

EL OJO MOCHO

BUENOS AIRES
PRIMAVERA DE 1997
N° 11 • \$ 8
REVISTA
DE CRÍTICA
CULTURAL

alabras profanas

FOGWILL
ROZITCHNER
PANESI
CORREAS
QUIROGA
OYARZÚN
RASCHHELLA
CRISTÓFALO
MOLINA
ESTRÍN
CANGI
SACCOMANO
RODRÍGUEZ
URRESTI
SCHINDEL
TATIÁN
JARKOWSKI
SOLDATTI
SALVI
CHOI
DEL BRUTTO
FUKS
LORENZO

Separata:
Contra el imperio
del *ethos* burocrático

SUMARIO

PALABRAS DEL ESPACIO 310

Teoremas 3

DIÁLOGO

Ética, conocimiento y provocación, Entrevista a Fogwill, notas de Eduardo Rinesi, Marcial Soldatti, Alejandro Bonvecchi, Jorge Quiroga, Christian Ferrer y Cecilia Sosa 7

ENSAYOS

Lecturas políticas:

Cuadros, Fogwill 46

La pregunta del agonista, Horacio González 52

Los países, el japonésito y las palabras de la historia, María Pia López 54

Las palabras del rostro. Una lectura de los avisos de desaparecidos de Página 12, Estela Schindel 57

Los usos de Hobbes, Esteban Rodríguez 60

Lecturas argentinas:

La mujer y la muerte en Macedonio Fernández, León Rozitchner 64

El hombre de los pájaros, Guillermo Korn 67

Por qué seremos tan hermosas. Frente de Liberación Homosexual: una política del loqueo, Emilio Bernini y Jung Ha Kang 70

Legión es tu nombre. La filosofía antropofágica de Néstor Perlongher, Adrián Cangí y nota de Marcelo Urresti 74

Barro del presente, Jorge Panesi y nota de Eduardo Rinesi 78

Lecturas clásicas:

Sin motivo suficiente, Valentina Salvi 80

Más allá del suicidio (Durkheim y la sociología), José María Saccomanno 84

RESEÑAS CRÍTICAS 87

IDEAS Y TESTIMONIOS

Dos films argentinos, Carlos Correas 113

Roberto Raschella, Jorge Quiroga 115

Pensamiento de tí, Roberto Raschella 116

El escritor y el intelectual, en la sociedad del espectáculo, diálogo entre Américo Cristófalo, Milita Molina y Laura Estrín 117

Valor de autoregistro (1989/1996), Isidro Ramón Lorenzo 119

RETRATO

Ernst Bloch, filósofo del ésjaton, Esteban Vernik. Traducción de Bloch 121

SEPARATA: "Contra el imperio del ethos burocrático". Documento de Horacio González y Manifiesto de Octubre Páginas centrales

Año VII, Número 11, Buenos Aires, primavera de 1997

Grupo Editor: Horacio González, Eduardo Rinesi, Christian Ferrer, Esteban Vernik, Guillermo Korn, María Pia López, Jung Ha Kang, Facundo Martínez y Emilio Bernini.

Corresponsales: Federico Galende, Graciela Daleo, Patrice Vermeren y Berti Nihuil.

Colaboran en este número: Marcial Soldatti, Alejandro Bonvecchi, Jorge Quiroga, Cecilia Sosa, Fogwill, Estela Schindel, Esteban Rodríguez, León Rozitchner, Adrián Cangí, Marcelo Urresti, Jorge Panesi, Valentina Salvi, José María Saccomanno, Gisela Catanzaro, Mariana Luzzi, Pablo Oyarzún R., Diego Tatián, Florencia Abbate, Gabriela Antonowicz, Lisandro Kahan, Florencia Delucchi, Mauro Villarejo, Ariel Lucarini, Domin Choi, Francisco D'Agostino, David Alberto Fuks, Anibal Jarkowski, Jack Nahmías, Bibiana del Brutto, Carlos Correas, Roberto Raschella, Américo Cristófalo, Milita Molina, Laura Estrín, Isidro

Ramón Lorenzo, Ezequiel Adamovsky, Ana Álvarez, Karina Bermúdez, Jorge Cernadas, Ignacio Lewkowicz, Juan Manuel Obarrio, Elsa Pereyra, Horacio Tarcus, Javier Trimboli, Julio Vezub, Fabio Wasserman.

**EL OJO
MOCHO**
críticas & tribulaciones

TEOREMAS

En las inmortales lecciones de Maquiavelo, la política aparece como una espera de lo inesperado, como un punto de traslación incesante que termina triunfando sobre la parálisis del tiempo y la inmovilidad de la naturaleza humana. Durante siglos los hombres han querido controlar la creación de lo inesperado, hacer de la política una obra de cálculo entero, el objeto de una mirada transparente y plena, y pensar en la naturaleza humana como algo fijo. Y en los tiempos que corren, como algo homogéneo. Esta fijeza y esta homogeneidad cuidarían de que los actos de la historia tuvieran la marca de la previsión y el cálculo. Pero no es así. Porque la política carga consigo el principio de la incertidumbre acerca del resultado de las acciones de los hombres, así como la tensión que obliga a éstos a padecer sus posibles consecuencias adversas o contradictorias. Sólo en épocas de gran ofuscación —y sin duda ésta es una de ellas— aparece con intensidad el deseo de que la política pierda su cualidad versátil e imprevisible y se torne una materia maleable, disciplinada y dócil.

En 1973, en oportunidad del regreso de Perón, el país estaba en estado de conmoción: había un *horizonte revolucionario*. Pero apenas se consolidó su llegada al gobierno, el viejo general ordenó la "desmovilización". Utilizó incluso esta vieja expresión castrense, con reconocibles ecos de la teoría militar prusiana. Pensaba por etapas: lo que había servido en una no servía, ahora, en la otra. ¿No estaba en Maquiavelo, también, este pensamiento "etapista"? En épocas calmas era mejor ser apacible; en épocas turbulentas era mejor ser agitado. Pero, ¿quién define las etapas, quién traza las líneas? A nadie se le podría ocurrir —en aquellos tiempos de la década del 70— que la naturaleza de la política estaba regida por las escenas que se visualizan desde el Estado, que periodiza la historia de acuerdo a las necesidades de perseverancia obstinada en su propio ser. Tampoco podía nadie imaginar que hubiera una naturaleza humana inmóvil. La política surge de esa doble imposibilidad.

Muchos años después, parece haberse encontrado una solución a esta cuestión trascendental. Se trata de un Teorema, acaso no tan preciso y afanoso como el de Thales o el de Pitágoras, pero, bueno, ¡es un teorema argentino! Su autor es un diputado, que habrá dejado en la historia menos huellas de sus afanes legislativos que de su intención de rendir tributo a los grandes geómetras de la antigüedad. Hablamos del Teorema de Baglini, cuyo enunciado principal y único —construido sobre el supuesto, del que todo teorema participa, de que la realidad es mensurable— establece que a medida que un grupo se acerca al poder debilita sus aprestos críticos. De Maquiavelo a Baglini la ciencia política —qué duda— se ha degradado, pero en esencia el problema es el mismo: ¿puede la política llegar a pensar ella misma el secreto de sus propias imposibilidades? Es decir, ¿puede la política saberse a sí misma objeto de un intercambio tan preciso que abandona su riesgo en la misma medida en que se vuelve idéntica con la administración del Estado? De Maquiavelo a Baglini, el pensamiento sobre la política trazó la apología del poder y soñó la utopía final de la extinción de la política entendida como un desajuste de los tiempos. Sólo que en Maquiavelo esa extinción, esa virtuosa burla de los poderes de la fortuna, se sabe siempre precaria y carente de mecanismos para garantizar su persistencia. *El Príncipe* es un libro de fórmulas que se van cancelando y disolviendo progresivamente en favor del capricho espléndido de la acción.

A cambio de eso, debemos conceder al autor del teorema rioplatense una característica no exenta —estamos intentando pensar a su favor— de cierto valor: Baglini es irónico, acaso nostálgico. Su Teorema está formulado como una crítica que se ejerce intramuros. Es el resoplido secreto, el sarcasmo dolido de una clase política que aspiró a más y que elabora la melancolía de los tiempos idos y las ambiciones juveniles estalladas, con bromas —entre jocosas y crueles— sobre sus propias imposibilidades. Visionario del estilo hoy largamente dominante en la política argentina, el Teorema de Baglini pudo ser representado, en los comienzos de las fintas que dieron origen a la esperanzada oposición política al gobierno menemista, como un proyecto de sinceramiento. Se tenía a la vista el caso de Menem, que había hecho una campaña de "peronista campeador", con todos los mitos redentistas de la "doctrina nacional", para terminar vigorosamente ajustado —en nombre de fervores propios y ajenos— a la ley de la globalización. El escándalo de esa conversión es un caso extremo de la conciencia política, y compone una versión caricatural del Teorema de Baglini, pues no se puso en juego apenas un aparato discursivo más o menos habitual en los políticos profesionales, sino un conjunto de simbologías y emotividades de vasto arraigo en las leyendas populares de la reparación social.

Ante este espectáculo que ponía a la política en un grado feroz de subordinación a la astucia personal (no a la vieja Astucia de la Historia, sino a las condiciones taumatúrgicas de un pequeño pero sin duda

imaginativo perillán), la oposición juzgó que era menester evitar esas contorsiones escandalosas en el alma del político: la "ética de la responsabilidad" que la inspira mandaba por el contrario decir desde el comienzo cuál era la relación, absolutamente previsible, entre las promesas que se harían y los constreñidos medios con que se contaría para cumplirlas. Sin embargo, el cuidado por no caer en las fauces del Teorema Argentino no generaba una situación más atractiva que la escéptica descripción que el mismo proponía. Pues, ¿qué política puede eliminar la promesa, la incerteza sobre la relación entre los medios y los fines, el roce inevitable con un sentimiento esencial de imprevisión? Queriendo conjurar esta angustiante dimensión de la Historia, la oposición política al menemismo terminó presa de una de las múltiples variaciones que el Teorema de Baglini tolera, la que se deja formular en esta frase: "a mayor *sensación* de cercanía del poder, se convierten los grupos en defensores del orden". Porque si para obtener el poder —como la oposición al menemismo fue aceptando con demasiada poca resistencia— hay que pensar, desde antes, desde el comienzo mismo, *como* el poder, la idea misma de oposición se convierte en una noción que no sólo se va disolviendo, sino que puede exhibir esa disolución como la perfecta realización de su esencia y como la garantía de su eficacia. Ésa es la más paradójica de las consecuencias del Teorema de Baglini, mucho más paradójica que las afamadas paradojas de Zenón de Elea.

Ya estaban insinuados estos resultados en la frase "cultura de gobierno", que lanzaba un mazazo brutal contra la idea misma de política, entendida como emanación de un conflicto irreprimible por la interpretación de valores que arrojan a grandes contingentes a la desposesión de sus condiciones de vida, así como, precisamente por eso, otros sectores se sitúan en posesión de la decisión soberana sobre esas condiciones. La política debe justamente desarmar, antes que confirmar, esa trabazón entre gobernantes y gobernados, poseedores y desposeídos, a riesgo de su propia extinción en el ámbito del pensar estatal. En estos oscuros peligros se solaza el enigmático teorema de Baglini: quien no sepa evitarlos, podrá luego pensar que su eficacia para arribar al gobierno no emana sino del hecho de que ya pensó como el propio gobierno.

