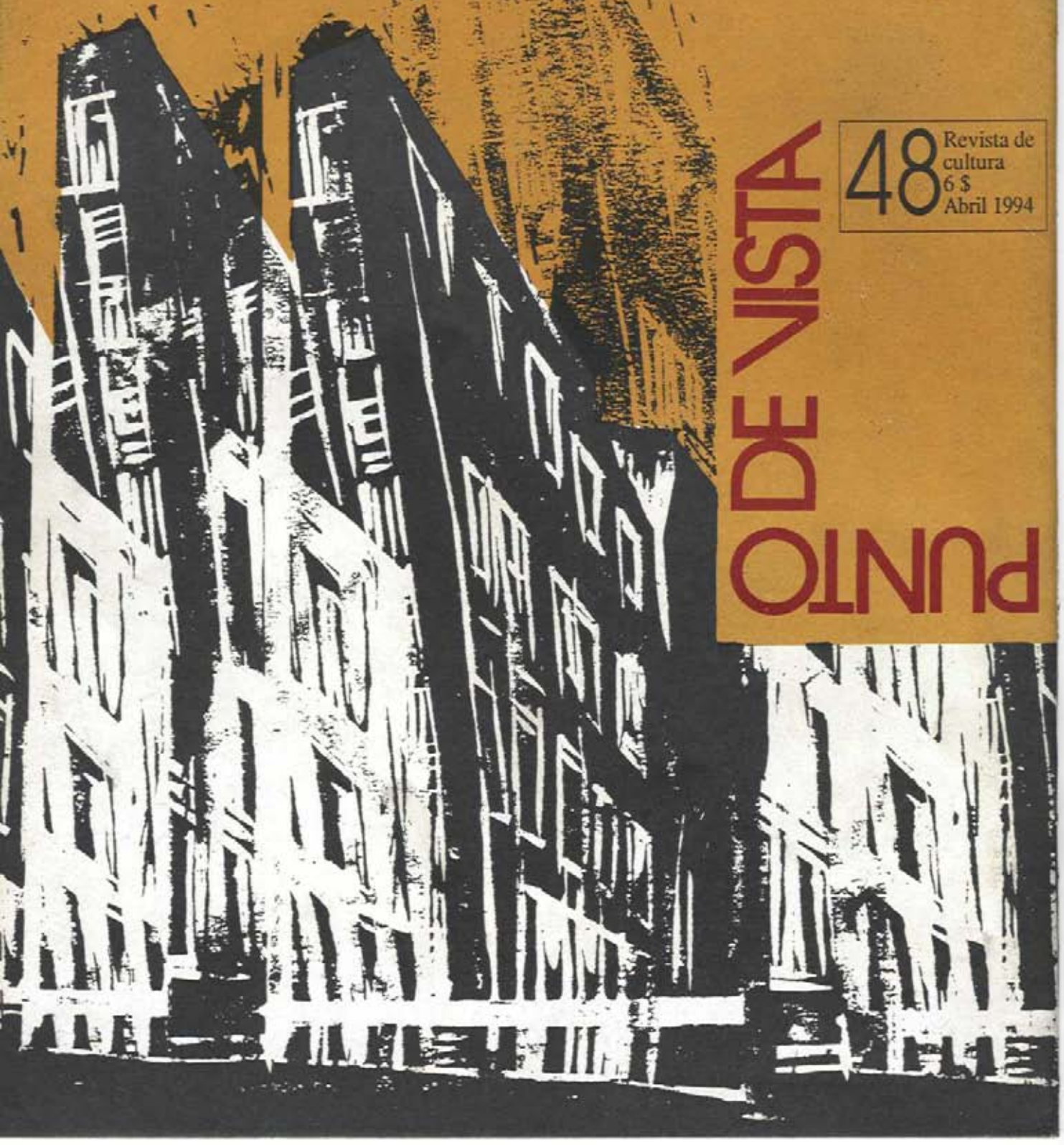
Discurso / Historia

Correspondencia y suscripciones:
Instituto de Lingüística
25 de Mayo 221 1º Piso

Suscripciones: en Argentina, u\$s 20 - (dos números).
En el exterior, vía superficie u\$s 25 - (dos números); vía aérea u\$s 35 - (dos números).

La izquierda y la reforma urbana / Aricó: socialismo y ciudad / Contra el sentido común ecologista / Entrevista a Castoriadis / Arte y mercado / Lacan por Roudinesco / Tiempo histórico y experiencia de la izquierda.

Escriben: Gorelik • Silvestri • Sarlo • Chejfec • Samoilovich • Altamirano • Vezzetti • Ilustra: Félix Rodríguez.



48 Revista de cultura
6 \$ Abril 1994

PUNTO
DE VISTA