Desde luego, queda a nuestra disposición la tesis del mal menor y otras variadas especulaciones sobre la importancia de los cambios de estilos en la construcción de una escena pública. La sordidez de estos tiempos argentinos conduce a dar la bienvenida a todo lo que limite el avance de las economías clandestinas, portadoras de potencialidades criminales que demasiadas veces no vacilan en pasar al acto. Pero para producir estos giros de envergadura, ¿a qué fe política deben convertirse los que se empeñen en ese proyecto de adecentamiento estatal? Porque pensar la política como gestión se vincula estrictamente con el pensamiento de la gobernabilidad. ¿Qué clase de redundancia es ésa que postula para el gobierno la cualidad de la gobernabilidad? ¿No es la gobernabilidad, antes que una postulación originaria, lo que se encontrará al final de un camino como resultado de las tensiones contrapuestas? Con demasiada certidumbre, la ideología probabilística de las nuevas politologías del orden pone la gobernabilidad como valor fundante, con lo que condena al acto inaugural de lo político a una metafísica conservadora.

Una antigua tradición política, en efecto, piensa el acto inaugural-político como un ímpetu transformador, y ve al mundo establecido como inestable, en estado de catarsis. Otra tradición parte del orden como formulación preliminar de la política. Frente a ese orden, cuando se piensa la amenaza, el desvío, la anomalía, se los piensa desde un sujeto establecido y sistemático que exorcisa tales desarreglos como astillas patológicas, bordes anómalos, lo excedente. Ahora bien: la política que ha fundado sociedades, libertades y aventuras emancipadoras en la cultura, y también en la lengua y en la vida, siempre partió de ser el sujeto interno de una anomalía, de un error, de una ansiedad que no preguntaba antes cuál era el precio del orden sino cómo generar un nuevo sujeto que pensara que no hay precios a pagar por los valores, que el sentido de lo político —inclusive del orden— surge de un resquicio que asegura que ningún orden llega a su *ordenabilidad* —vulgo: *gobernabilidad*.

Más dramático que Baglini, Leopoldo Lugones también formuló su geometría de las pasiones en el recordado aforismo que relacionaba las edades biológicas con las actitudes políticas. "A los veinte años se rompen vidrios, a los cuarenta se los coloca y a los sesenta se fabrican". Lo dijo en la polémica con Deodoro Roca, lo cual significa que era un juicio sobre la universidad y el movimiento estudiantil, que reaparece una y otra vez como alegato a favor de la conformación de un estado de gobernabilidad para la academia, que exige la exclusión o al menos marginación de los bulliciosos e inmaduros estudiantes. Ácida descripción que contiene un turbio error político y una innegable certeza descriptiva. El teorema del vidrio lugoniano es una cifra amarga de la política, pero con un resultado irónico. El de Baglini, a la inversa, es un pensamiento cuyas premisas son irónicas y cuyo resultado es amargo. Desde luego, no es la única diferencia entre el pensamiento del autor de *El Payador* y el diputado geómetra, que de algún modo esbozó la teoría política del liberalismo no biólogo. La esbozó, se sabe, al suponer que las ideas cambian según la responsabilidad creciente que se siente en la mayor cercanía a la meta, esto es, al poder, definido como una compilación inanimada de cosas y una razón permanente e inmutable de

situaciones. Lugones mantenía un pensamiento aristocrático que postulaba la heroicidad poética del poder y una mancomunidad que haría posible un estilo revolucionario con contenidos reaccionarios y jerárquicos. No concebía, a diferencia de Baglini, ese andarivel de astucia con el cual se irían graduando las proporciones del Teorema según que la cercanía al poder se materializara en el espacio o en el tiempo.

Porque el Teorema de Lugones no exige espacio ni tiempo, sino honor. Categorías de las derechas, se sabe, que aluden así a un sentido intangible e idílico de la figura política, cincelada en rasgos señoriales: la historia se escribe desde el poder, pero el poder debe quedar revestido de una épica que para todo poder, finalmente, es insoportable. El teorema lugoniano del fabricante de vidrios es inaguantable para el poder que desea diseminarse en la sociedad sin caballería feudal, sin cánticos homéricos ni payadores provenzales. La idea del saber lugoniano era cesarista, autocrática, pero su teorema, en realidad, hablaba de una confusión radical en las biografías mito-poéticas de los políticos. Ellos debían ser, en un único punto, todo lo que pudieron haber abarcado a lo largo de sus vidas en materia de intensidades ideológicas. En un único ombligo ideológico, un maelström insondable debía permitir que bullera simultáneamente un alma conservadora y nihilista, junto a otra corporativa y aniquiladora, junto a otra más profética y suicida. Este teorema de Lugones, efectivamente, es el fin de la política por extenuación de sus posibilidades. Se anulan aquí el espacio-tiempo del sabio Bagliniano, que consagra el sarcasmo y la piedad consigo mismo en su lenta tarea de ir recorriendo el camino del poder con la garantía de serlo, porque de entrada ya se intimaba con la lógica esencial de ese poder. Y entonces se encarnará la posesión de ese poder cuyos límites físicos y aduanas se dibujan ante nosotros, porque antes nuestra imaginación ya se vanagloriaba de estar esculpida con un diseño de esas divisorias y protocolos. En nuestros secretos pensamientos ya éramos ellos. Dentro de estos teoremas —del severo prosista y del movedizo diputado— acechan los pensamientos funcionalistas. Un valor central ordena a las sociedades, y no hay cometido mayor para el pensamiento que auscultarlo y reproducirlo en nuestras propias conciencias. Como se dice en la jerga sociológica: “internalizarlos”.

Uno de los inventos más exitosos de Sartre fue la asociación entre la idea de la política y la “suciedad de las manos”, entendiendo por tal una idea de la acción donde nunca se comprende completamente el sentido de los empeños humanos en la historia. Los héroes sartreanos no son quienes se mantienen puros, éticamente incorruptibles, a la espera de una expresión coherente de sus ideas, pues no existe sino la acción de mala fe, aquella que define el ser de lo humano de dos maneras: o como una práctica inerte que se contrapone a una conciencia que no atina a decir sus motivos, o como una ideología explícita que no puede acompañar, con sus rudimentos de rigidez, los verdaderos desplazamientos del individuo en la historia. Las *manos sucias* son, precisamente, la expresión de esa disparidad, pues el hecho de estar siempre en situación de compromiso no obsta para que las justificaciones sean antagónicas a los hechos protagonizados. De tal modo, la responsabilidad sartreana tiene, por así decirlo, una doble capa de significaciones: primero, el individuo en la historia acude a sus motivos reflexivos y se empeña en las acciones bajo épicas redentoras o asombrosas. Luego, percibe que esas explicaciones no alcanzaban para dar cuenta de sus actos y entonces “quedará solo con sus acciones en el mundo”. Es ahí que se desarrolla la otra responsabilidad, la del solitario ético que aun en la orfandad de su situación queda acompañado por la memoria de una acción que ya no tendrá cabida en un nuevo cuadro histórico. Queda, pues, en la honra irreversible de su libertad. En Sartre, la responsabilidad ante la historia alberga tanto al militante como al desventurado que se definió por lo que ahora parecería un desvío o una anomalía de la historia, pero decide asumirlo como el corazón esencial de su dolor o su compromiso.

En el dilema personal del intelectual que aquí queda delineado, podemos recordar especialmente las páginas sartreanas de *El engranaje*. Allí se narra un juicio popular a Jean, ex presidente colocado en su puesto por un movimiento revolucionario. El principal cargo que se le hace es haber desoido una demanda central: la de nacionalizar la propiedad y el control del petróleo. Los otros crímenes y errores por los que se lo juzga son derivados de ese incumplimiento. François, que dirige el proceso contra Jean, es designado su sucesor. Mientras Jean es condenado a muerte por un jurado popular, François sabe que nunca podrá nacionalizar el petróleo y que gobernará hasta ser derrocado por una nueva insurrección. Sabe también que esas palabras —el reconocimiento de lo que no hará— nunca podrá decirlas públicamente, porque sería traicionar la investidura simbólica del movimiento que allí lo coloca. En alguna medida, estamos nuevamente ante el problema del tiempo que muda: una temporalidad revolucionaria que fue abandonada y por eso se lo juzga, aunque no habrá una temporalidad diferente como la que presenta la ilusión del juicio. La responsabilidad excedía la esfera desiderativa del individuo, pero había sin embargo una responsabilidad que podía asumirse a pesar de que los vientos históricos cambiaban. Esa condena tiene una contraparte. Entonces los hombres pueden declararse responsables y al mismo tiempo quedar desamparados, con la conciencia de ser, al fin, los titulares de los hechos que realizaron, pero que son hechos que se desafilian de la trama temporal que les había dado origen.

Concepción trágica la de Sartre, que en algo se vincula a la de Maquiavelo: en éste, los tiempos son

cambiantes, pero no sabemos por qué cambian. Sólo sabemos que es bueno ser muy activo en tiempos tormentosos y muy calmo en tiempos apacibles. Sin embargo, el florentino quebrará existencialmente todo su esquema cuando al fin se decida por los audaces, limitando hasta lo inconcebible los alcances de la fortuna. Sartre también piensa en el enigma de los cambios ideológicos personales en la trama mayor de los tiempos que cambian. En *Las manos sucias* cambian los tiempos y un acto que en la atmósfera de una época era revolucionario, pasa a no tener ningún sostén explicativo cuando la época trastoca sus sentidos dominantes. Y si Maquiavelo prefiere al audaz, Sartre preferirá al hombre ético que se hace responsable de sus actos, cualquiera que sea el imperativo de la época. La política, en suma, aparece como una maquinaria en la que los hombres son meros engranajes sin voluntad, pero esa máquina está empujada por dos motores contradictorios: por un lado, el del momento histórico, con actores sociales, clases, relaciones, poderes, intereses; por el otro, el motor del mito, de las suposiciones que revisten y posibilitan las acciones. La ética política se constituye ahí justamente donde los hombres reconocen que ninguna acción está en condiciones de fijarse a explicaciones absolutas, salvo la acción "irrecuperable" del que queda al margen de los sistemas operativos de la política. Mientras tanto, toda acción política debería saber que puede quedar sola en la historia. Y que si algo le está vedado, es justamente tener ante sí la proyección completa y establecida de todas las consecuencias y entrelazamientos que puede provocar.

Este Teorema de Sartre es la perfecta inversión del Teorema de Baglini. Si por el teorema que obtiene su inspiración en simpáticas bribonadas argentinas, el poder siempre nos está pensando y por eso hay que adecuar la construcción de cada subjetividad política a la distancia física que imaginemos con el halo místico que despide ese poder, por el teorema del autor de *Crítica de la razón dialéctica* el poder siempre precisa ser reformulado de tal modo que no sea una abstracción ideológica en la biografía de los individuos. Por eso, el teorema de Baglini permite que los individuos construyan una ética personal funcionalista, que asegure al fin una operación autobiográfica cercana a la figura del converso, pero sin el dramatismo tortuoso con el que Menem condujo esa misma cuestión. La subjetividad política deviene una operación, una táctica, una geometría desapasionada, una neutralización de todas las herencias.

De herencias políticas que, en sus momentos más espléndidos, habían hecho del ser político un juego de responsabilidades no sólo vinculadas al dominio técnico de la acción, sino al ambiente emancipado, que no lo es por concebir el espacio histórico como un coto de mediciones y recetas aplicadas con compás y tiralíneas, sino por verlo recubierto de escollos, por verlo esencialmente amenazador y por no concebirse allí que ninguna acción tenga otro destino que reposar sobre su propio empuje libertario. Acciones no sindicadas por la reproducción de lo conveniente, no vaciadas en el poder institucional que las atrae. Los hombres que sienten vocación por la política se desgarran entre una ética no recuperable por los intereses repetidores de los dispositivos reinantes, y una concepción instrumental que los hace emisarios de lo "objetivamente dado" en cada momento o situación determinada.

Pero si la primera situación parece un llamado al subjetivismo y la segunda pone en su lugar los dones objetivos de la historia, las cosas no son así. En verdad, nos parece al revés. Es más "objetiva" la primera y más "subjetiva" la segunda. ¿Acaso no surge la política de un intento de darle objetividad a los acuerdos de una voluntad libertada en mancomunidad, así como lo que se considera la ley de hierro de un momento histórico, no podría ser sino otra cosa que una subjetividad coercitiva que creó esa ilusión férrea? Si el menemismo ha elegido el pragmatismo de la obediencia a este momento pseudo-objetivo—ahora podemos denominarlo así—no ha abandonado la apelación cínica y burlona a míticas palabras, que hacen las veces de una subjetividad que también se presenta—según palabras en uso—como notoriamente *trucha*.

Ese llamado general al ilusionismo de la representación y a la esencial falsedad de los presupuestos declarados de la acción política, hacen que artificios como el Teorema de Baglini, en su espontánea ironía e involuntario patetismo, no sólo contengan buena parte de las certezas éticas de la oposición sino que se puedan convertir en el destino de una época. Para abrir una nueva época sin el gobierno de lo falso ni la ilusión del *more geométrico* desideologizado, es preciso que estos artefactos discursivos sean cuestionados en el cuestionamiento radical de lo que sea la acción política: para nosotros, no un cálculo mecánico de las distancias fijas que separan de una meta, sino la ebullición, en innumerables puntos de una historia común, de los necesarios motivos de ruptura que, al cabo, generarán la sensación de que cada acción que parece gratuita para un Teorema, no lo es para otro: *precisamente para ése que busca en el acto político una responsabilidad que se alimenta de lo que aún no sabemos explicar del pasado y de lo que aún en el presente se evidencia como "pérdida", acaso como "gratuidad"*. Si admitimos esto, entonces se podrá descubrir que lo que parecía y efectivamente estaba despojado de grandes explicaciones estratégicas, eran actos inaugurales alrededor de los cuales se podía pensar una superación—tomemos aquí varios motivos dominantes—de tanta injusticia, tanto dolor, tanta corrupción, tanta apatía pública. De un modo u otro, el lector podrá reconocer la presencia de todas estas cuestiones en el nuevo número, que tiene en sus manos, de

El Ojo Mocho

DIÁLOGOS

POESÍA Y MATERIALISMO

Nombre indefectible de la actual poesía y narrativa argentina, Rodolfo Enrique Fogwill —Fogwill— nació en 1941. En 1964 se licenció en sociología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. También estudió medicina, letras, filosofía, matemáticas, canto, música y rudimentos de griego. Cree, dice, haberlo olvidado casi todo. Fue profesor de metodología y teoría de la ideología en la Facultad de Psicología, luego de 1983. Como evidente publicitario del ámbito local, se vio envuelto en episodios que, mínimamente, suelen ser calificados como espinosos. Sus artículos como columnista de la revista *El Porteño* son recordados como ensayos punzantes y provocativos. En ellos, lo que denominaba la "herencia del Proceso", aparece como un sustrato oculto de la vida nacional que aún produce efectos inesperados, lejos de la interpretación canónica que le dedicaba un exorcismo asequeable y superficial. De allí proviene lo sustancial de su fama —de la que ahora parece mostrarse descontento— de camorrista irritante y a contrapelo. La mencionada revista publicaba sus artículos con una destacada advertencia de la redacción deslindando responsabilidades. Como poeta es autor de *Las horas de citar* (1980) y *Partes del todo* (1987), y sus relatos se encuentran en *Mis muertos punk* (1980), *Música japonesa* (1982), *Ejércitos imaginarios* (1983), *Pájaros en la cabeza* (1985), *Muchacha punk* (1992) y *Restos Diurnos* (1993). Sus novelas abarcan la fundamental *Los pichy ciegos* (1983), escrita mientras se desarrollaban los acontecimientos bélicos en las Malvinas, *La buena nueva de los libros del caminante* (1990) y *Una pálida historia de amor* (1991). "Hace veinte años que me he resignado a vivir sin biblioteca —dice—, lo que me libró de cualquier compromiso con simulacros críticos y académicos". Fogwill —poeta y narrador de bríos líricos y excesos practicados desde una rama sombría de la picaresca— es un cultor de

lo que podríamos llamar pensamiento narrativo. Ejerce esta actividad con notoria vocación polémica y con juicios que surgen como si se recreara la sensación de un heroico viaje al infierno. Su verba, como es sabido, está cribada de nombres, improprios, desprecios, arrebatos y maravillosos festejos, que no dejan de entrelazarse a infinitas tácticas que fluctúan entre lo insoportable y lo injusto. De estos temas, precisamente, trata la presente entrevista: ¿puede pensarse lo insoportable?, ¿podemos asociar nuestros argumentos a una cruda injusticia como precio para que aflore una materia política caótica y primordial, a la que no dejábamos que penetre el pensamiento? Fogwill no propone ninguna filosofía de la historia y, según insiste, no da línea. Por suerte. Queda apenas en acción su mayéutica de la perversión. Con la que exacerba y encrespa. Y ése es el sino de su cogito. Inevitablemente, el lector sentirá el choque de su propio núcleo de convicciones con el andamiaje fogwilliano. Podrá entonces aceptar que se produzca un particular evento de conciencia: descubrirá que tener creencias y convicciones no lo exime de desarmar lo obvio que toda certeza necesariamente contiene en sí. Descubrirá, acaso, que pensar puede parecerse a "una estadía en el abismo". Y sobre todo, descubrirá que sus convicciones anteriores no se verán afectadas sino que, al contrario, habrán adquirido la obligación de todo pensamiento, la de ir más allá en sus fundamentos. Un más allá incesante que —al cabo de su aventura— puede experimentar la sensación de haber atravesado inesperados pactos con el diablo y, por fin, el sentimiento de que esa práctica —paradójicamente— era la que alimentaba de justicia al pensamiento y de pensamiento a la justicia. Atados al mástil, escuchamos los cantos de las sirenas punk de Fogwill, "Quiquito".

H. G.

FOGWILL:

ÉTICA, CONOCIMIENTO Y PROVOCACIÓN

HG: —Empecemos a hablar de tu lugar en el espacio cultural... ¿Demasiado, no? O si no, podés comenzar a hablar del pasado, contarnos qué decías en ese artículo de los años sesenta que comentábamos recién, y también qué es lo que te llevó a escribirlo...

—No, no, porque fue una boludez, fue un capricho estúpido. Era un ejercicio escrito contra el althusserismo en la época de Onganía. Tendría que haberlo publicado con seudónimo. En cuanto lo leí impreso, me di cuenta de que estaba mal.

ChF: —¿En una revista del PC lo escribiste?

—En una revista de una escisión tardía del PCA, atrasada tres años de la de Ferrari, que tanto tuvo que ver con el mundillo de las ciencias sociales y con la legitimación del guerrillerismo exportado del Caribe en el marxismo tradicional argentino. Cierta que ya habían madurado experiencias de terrorismo entre los troscos de Moreno y había madurado bastante el grupo de Bengochea, y estaba la izquierda de Barrio Norte, psicologuitos, narcofreudianos, lisérgicoguevaristas que rodeaban al en-

tonces famoso Dr. Fontana, pero toda esa gente estaba tan lejos de emprender la lucha armada como de leer *El Capital*... Había varios que cobraban igual que un analista de la época por enseñar marxismo... León, que siempre anda cerca de ustedes, era el más notorio, o por lo menos, el de clientela más distinguida...

HG: —Con todas estas categorías que tan cordialmente acabás de enumerar, te referís a la época de los grupos de estudios, asociados en aquel tiempo al nombre de Raúl Sciarreta, cuya clientela era muy numerosa...

Entrevista

—La clientela de Sciarreta era más estu-
diosa y menos dispendiosa. A Sciarreta,
por entonces, lo respetaba menos que a
León, lo que es mucho decir... Ahora lo
respeto menos todavía, pero debo reco-
nocer que dejó huellas; no haría nombres,
pero podría probarles que entre los filóso-
fos que siguieron en el marxismo, las
huellas del primer Sciarreta, aún en el PC,
que enseñaba a leer Marx con Hegel vía
Lukács y el de la época de *Lire Le Capital*
se sienten todavía entre los que siguen
pensando en marxista. De León, que aten-
día en un departamento frente a Recoleta
y se movía entre Belgrano y el zoológico,
se decía que era como el león del zoo, que
la gente pagaba para verlo y conseguir de
la filosofía una imagen tan equívoca como
la que tiene de la selva el que miró al Rey
desde la jaula donde el viejo melenudo
espanta las moscas con el rabo. Otro
chiste parecido me lo escribió Carlos
Olmedo en una cartita que presté a unas
que querían hacer un libro sobre él y
nunca me la devolvieron: lo llamaba Tarzán
porque no sabía escribir, y en cambio
tenía el don de hablar con los animales y
conseguir que le obedezcan... ¡Che! Me
parece que me fui a la mierda... ¿De qué
veníamos hablando?

ChF: —¿De esa división del PC quizás?

—¡Ah...! La escisión de Ferrari. Fue ante-
rior a la de Portantiero, más numerosa, y
más trascendente si la estimás por la
cantidad de papel que produjo, y el calibre
que alcanzaron los que entonces estaban
cerca del núcleo del portantierismo; gente
como Del Barco, Aricó, y Schmucler, que
son referentes que tienen hoy mucha más
vigencia intelectual que Portantiero...
Pero, a su modo, también esa banda
participó del fenómeno de la época: en los
primeros números apareció el artículo de
Debray, que comparaba el guevarismo
con la Larga Marcha de los chinos y
engañó a medio mundo, y el primer texto
de Lacan en español que engañó sólo a
los que necesitaban engañarse para tener
una razón teórica para disputarse
pacientes con los analistas de la APA, y
hasta albergaba la pluma del eximio pen-
sador mediterráneo Delich, que ahora es
presidente de una AFJP y no entiendo por
qué no se dedicó a eso desde el comien-
zo... Por eso... ¿No es ridículo que haya
gente que se sorprenda por el colabora-
cionismo de Heidegger o los desvaríos de
Lugones habiendo estado cerca de cosas
tan parecidas...? Pero quería completar
una idea: a propósito de los centenares
de analistas de buen pasar que se anota-
ron en grupos de estudio de marxismo, y
de próceres de la historia del fraude freu-

diano como Marie Langer, que frecuenta-
ron actos de solidaridad con la guerrilla,
escribió Germán García que se iban co-
rriendo hacia el marxismo detrás de los
pacientes que se les escapaban del di-
ván. Pero quería cerrar una idea aclaran-
do primero que anecdótico la historia por-
que sí, porque es mi estilo "charlas de
mamado", pero este anecdotario puede
ayudar a pensar la actualidad. Mirando lo
más próximo, desde los años 20 en ade-
lante, vale la pena registrar en Marinetti,
en el propio D'Annunzio, en Heidegger y
Lugones en los 30, para muchos aquí, en
Carlos Astrada en los 40 y Marechal en
los 50, y tantos más que vimos entre el 60
y el 80, como un modelo de lo que no
tenemos que hacer nosotros... No sé si va
a quedar claro... Es terrible sentirse ha-
blando de "pensar la actualidad" sin saber
qué significan "pensar" ni "actualidad" o
decir que algo "no se debe" cuando yo lo
único que siento que debo es montones
de guita. Pero repito que "no debemos"
hacer el papelón de Lugones, no por la
amenaza del veredicto de la historia,—qué
me importa la historia si yo entré a ella por
fundamental que no hay mundo ni tiempo
que pueda salir de los límites de lo interior
de mí, anotaba en su diario de guerra
Wittgenstein— no "debemos" hacerlo por-
que apostamos a que nuestro producto
intelectual tenga algún sentido y preser-
var nuestros instrumentos de trabajo es
condición indispensable para brindarlo...
Es posible que yo sea el más fatuo y el
más pedante de ese 0,3% de los argenti-
nos que ya obtuvieron los cinco minutos
de gloria que por decreto constitucional y
por mito fundacional el sistema de los
medios concede a cada ciudadano, pero,
por fanfa que sea, no soy soberbio: no soy
Heidegger que pudo escribir la *Selbst-
behauptung* de la Universidad y después
del rectorado seguir en las sombras pro-
duciendo millares de páginas—y son pági-
nas que ningún francés pudo leer en su
totalidad porque se entusiasman tanto
con los libros que pueden vender, desvir-
tuando las primeras que curiosaron... Ni
soy Gelman, que no fue nazi, pero perte-
neció al PC en tiempos del peor stalinis-
mo, estuvo de funcionario de los chinos
en la época de las cien flores, fue hués-
ped del enigmático señor Vogelius y com-
partió mesas y proyectos con los
Galimberti y Firmenich, y sigue creciendo
como poeta... Ojalá entre los tantos que
están escribiendo sobre Gelman haya
uno que trabaje sobre sus hitos biográ-
ficos en relación a su obra. Mi impresión es
que cada hito de su biografía fue acompa-
ñado por hitos poéticos y bibliográficos
cada vez mejores, Por ejemplo al aterri-
zar en Montoneros, cuando nadie ignora-

ba el *modus operandi* de la banda del
Pepe, publica un poema "Disparos de la
Belleza Incesante" que más allá de su
belleza material, métrica, lingüística y todo
lo demás, es una lápida sobre las viejas
cuestiones del frente cultural a las que
nadie puede encontrar salida convincente...
¡No me mirés con cara de loca!
Escuchá éste, de los tiempos en que el
Proceso fundó su vía electoral: (*recita*)
"vamos a empezar la lucha otra vez/el
enemigo está claro y vamos a empezar
otra vez/vamos a corregir los errores del
alma/sus malapenas/ sus desastres/tan-
tos compañeritos derramados/hijitos de-
rramados/vamos a empezar/llegó el día
con su recordación de muerte/llegó noche
con su recordación de muerte/llegó la
muerte con su recordación/nosotros va-
mos a empezar otra vez la lucha/otra vez
vamos a empezar/otra vez vamos a em-
pezar nosotros/contra la gran derrota de
la mundo/compañeritos que no terminan/
o arden en la memoria como fuegos/otra
vez/otra vez/otra vez". Si publican esta
entrevista les pido que dejen esto, pero
reproduzcan el texto verdadero que está
en la edición de Tierra Firme, y si hay
lugar para un recuadro les paso un co-
mentario que no es un análisis exhaus-
tivo pero que, al menos, es exhaustivo en
cuanto a lo que me puso a pensar este
poema.

HG: —Estás haciendo un retrato trágico
sobre la escisión entre la obra y los
compromisos públicos, como si el de-
ber intelectual...

—No es que crea que hay un deber, pero sí
una generalización de experiencias del
sentido común, y si se acepta, una meto-
dología experimental como ejercicio de
falsabilidad, yo no renuncio a eso. Todo
indica que el que no esté bien seguro
debe llevar su capsulita de cianuro—no es
un chiste— de otra manera: tantos
D'Annunzio, tantos Rubén Darío, y los
invito a leer en orden cronológico la obra
de Darío, y analizar su decadencia
puntuada por cada una de sus tres (o
más, cuatro) *Odas a Mitre*. Darío era un
drogón de aquellos, y hasta en sus peores
épocas de curda y reventado produjo obras
maestras. Pero algo pasa con su
alcahueterismo mítrico. Yo no sé si es la
vergüenza de prestar servicios de bufón a
un anciano decrepito para que los
adulones de su corte le den más plata, o
el efecto de esa plata que se gastaba en
champan francés y sedas chinas para
sacramentar su fiestonga, o la vergüen-
za y la cirrosis confluyeron a eso. Pero
vos... ¿Cómo te llamás? ¡Flaca: disimulá
esa cara de residente del Borda que mira

“El ‘deber del intelectual’ es conservar su instrumento de trabajo.”

por primera vez a un loco! ¿Preferirías que hable de Foucault o de Gramsci? Bueno. Cumplo: me cago en Gramsci y en Foucault, y esto por razones filosóficas que sospeché desde la primera lectura... Ahora hablo de Rubén. Y un nombre que, a diferencia del estructuralismo, el Frejupo, el Ojomocho o el grupo de Pasado y Presente, alude a una impronta: desde el siglo de oro no hubo nada hasta Rubén. Después, no hubo más nada hasta Huidobro. Y después de Huidobro: nada. Vallejo, Cernuda, Leónidas y Gelman y casi seguramente Arturo Carrera entre nosotros producen obras originales, no seriadas, y a mi gusto, mejores como provocación de una lectura gozosa y un aprendizaje sobre uno mismo que no son fáciles de conseguir con Quevedo, Darío o Huidobro. Pero la originalidad, y la intensidad de mensaje que la originalidad amplifica, que encontrarás en Gelman, no deja una huella en la lengua, ni es referente imprescindible para todo el que pretenda hacer poesía o pensar en ella. Hoy los histéricos leen Gironde, los más sobrios leen Borges, y al hacerlo se sitúan en un universo que no existiría sin Huidobro y que ninguna traducción del francés o del inglés podría constituir. Y la gente, hasta las sensibilidades más marginales o díscolas, participa de una matriz ideológica y sin saberlo camina, canta y habla en una métrica que responde a Darío. Sin esa sensibilidad que en Darío era pura ironía y en los que lo reproducen sin saberlo es puro mimetismo y obediencia al código de elegancia de los sentimientos, no existirían el tango ni el bolero. No sé si Gramsci llegó a leer a Huidobro. Foucault tal vez sí, porque era un tipo culto, y no iba a dejar de leer nada que se pudiese, que estuviese listo para revender en el mercado de ideas reescritas...

HG: –Nadie te pide que hables de Gramsci, ni ponemos cara de loca por Rubén Darío, ni por ninguna otra cosa. Ya te dijimos que te estamos escuchando con gran interés y ni siquiera tenés por qué seguir el hilo de alguna pregunta anterior, sobre el deber intelectual, o como se llame...

–Deber... Yo debo plata, por ejemplo. Pero como no tengo soberbia y sospecho que me parezco más a Darío, Marinetti o Malraux que a Gelman, Heidegger o a Saint John Perse que llegó a ser Canciller de Francia y después volvió a ser un poeta, me mantengo a distancia y digo: si un sociólogo no quiere terminar legando al mundo flagelos como el ciclo básico, o presidiendo una AFJP, poniéndose una escarapela en los días de la guerra de

Malvinas, pidiendo un baño de sangre y esas cosas que te ponen en un lugar de imbécil y son festejadas por el público, que te estropean y oxidan las herramientas... Porque pensar es fácil: no sabés cuánta operación de pensar, imaginar, calcular, prever, recorrer el archivo de la memoria y todo eso puede hacer un jugador de bridge durante el partido, pero el mismo tipo, ante la muerte de sus padres, piensa hasta un punto donde se detiene. Porque le dijeron que hay cosas que es mejor no pensar... O porque, sencillamente, tiene temor al miedo... No es como el alcohol, el colesterol o el drogol de moda: se transa con Alfonsín, Galtieri, Menem o con el Chacho y las neuronas siguen intactas. Pero la capacidad de pensar lo que no se debe, exponerse a la propia representación de lo que hace doler, ocuparse en lo que no garantiza un resultado útil para los mercados de ideas, cosas o votos y en lo que ni siquiera da señales de llegar alguna vez a ser expresable en palabras, frases, doctrinas o poemas, esa capacidad se pierde en el ejercicio de transar y servir, que son relaciones sociales equivalentes... Esta vez sí me parece que me fui al carajo: el “deber del intelectual” es conservar su instrumento, perfeccionarlo, *backapear* sus archivos, escanear periódicamente el disco rígido, y ampliar su RAM, y experimentar cada programa, seguro de que esta vez sí se cumplirá la promesa que prometen sus diseñadores. Y comprar siempre con la lista de compras tuya, no con la que prepararon los señores Coto y Carrefour.

HG: –Veo que tu asombrosa memoria te lleva a hacer una alusión a Jauretche, que sobre los intelectuales porteños decía que hacen sus compras con la lista preparada por el almacenero. Pero tampoco te pedimos que hables sobre Jauretche.

ChF: –No cerraste el tema de aquel artículo de los tiempos de Onganía, con el que empezabas arrepintiéndote...

–Es lo mismo: fue leerlo publicado y ver en un instante todos los errores destacados como si los hubieran impreso en negrita. Pero no me arrepiento. No me avergüenzo de los errores ni de su causa. Por entonces tampoco me avergüencé: temía la burla de un lector como pudieron haber sido Verón o Carlos Olmedo. Pero Verón no estaba para leer boludeces y Olmedo, que dos años antes era celador del Buenos Aires y estudiaba filosofía conmigo y empezaba a leer a Saussure,

ya estaba dialogando con el Che, por recomendación de Althusser. El clima de la época, esos analistas que estudiaban los *Grundrisse* para instalarse con un *franchising* de la conjunción entre Marx y Freud, y Mao y Mallarmé, en vísperas de la “revolución copernicana” debida al fin del logocentrismo occidental... Y para conjurar lo que temía se convirtiese en una invasión paralizante –Foucault y Althusser en cocktail– no tuve mejor idea que actuar como ellos –algo que ahora siento como la estupidez patotera. Patotíe contra el odioso proyecto del modelo de las prácticas, que merecía una crítica filosófica, con un gesto patotero y en el fondo, tan populista como el peor ex PC que se asimilaba a *Guardia de Hierro*, me desenterré la metáfora tramposa de la “diosa partera” y del quiasmo de la “crítica de las armas a las armas de la crítica”. El error moral fue ceder al ánimo de la época sin creer mayormente en él. El error intelectual fue no advertir que invocando al triunfalismo contra el dogmatismo de los epigramas althusserianos, estaba proponiendo cerrar el paso a la élite de profesores que promovía el modelo de división del trabajo impulsado por los franceses, cubriendo los espacios con una élite de tecnócratas de la misma calaña, pero armados con técnicas militares, aparatología, destrezas y poses de oficiales tan ridículas como ésas, las poses de entender todo que usaban los franceses y sus réplicas locales.

ChF: –¿Eras materialista histórico?

–Dejame cerrar esto porque recuerdo algo: creo que insinué que las anécdotas son un género más afín a viejos y borrachos, pero que en este caso, aunque es razonable que lo imputen a eso, les pido que no dejen de transcribir... De esta anécdota hago un balance para la escena actual,

revista
para
pensar
la política

acontecimiento

director
raúl j.
cerdeiras

que, a mi entender, es idéntica a la de 1967 en lo que respecta a sus efectos sobre el destino de los intelectuales o de los teóricos del saber práctico que se mueven en la prensa, las comunicaciones, la enseñanza, las rutinas de las ciencias sociales y las intenciones de escribir bien. En otra escala: sin duda... Por entonces, Emilio de Ípola estaba mucho mejor dotado que cualquiera de nosotros aquí. En tiempos de Alfonsín editó su libro sobre el Populismo donde cuestionaba lo mismo que yo veinte años atrás, y se refería a la barbarie de los estructuralistas y, entre ellas, las de "un tal de Ípola". Porque me faltaba agregar esto: pasó el tiempo, y gracias a un libro de vulgarización, *El curso de filosofía para científicos*, y a otro de *Lenin y la Filosofía*, y dos relecturas bajo la supervisión de Verón, la de *La Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado* y la del trabajo de Pêcheux sobre el status de la Psicología Social, pude entender el lugar de Althusser. No sé si en la filosofía. Por lo menos, el lugar de Althusser en lo que los argentinos de entonces podíamos representarnos como la filosofía. El modelo de las prácticas que me resultaba tan odioso, tan doctocentrista cuando lo recibíamos como proyecto de legitimación de la división del trabajo en las burocracias partidarias y cuando se lo refería a promesas y slogans tales como "ciencia", "Ruptura Epistemológica", cuando lo aplicamos a reflexiones destinadas a ajustar las cuentas de la práctica de las Ciencias Sociales, se me presentó como una revelación a la que aún hoy sigo fijado. A esa revelación se integró por entonces el texto de De Ípola "La operación llamada lectura", del que sólo tendría que arrepentirse del destino trágico de la utopía que alentó mientras lo construía, y del entorno ideológico e institucional que debió haber estado asfixiándolo durante su creación. No sé si se entiende: hablo de lo mismo. Me refiero a dos errores morales y a dos errores, por así decir, "metodológicos" simétricos, que ahora me vienen pareciendo idénticos a ellos. En algún lugar debo tener escrito esto... Habría que corregirlo en caso de que se publique...

HG: –Verdaderamente, parece que tomás al pie de la letra la idea de "práctica teórica"... que lleva a darle una radical importancia política a lo ocurría en los gabinetes de las ciencias sociales...

–Yo no tengo que juntar quorum para el aula ni papers para el CONICET... Pero me escuché diciendo "errores morales" y me represento qué puede precipitar esta expresión en la cabeza de un estudiante

de Sociales. En realidad, Horacio, ese lector es como fuimos nosotros: un aprendiz de hijo de puta... Pero para él, me gustaría aclarar que si piensa que "error moral" es un oxímoron, sepa que yo lo formulé como un pleonismo. Quiero decir, no es como ese "presentimiento equivocado" que menciona Jaime Ross sino como el "día de la semana" que usamos todos. ¿De qué me hacían hablar...?

HG: –Hablabas solo...

–Me colgué de una rama que hacía como diez años que no había vuelto a ver: la idea de que unos –yo– desde la chantada, y otros, Emilio, por ejemplo, desde la extrema prolijidad curricular, podíamos caer en lugares opuestos por la misma fuerza: eso que llamé "Patoterismo" y que en realidad es algo que bien habría definido Pêcheux como *la prisa ante la evidencia de una inminente realización en lo real*. ¿Suena hegelíneo, no es cierto? Algo tiene del viejo Guillermo Federico: alguna vez leí no sé si en Dominique Lecourt o en Enrique Marí, o creí entender eso y pasé meses elucidándolo con Alicia Páez... Me refiero a la paradoja de que, cuando uno cruza lo que del marxismo pudo sobrevivir al neocapitalismo, con lo más *naive* e instrumental de la filosofía analítica, aparece el viejo Hegel pero de repente con una presencia fascinante...

ChF: –Una vez te definiste como materialista histórico. ¿En ese momento serías materialista histórico?

–Yo soy materialista histórico... Ni el marxismo oficial ni el guerrillerismo de la época toleraban una interpretación tipo materialismo histórico. Es posible que siendo mis enemigos de la época tan rudimentarios, creo que todos compartimos la certeza de que los cuadros teóricos, para interpretar las cosas y crear dispositivos de dominación estaban filosóficamente tan dotados como los cuadros militares para enfrentar la violencia defensiva del estado. Cada uno a su manera, los tres aparatos militares, si no mediaban contratiempos, tenían proyectos y equipos materiales para garantizar la acumulación de victorias en cada uno de sus operativos. Y en esto, hasta los erpianos que venían de quince años de activismo en el Club de admiradores de Trotski padecían la ilusión de que la guerra se dirime por puntos, como el campeonato de fútbol. Montos, castristas y troscos padecían eso y sólo diferían en algo que también los igualaba: los perros nunca terminaron de resolver su duelo de El Partido... ¡Hasta en 1975 se oía a algunos

erpianos definirse elogiosamente como "bolches"! Los montoneros nunca resolvieron el duelo de El Movimiento ni de la mitología del número que el peronismo contrajo desde el triunfo del 46.

HG: –¿A qué victorias te estás refiriendo?

–Victorias paramilitares, "operativas", en operativos, en "operetas" como decían los mismos actores. Eran victorias mediáticas y democráticas. Quiero decir: acumulaban consenso en los medios y todos, hasta el más "boche" de los combatientes tendía a ponderar el reflejo de opinión pública como si hubiesen arriegado sus vidas para juntar votos... La coyuntura social y la escena mundial de perplejidad post Vietnam eran un escenario plausible para imaginar una victoria. Había emulación, había competencia de cuadros y hasta de centímetros de prensa y así las organizaciones terminaron por asimilar métodos. ¿De qué estoy hablando? Horacio: Un guevarista, o un marxista, o un social cristiano, hacia 1965... ¿habría considerado lo de Aramburu como un ajusticiamiento o como una aventura? Y, en caso de considerarlo un acto justo: ¿Cómo habría interpretado el Che, o Sendic, la versiones que gradualmente fueron dando los actores del operativo?

HG: –Lo que decís es...

–De otra manera: lo que marxistas, socialcristianos, intelectuales e intelectuales de clase media consideraban natural en 1972, era impensable cinco años antes para la gente de Sendic, o para cualquier castrista de 1966.

HG: –¿Y cómo era para vos?

–Para mí no. La idea de canjear cuerpos por recursos, y la condición de hacerlo con expectativas de efectos de propaganda... me parecía loca... Y por entonces yo carecía de un marco teórico, o de una auto-autoridad que me permitiera formularlo, pero en esa locura yo veía la derrota en cada aparente victoria, que, en cierto momento, hasta había ejecutivos de multinacionales que las festejaban como propias...

ChF: –¿No había discusiones?

–No... Era imposible discutir. En el 68 o 69 hubo documentos que anticipaban eso: uno de Moreno y otro de Semán. Desde el trotsquismo uno y desde el maoísmo el otro casi simultáneamente salieron al paso

"El error moral fue ceder al ánimo de la época sin creer mayormente en él."

del auge del guevarismo. Yo tuve el privilegio de discutir esto con Roberto Cristina. Siempre que bajaba a Buenos Aires me buscaba para "cambiar figuritas" y bueno... El Cabezón me daba la garantía de que no estaba loco... No sé si lo habrá testimoniado a sus compañeros y seguro—era un político— que no lo habría suscripto públicamente, pero coincidía en la idea de que la pertenencia de clase o de adscripción voluntaria al campo enemigo ni justifica la eliminación ni el uso del cuerpo del sujeto como una mercancía de cambio...

HG: —Aunque se debería explicar mejor esto: creo que de un modo u otro aquí se presenta el problema de lo que significa pensar desde la locura. Siempre alguien puede estar loco y siempre la locura puede definir un momento pleno de la crítica... pero ¡es tan difícil aceptarlo!

—Las visitas de Roberto Cristina, discusiones tolerantes con Goldemberg, o con Daniel Hopen y Molinier, eran la única garantía de que no estaba loco... Mi analista era un hombre de la APA que al empezar ese análisis era liberal, también veía algo de locura... Creo que se preocupó mucho cuando le hable de Silo...

HG: —¿Silo?

—Sí, yo intercalaba citas de Silo porque eran pertinentes. Eso estaba en el verosímil de la época... Yo hacía poquísimo, a instancias de Germán García había leído el Nietzsche que no se expendía en la facultad, y las ediciones anotadas de Alianza que empezaban a aparecer. Y los meses que Eugenio Trias se instaló en Buenos Aires me alentaron no hacia una conversión sino a una autoayuda: ver los epigramas como aproximaciones a una verdad que a mayor saber, más se te escapa, y sentir ese mismo pensamiento —hasta en los tópicos y las imágenes usadas para aludirlos, por ejemplo, el reduccionismo digestivo— como indicios de una vulgaridad y una locura que por momentos también me asaltaban a mí... Entonces encontrar a Silo, leer su clásico, que reprocessaba nociones aprendidas en una formación esotérica a partir de lecturas de pensadores marginales que se formaron con opúsculos rusos de divulgación de Nietzsche y Schopenhauer, armonizaba con eso, y nunca tuve pudor de hablar de esto con gente de Erp, Far y con verdaderos "bolches" de la época.

ChF: —Decíamos y aceptabas que sos materialista histórico. ¿Para qué te sirvió el materialismo histórico?

Puñaladas

ENSAYOS DE PUNTA

NOVEDADES 2º CUATRIMESTRE 1997

Mutantes de MARÍA PIA LÓPEZ

El cuarteto de Buenos Aires de ÁLVARO ABÓS

Witoldo de GUILLERMO DAVID

TÍTULOS PUBLICADOS

Arlt. Política y locura de HORACIO GONZÁLEZ

El último tribuno. Variaciones sobre Lisandro de la Torre de EDUARDO RINESI

El otro Weber. Filosofías de la vida de ESTEBAN VERNIK

Mal de ojo. El drama de la mirada de CHRISTIAN FERRER

Althusser. Estrategia del impostor de ALEJANDRO BONVECCHI

Contorno. Izquierda y proyecto cultural de MARCELA CROCE

Prosa plebeya. Ensayos de NÉSTOR PERLONGHER. (Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria Comp.) (SERIE MAYOR)

Las formas de la espada de EDUARDO GRÜNER

TÍTULOS DE PRÓXIMA APARICIÓN

Safo y compañía de MARÍA MORENO

Amadeo Jacques, el sueño democrático de la filosofía

de PATRICE VERMEREN

Filosofía, cosmopolitismo y responsabilidad

de JEAN-PAUL SARTRE Y JACQUES DERRIDA

Antiguos, modernos y malditos de EDUARDO RINESI

Martínez Estrada. Ensayos de carácter de DANIEL SCARFÓ

Campos de concentración en Argentina de PILAR CALVEIRO

Wing de Metegol de JUAN SASTURAIN

Andróginos de ROBERTO ECHAVARREN

Ensayos de PEDRO ORGAMBIDE

**Puñaladas. Ensayos de punta. Libros para incidir.
Relámpago de ideas sobre un cuerpo, deseo de abrir
fisuras en el debate argentino.**

EDICIONES COLIHUE

Av. Díaz Vélez 5125 (1405) Buenos Aires - Argentina
Tel. (Líneas rotativas): 958-4442 - Fax: 958-5673

—No sé qué es ser materialista histórico a esta altura de la conversación. Pero si me preguntás cuál es la metafísica a la que adhiero, te diría que siempre, por estar impreso con el dogma de que no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento, y que no hay gnoseología que funcione sin una presunción ontológica, y que las presunciones ontológicas reposan sobre una hipótesis —decía García Morente— metafísica, tengo tanta sed de metafísica que eludo cualquier metafísica que yo pueda asimilar, porque, como la histórica ante quien la ama, si la pude entender yo, entonces debe tener algo falso. Pero acotado en una ontología social... Horacio, ¿cuántos egresados de la carrera de socio leyeron *Teoría social y estructura* de Merton y pueden definir la idea de Teoría de alcance medio?

HG: —Algunos... en una época bastantes; creo que yo entre ellos...

—Bueno, bastantes... Es una epistemología berrera, pero pasaron cuarenta años y sólo entre los sociólogos se cree en las posibilidades del sistema hipotético deductivo para reemplazar al Aristotelismo. No sé si te responde eso, Christian. Pero específico algo: toda metafísica o protometafísica propone un sistema de jerarquías, determinación y referencias. Donde eso exista, estás a un paso de la interpretación. Y ahí la comprensión jaspersiana que adoptó Weber. En cualquier caso, sí: soy materialista histórico. Para el caso de aquellos años, un materialismo histórico hiperreduccionista ayudaba a entender mejor. No hablo del reduccionismo economicista que es el marxismo que se representan los profesores de economía moderna. Acotado como una teoría de alcance medio, te resumo: concibiendo a la historia no como un devenir desde y hacia algo, sino como un registro de modificaciones en la relación de los hombres entre sí y con el mundo, y en la entidad del mundo, recordamos un sistema arbitrario (donde no caben ni Dios, ni la voluntad, ni el lenguaje), y donde el conjunto de los elementos citados varía aleatoriamente pero en un proceso temporal de antes-depués, esto sólo cobra un sentido si se lo refiere a la producción. Y tal como te acoté la historia, te acoto la producción: la producción, sin distinguir si es producción de cosas, de conceptos para interpretar y modificar cosas, incluyendo entre ellas los instrumentos disponibles, y la producción de conceptos y otros instrumentos no materiales destinados a producir relaciones entre hombres y hombres, entre hombres y conceptos y entre conceptos e instru-

mentos. En ese sistema sólo un actor padece de la cárcel del antes-después, y es el sujeto humano. ¿Se entiende algo...?

HG: —Sería una suma de productividad, más "comprensión jaspersiana"...

—Pensar aquel problema era reconocer el carácter material. Material en el sentido, digamos, más fácilmente interpretable en relación a la materialidad que en relación a lo conceptual de ciertas cosas. Por ejemplo: en el caso aquel que estaba en la oposición entre el aparato de partido—y las relaciones internacionales, los soviéticos— y el aparato militar, yo decía, malamente, creo que ahora puedo decirlo más claro... Ahora me parece más "*Verstehen*". Así como las rutinas y las pautas y los rangos burocráticos y las normas y todo el aparato institucional uno lo puede definir antropológicamente pero también se puede definir como un instrumento de producción de orden y subordinación, lo mismo ocurre con la tecnología militar que está en la base de la concepción argentina y cubana de esta lucha armada. Que no era la concepción que portaban los orientales. Que, según contaba Roberto Cristina, a los que requerían una formación militar los tenían durante un mes practicando esgrima con bayoneta sin disparar un tiro ni hablar de explosivos plásticos. Los chinos repetían que lo único que se debe aprender es que el fusil debe ser empuñado con odio de clase. Ése era otro impensable. Era una concepción que venía a corregir esa cosa tecnológica que venía por el lado de Quieto... Venía la *high tech*. Yo decía: la *high tech* es una máquina que produce inmediatamente orden, división del trabajo, ¿no? Fetichismo... Termina diez años después con el mito de los montoneros que se tocaban acá (*señala el hombro donde se bordan los galones*) para decirte ¿te acordás? que tenían el rango... Y bueno, eso es lo que quería desarrollar y para eso me sirvió y me sirve ahora también. Digamos, según decía Germán García en oportunidad de una polémica sobre lacanismo, yo era un supuesto doctor Mauricio Mintzer...

HG: —¿Tenías ese seudónimo?

—Seguro, pero ese alter ego era el de un psicoanalista que denunciaba el aparato de la cancillería francesa para exportar libros de Lacan. Y Germán se lo creyó, se lo tomó en serio y polemizó. Él decía que mi modelo de interpretación era el reduccionismo del Viejo Vizcaya. Siempre detrás de cada aparato simbólico, ver a qué materialidad, a qué instrumentos de

producción refiere, o de cuáles; es burdo y esquemático y uno puede reconocer que se puede transformar en un esquema aun más estéril que el economicismo marxista, pero es un riesgo que prefiero. Todo lo que yo pensé sobre eso es tributario de un texto famoso y acá ahora reprimido, de Eliseo Verón, que se llama "Por una lógica natural de los mundos sociales". Y tuve la suerte, yo no sabía que iba a estar Verón en un Congreso de Psicología, y me tocó compartir un panel. Yo presentaba la problemática mente-cuerpo a propósito de un texto de Rabossi —que en ese momento era Secretario de Derechos Humanos pero que tenía una contribución epistemológica importante— y con relación a la mitología de los Medios de Comunicación yo indicaba que toda la teoría sobre el tema requiere una metafísica dualista —dualismo ingenuo: algo que me parece mejor que el realismo ingenuo— y que todo su discurso coincide en no advertir lo más elemental: que los medios antes de cualquier otra cosa son instituciones y que en el marco de la sociedad capitalista las instituciones tienen que estar... o que son traducibles a organizaciones de trabajo destinadas a la reproducción del capital, y eso como regla de oro, como principio básico. Otra anécdota: como esa mañana Eliseo se sorprendió y reconoció que le parecía una idea original e interesante aproveché el crédito que me concedía, ante un público de perplejos "trabajadores de la salud mental", para informar que la idea era interesante pero que no era original y procedía de un autor que nadie tomaba en serio, y Eliseo picó el anzuelo y preguntó a quién me refería, y bueno, se lo dije, sin palabras, apuntando hacia él con el dedo antes de gatillar. Pero reconozco la consistencia de la crítica de Germán. Estos modelos permiten... viejovizcachismo, paranoia... cuando se los usa para expender discurso. Pero como no vendo la mercancía de la interpretación, y no publico interpretaciones, ni trabajo en los medios, ni compito por aulas ni por sumisos a un taller, puedo contar con este tipo de modelo para pensar gratis...

ChF: —Gratis... de Gracia...

Revista

confines

Director: Nicolás Casullo

—Claro... Como lo del sexo... si no es gratis, no tiene gracia salvo cuando se paga gratuitamente, para desgraciarse...

ChF: —Tengo la impresión que desde el 82 en adelante priman los determinantes culturalistas del pensamiento, y que vos, con todo lo que escribías en aquella época tratabas a toda costa de poner el énfasis sobre el tema del poder, del prestigio, del dinero, de las formas de circular asociadas a este mundo material e histórico...

—Lo que pasa es lo mismo, lo que pasa es que cuántos años el materialismo histórico reduccionista, economicista, mecanicista, llevaron a olvidar... Primero el fetichismo general llevó a olvidar el carácter de instrumento de producción de los conceptos; lo repuso de alguna manera Althusser, el althusserismo. Pero esta cosa, la persecución, digamos la problemática de concentración de capital y los episodios circunstanciales de la evolución histórica del capitalismo, llevó a olvidar la traducibilidad inmediata de toda práctica de circulación social. Entre ellas, la del periodismo. Yo justamente dejé de escribir, cuando vi que todo lo que yo decía se volvía en mi contra, que me iba convirtiendo en un interpretable. Y si era un interpretable ¿qué pasaba? Pasaba otra cosa que también te enseña el materialismo cuando uno lo piensa fuera del negocio y fuera de cumplir la ortodoxia (digamos, la ortodoxia de una banda o de una institución): el valor, el objetivo de la ética, la moralidad no es corregir lo que la gente le hace a los demás sino lo que uno se hace a sí mismo. Esto hasta determinado momento en la historia de la reflexión sobre la moral, sobre las costumbres fue transparente ¿no?: la de Nicómaco hasta las máximas de Marco Aurelio, pasando por cualquiera de las cosas de la Iglesia... ¿Se entiende esto? Porque me mirás como diciendo: “este loco de mierda, de qué carajo habla”.

HG: —Te miro como te miré siempre... con gran interés.

—No sos el primer hombre que me mira así cuando la mujer está visitando a sus parientes del interior... Cada vez más gente se vuelve trola, lo que me parecería bueno si no fuese por la moda ésta de que todos los putos terminan convirtiéndose en gays... Perlongher decía, “no, gay no, soy trola, puto, mina soy, un culastrón marica, pero gay no...” Sólo la soledad, la necesidad y el terror al sida puede hacer que tipos como Perlongher se dejen confundir con los gay. Pero no sé si quedó

claro lo que decía sobre la utilidad del reduccionismo, no para explicar, sino para explicarse a sí mismo por qué no hay que integrarse a instituciones salvo a las que sean inevitables, y, en tales casos, sea preferible elegir las que resulten menos opacas para sus miembros... Las más dispuestas a tolerar y procesar una interpretación. Una chica de primer año de la carrera de Ciencias Humanas que yo sueño, dotada de un modelo tan simple como esto, puede componer una monografía reveladora sobre esos elementos: la universidad, la FFAA, los aparatos populares... Salvo el aparato, digamos el aparato militar e institucional de Moisés, la traducción que Moisés hace de las Tablas de la Ley, que son transcripciones sinietras, y uno ve un aparato político, que la meta es la del bien común entendido como la continuidad de los profetas en el poder. Casi nadie vuelve a leer eso, el éxodo, la llegada de las Tablas, cuando las traducen, que no son diez mandamientos sino 127 más o menos, ¿no? Explica qué hay que hacer con los enfermos, qué hay que hacer con la pintura de las casas, qué se puede comer y qué no se puede comer, con esas combinatorias raras: que podés comer animales con pezuñas pero que no tengan cuernos, y si tienen cuernos y colmillos no los podés comer... Miento en los datos, pero represento el modelo de las prohibiciones con bastante fidelidad. Para ustedes, que ya recibieron de primera o de milésima mano la noción de tabú de incesto de Lévi-Strauss, es fácil de entender. A un ejecutivo de marketing te cuesta horas explicárselo y al rato se lo olvida. La prohibición del incesto es un instrumento de producir familias. De hecho, la producción de familias es la mayor necesidad legislada. El primer mito de la compilación bíblica es Onán. Dios lo castigó con la muerte porque no había cumplido la ley de tomar por mujer y hacerle hijos a la viuda de su hermano. La mina debía gustarle al pobre, pero por algún motivo se resistía a darle hijos y echaba su líquidos al suelo, a la tierra o al polvo, según las traducciones. La prohibición de reproducir imágenes obligaba a tomar como objetos de culto a la naturaleza, los hombres y los instrumentos de adoración en poder del jefe. Las reglas para la construcción del tabernáculo son complejísticas, en realidad, eran reglas para sacarle a cualquier emprendedor la idea de copiar el tabernáculo que sólo tenía Moisés.

ChF: —Son como quinientas.

—Sí, sí. No prohíbe copular, por supuesto. Al contrario, obliga a fornicar. Funda la

poligamia. Funda la máxima de la construcción del Tabernáculo. ¿Viste lo que es? Es un mandato de Dios. Tiene que tener la patita de ébano, el conito de bronce, eso de lapizlázuli. Era una combinación de elementos que para un nómada allá en el desierto era prácticamente inaccesible, por lo tanto, el único que podía tener un Tabernáculo para hablar con Dios era él. De dónde iban a sacar lapizlázuli y todo eso. Salvo eso...

ChF: —En Chile hay mucho...

—¿Hay muchos Tabernáculos?

ChF: —No, lapizlázuli.

—No sé si era lapizlázuli o amatista... En los poemas que cité creo haber sido bastante fiel, los detalles de la Biblia los invento, ya pasaron tantas adulteraciones y traducciones... Pero esta vez no me perdí. Sigo con eso: buscando, leyendo y revisando las grandes orientaciones de moral e higiene, hasta incluso está explícito el hecho de que lo que buscan no es salvar el sistema sino salvarte a vos. Eso en el cristianismo es muy claro. Vos seguís la enseñanza para salvar tu alma. El objetivo de bien común, solidaridad, como llaman ellos: caridad, es un instrumento del egoísmo del que quiere la eternidad, el cielo. O el miedo, el miedo al castigo del infierno. Pensando eso me di cuenta de que, claro, que todo lo que yo decía podía ser usado en contra mío y dejé de oblar las pavadas de turno de la prensa.

ChF: —Implicaba una pugna con otros, no sólo una forma de circular.

—Sí, pero en la cuestión de la cultura en este país es muy francés el método y muy americano también ahora: la pugna es para saber quién es más vivo, quién se coge más minas, y en el fondo... quién cobra más caro o tiene más séquito en el grupo de estudio ¿no? Son monedas sociales, ¿no, señor Rinesi?

ER: —Efectivamente, profesor Fogwill. No, pero en relación con lo que planteaba Christian: revisando tus artículos de *El Porteño* de aquella época hay una opción materialista radical frente a lo que...

—Perdón, pero ese adjetivo corre por su cuenta... (risas).

ER: —No, no, pero precisamente, frente a los radicales... Un materialismo, digamos, frente a la fascinación culturalista...

—Como la oposición, digamos así: simbología-máscara. ¿No? Porque todo lo que enmascaraba... Uno lo ve a Pacho O'Donnell en su despacho actual... Hay un artículo en donde yo digo que Pacho O'Donnell iba a terminar peronista ¿no? Me llamó una vez hace poco y me citó en su despacho y ahora ya no con la voz de Pacho sino con la de Jorge Asís porque habla todo así (*engrosamiento súbito de la voz del entrevistado*): "Mirá Fogwill, ha sido un placer para mí recibirte, ésta es tu casa". "Bueno, vos fuiste de los primeros en darte cuenta..." Sí, me di cuenta que vos eras de los últimos y de los primeros en rajarte de esa pavada. Este... está bien, yo creo que si uno mira, no voy a reivindicar lo que escribí, creo que si volviera a ese momento volvería a escribir lo mismo y a denigrar a los mismos. Si uno vuelve a ese momento y mira lo que estaba en juego y lo que se discutía, y los que están ahora. Lo único que importa de la cultura de aquellos años son los tipos que no aparecieron en ningún momento en esa superficie. Y excluyo, excluyo a Belgrano Rawson que era un aparato cultural de los radicales, era el secretario de... del libro, de bibliotecas, algo así. Pero desde el lugar de Belgrano Rawson, que era un puntano que hacía bien su trabajo, no era un aparato.

ChF: —Vos decías que había enmascaramiento, y por momentos parecés hablar de señuelos...

—Pero yo estoy seguro, estoy tan seguro como que si se para el grabador le puedo decir una cosa a Horacio González. ¿Hay muchos grabadores puestos? (*El grabador no registra una parte de la conversación: se refiere a un proyecto de punto final, al tema de la desaparición de personas, y refiere nombres de las personas que asesoraban a un grupo económico en la evaluación de riesgos y beneficios de cada alternativa*). La de él fue la más convincente y apeló o extrajo un concepto psiquiátrico, no sé de qué manual o de qué corriente de la psicopatología. Describe el caso de un nene que se pega la cabeza contra la pared hasta sangrar

para que le perdonen que rompió un floreo con la pelota. Se llama "convulsión exonerativa" y también se utiliza en las estrategias de conducción y de negociación. Es un recurso frecuente. La única manera de restañar este drama sin el cual no puede haber organización social es esta convulsión exonerativa. Agrandás tu culpa, la magnificás, y encima la sobredramatizás. Yo intervine en la redacción de los papers que acompañaban a las transferencias de plata y servicios —alquiler de un jet para Luder, facilitación de entrevistas con figuras de la política europea y chivos de prensa para Alfonsín— una fichita para cada uno. Y cada uno volcó su interés en el tema y todos opinamos con libertad. Dos tabúes limitaron el paper: el cuestionamiento a la cifra 30.000; esto por el argumento de que no había que contradecir nada que los organismos de Derechos Humanos hubiesen afirmado; otro, era la referencia a decenas de casos como el de Delgado, los coroneles Rico y Montiel, la ejecución del padre de los Soldati (que los montoneros desde París se apuraron a firmar), casos de alcoba zanjados con el método y con el personal afectado a los servicios de la capucha, por ejemplo el de Branca. El slogan "Ni olvido ni venganza: justicia" y otras fórmulas parecidas que no recuerdo, estuvieron a disposición de todos los beneficiarios de aportes y confidencias y después de ese trabajo, el destino... me tocó reevaluarlo en un servicio de asesoramiento al sindicato petrolero. No sé como había bajado ahí pero se lo estudiaba en un momento en que Ibáñez temía perder el sindicato por una lista radical montada al auge alfonsinista. El entorno de Ibáñez no dialogaba, obedecía, y los estrategias venían del nacionalismo histórico y con frecuencia se aparecía Queraaltó. Todos habían seguido en sus puestos durante la intervención militar y los externos mataron el hambre en el Proceso redactando pasquines y proyectos para Massera. Ibáñez pulsó el ánimo de los futuros diputados y estimó que la mayoría quería imponer ese eje. Los nacionalistas históricos —inspirados por el lúcido Álvarez— argumentando que el justicialismo era un partido de un coronel de la Nación elegido general por el pueblo. A Ibáñez le interesaba más conservar el sindicato que un gobierno peronista. Creo que la mayoría de los dirigentes sindicales participaban de ese cálculo, agravado desde el gobierno con una sobre-actuación de la crisis económica. En un despacho lujoso que antes habían ocupado Osvaldo Lamborghini y Cacho Santana, se liquidó la cuestión. Uno de los tipos tomó la voz de mando y dijo: eso mejor

que lo digan los radicales, nosotros hacemos teatro. Si pierden, les hacemos una campaña con las revistas que muestran a Alfonsín pidiendo integrar el gabinete de Videla y con la foto abrazado a Hargindeguy, blanqueamos los desaparecidos como tropa propia y degradamos simbólicamente a los tres comandantes. Si ganan los dejamos que los enchastren, los encanen, los juzguen y al final los perdonen. Y si se retoba algún milico, hacemos de mediadores y quedamos como un duque. Esperé la confirmación del triunfo para afiliarme al peronismo el 30 de octubre. Hace poco me vino a ver un tipo encantador, que fue uno de los que prestó su Antropología Forense y que es de los primeros que empezaron en el juego éste de reconocer cadáveres y a la vista de los resultados, venía a pedirme datos de una fuente más fidedigna y a reconocer que con tanta indignación por mis artículos, y tanta consternación con la confirmación de lo que en ellos se pronostica, reconocía el acierto de mi diagnóstico.

ChF: —El equipo argentino de Antropología Forense...

—Eso. Y ahora ellos dejaron de revolver tumbas y revuelven mis artículos de aquellos días, estaban revolviendo mis artículos. Y se sentían contenidos, porque ellos fueron parte de ese aparato. Aquella cosa que yo inventé, que se llama el "show del terror". ¿No? El show del horror, perdón. Es una cosa que sigue ahí vigente.

ChF: —Lo que llamabas "show del horror" era una estrategia que en definitiva hacía bascular todo sobre la estructura familiar y no sobre la estructura social...

—Claro, yo ponía que a lo que llevaba todo este despelote era a levantar a las Madres, y se armó un quilombo... Yo lo discutí esto con las Madres, me las trajo una vez Levinas. Lo discutimos y entendieron perfectamente, vieron que lo mío era limpio, incluso yo fui al bunker de ellas. Y la gente que estaba más cerca de las madres desde el primer momento lo

LEA

Topía

REVISTA
DE PSICOANÁLISIS
Y CULTURA

Revista

LA CRISTA

y folletos LA NÁUSEA

La Plata

DETRÁS DE LAS NOTICIAS

“Materialismo histórico”—dice Fogwill. Y es eso: Un materialismo histórico radical, que suspende orgullosamente, que pone “entre paréntesis”, diríamos, todas las mediaciones con las que los hombres solemos pensar nuestras relaciones con los demás, y nos reenvía con cierta brutalidad al espacio primero, anterior, de un antagonismo primario, de una conflictividad primordial. A esa zona negra que es el reino de las diferencias, de la desunión y de las luchas—de la guerra—, y que se prolonga en silencio, como en sordina, *por debajo* del discurso noble y elevado (al que nada nos impide seguir llamando por su nombre: idealismo) de las Instituciones, del Estado, de la Ley. Que se levanta precisamente *para conjurar* ese fantasma inquietante y ominoso de la guerra, o para relegarlo al sitio de un tiempo “natural”, de un tiempo anterior al tiempo, de un horizonte horrible pero remoto de confusión y de desorden, que el triunfo del finalmente conquistado Buen Sentido Pluralista y Tolerante nos habría permitido dejar para siempre atrás, y en el que Por Ninguna Razón Debemos Recaer. La mitología del pacto, inaugurada—en los albores mismos de la modernidad política—por el bueno de Thomas Hobbes, hace del momento de la convención, en efecto, el instante de un quiebre absoluto, de una inflexión decisiva en la historia de las relaciones entre los hombres, de una ruptura radical que habilita, merced a un acto positivo de la voluntad política, el espacio de la convivencia entre las personas. Apenas hay que recordar, como lo hace Esteban Rodríguez en este mismo número de *El Ojo Mocho*, el modo en que esta leyenda, en la versión que adoptó en la teoría política argentina de los años de lo que pomposamente se llamó la “transición democrática”, contribuyó a la generalización de diversas imágenes “rupturistas” sobre codos, bisagras, sepulturas del pasado y puntos de no retorno en la historia.

El mito del pacto, en efecto, estimula pensamientos de la ruptura y del quiebre. El materialismo histórico, en cambio, ayuda a ver continuidades profundas (en el doble sentido de subterráneas y de fundamentales) por debajo de las sonoras transformaciones que tienen lugar en la superficie política de la historia de los pueblos. En ese sentido, no resultan irrelevantes los recuerdos que dedica Fogwill, en el curso de la entrevista que aquí se publica, a Tulio Halperín Donghi y a Milcíades Peña: La vocación fogwilliana de encontrar y denunciar, a veces de modo salvaje y provocador (“la tercera etapa del Proceso de Reorganización Nacional, encabezada por el Dr. Menem”), ciertas líneas de continuidad que actuarían por debajo de los cortes históricos más evidentes y más anecdóticos hereda sin duda el espíritu con el que Halperín se preguntaba, hace ya muchos años, qué cosa era lo que *de verdad* había cambiado—más allá de la entusiasta autocomprensión de los protagonistas más enfáticos de los hechos— con la Revolución de 1810, así como el rechazo de Peña de los esquemas teóricos que, otorgando a la experiencia peronista de 1945-55 el carácter de una rareza tropical o de una excepción histórica, se sentían autorizados a rehuir tanto el compromiso del análisis teórico de ese período como la pregunta por el modo en que el mismo se inscribía como un capítulo necesario en un proceso mayor y no carente de sentido. ¿Un *economicismo*, entonces, por oposición al *politicismo* dominante en la teoría social de “nuestros años 80”? No: Plantearlo de ese modo implica conceder demasiado a uno de los supuestos fuertes—y notoriamente equivocados— sobre los que ese mismo politicismo pudo sostenerse. A saber: el de una clara delimitación, inscripta en la naturaleza misma de las cosas, entre los territorios de lo económico y de lo político. Delimitación ontologizante y empobrecedora que si por un lado había permitido, en años anteriores, incurrir en el vituperado

“reduccionismo economicista” cuya condena se convirtió en un deporte nacional de los teóricos de la “transición”, por el otro hizo posible que la necesaria superación de ese vicio teórico adoptara, cuando se produjo, la torpe forma de su lisa y llana inversión, que dio por resultado un simétrico “politicismo” voluntarista e ingenuo. No: El territorio primario de conflictividad y de lucha sobre el que reposa el materialismo histórico de Fogwill es anterior, digamos así, a la división analítica del mundo social en—pongamos— una esfera económica, una política y una cultural. De hecho, a las almas bellas que durante la primavera alfonsinista celebraban, entre la algarabía y la candidez, el entierro presuntamente definitivo del pasado, Fogwill no las espantó sugiriendo que para comprender la cultura argentina había que remitirse al mundo “estructural” de la economía, sino proclamando, *en bon foucaultien*, que era necesario mirar al interior de los cuarteles.

Ignoro qué será de este país cuando esta nota vea—como se dice— la luz. Hoy, cuando la escribo, los diarios ofrecen un nuevo conjunto de evidencias—que vienen a sumarse a las muchas que nos ha ido obsequiando la marcha de la investigación judicial en torno al asesinato del fotógrafo Cabezas— acerca de la estrecha continuidad entre las estructuras económicas y represivas de la última dictadura militar y los mecanismos secretos sobre los que parece sostenerse la entera arquitectura institucional de los gobiernos establecidos a partir de diciembre de 1983. El hecho de que los principales colaboradores del sospechado empresario Alfredo Yabrán hayan integrado, ayer nomás, los grupos represivos de la ESMA, debería ayudarnos a valorar retrospectivamente la polémica frase de Fogwill sobre la cultura y los cuarteles, así como a prestar atención a varias de las que dispara en el curso de esta entrevista. Cuyo corolario no debería ser, me parece, el de negar que en 1983 (o en 1810, o en 1945) se haya producido un cambio político fundamental. Sino el de ayudarnos a no absolutizar ese momento *político* de la historia hasta el punto de convertirlo en el único andarivel por el que esa historia—como parece a veces— circularía. E incluso a conseguir poner “entre paréntesis” ese momento (como cuando uno entrecierra los ojos para ver mejor), a fin de que, después, esa misma esfera de la vida social surja con mayor nitidez ante nosotros. Porque eso es, por último, lo que querría subrayar: Lo grave no es que una teoría política piense mal la economía (una teoría semejante siempre puede argumentar que ése no es “su tema”), sino que una teoría política piense mal *la política*. Y eso fue lo que les pasó (por precipitación, por exceso de fervor, por no poder suspender un momento su propio entusiasmo abogadil) a los pensamientos que dominaron la discusión teórica argentina durante los años de la reconstrucción institucional. Contra ese tipo de pensamiento es que conviene visitar el marxismo de Fogwill. Marxismo “de derecha”, se ha dicho. Sea. Aunque quizás esto sea lo de menos. Quiero decir: Que lo interesante de Fogwill no son sus opciones políticas personales (muchas veces, por cierto, francamente conservadoras y hasta reaccionarias), sino su interés por el estudio de esas dimensiones profundas de la vida social que *sólo la necesidad de las teorías a la moda ha vuelto invisibles*, y que siguen sirviendo, hoy como ayer, como principios de inteligibilidad de la historia. Dimensiones profundas y secretas en las que se articulan—como las ficciones del propio Fogwill, dicho sea de paso, no han dejado de explorar— la política, la economía, casi siempre el sexo, y a veces también el crimen.

Eduardo Rinesi

entendieron, pero no así tipos como Zito Lema, que escribió en el diario *La Voz* que yo era... "Fogwill es una mierda, se permite faltarle el respeto a Hebe de Bonafini". Pero por supuesto, yo dije lo que Hebe de Bonafini estaba consiguiendo: estaba fabricando la Ley de Punto Final. Creo que está claro esto de que yo estaba anunciando que estaba el Punto Final ¿no? Yo estaba seguro de que esto terminaba en el Punto Final, yo estaba seguro de que yendo a la justicia esto terminaba como las cosas de la justicia, cuando vos le hiciste un agujero de cien millones de dólares al Banco Central al final negociaste y le pagás diez millones ¿no? No sé si lo dije, y si viene al caso, pero tres intervenciones como consultor o redactor de basura para los medios me bastaron.

ChF: -La idea de exoneración y la idea de una mística jurídico liberal que operara como un señuelo evidentemente estaban anunciando el Punto Final.

-Además con esa cosa que empezaron Cormillot y compañía, que yo había llamado la máquina de adelgazar conciencias. Digamos, de psicopatologizar la tortura, que los torturadores no es que eran... no es que perseguiesen metas políticas, eran sadomasoquistas que tenían una perversión sexual, y entonces por eso ahora le clavaban cuchillos en el útero a las embarazadas. No creo que el ejército se permita tener un sádico. El rol de sádico es una cosa prevista en el aparato de tortura. Produce mejores resultados. Es un viejo truco, en las comisarias los principales y subinspectores lo saben, siempre tiene que haber un malo hijo de puta que te pegue el cachetazo del revés y te escupe, y el gordo bueno, morochón, que te dice: "perdonalo, hermano, es un hijo de puta".

HG: -¿Y qué había que hacer entonces?

-Yo no doy línea.

HG: -Ya sé, pero... no se puede decir todo esto en vano.

-Había que darse cuenta de que todo el aparato de redistribución de lo irre redistribuible que es la vida humana y la justicia... había que poner toda esa fuerza en la redistribución de lo que hasta el 85 era redistribuible, que fue la recomposición de la propiedad en la Argentina.

ChF: -Era impensable.

-Es impensable porque evidentemente consiguieron que los cuatrocientos mil o

quinientos mil que se movilizan al compás de los ruidos de la atmósfera... Impensable es para esa gente. Para esa gente, todo es casi impensable. Por ejemplo, los que ahora vibran al unísono de la sonata de la corrupción... Para esa gente todo es impensable... Nada es pensable... Les dejo un ejercicio de traducción de la *Oda Triunfal*, compuesta entre 1925 y 1930... De Campos cantaba a los presupuestos fraguados y decía que "*un presupuesto es bello como una mariposa... Maravillosa belleza de las corrupciones políticas... Noticias de los diarios insinceramente sinceras...*" La tragedia tiene ese don de convocar, agrupar, coartar la circulación de cualquier mensaje que amenace desmagnetizar a la masa... Y por momentos pienso que esos dispositivos que no pasan por la conciencia de los actores y que reprimen los discursos que amenazan la cohesión son parte de lo mejor de la humanidad... Lo digo así como para introducir la cuestión de que el "aguafiestas" miente con la verdad, de que es una mala persona... Y me pongo como ejemplo: no me cabe duda de que mi burla, mi crítica e iconoclasia contra el Frejuli y toda la comparsa del 73, así como mi desprecio por el mundial 78, el triunfalismo de Malvinas, se componían en un discurso coherente en cada oportunidad, y a la vista de los hechos, hoy irrefutable. Pero no es que en esos casos yo primero entendí y después me resistí a la alucinación colectiva: fue una resistencia atávica a la comunión masiva lo que me estimuló a articular esas ideas. En resumen: era una mala persona. *Sorry*: lo sigo siendo. Y una vez más, estoy citando: "*no me tomen del brazo... no me gusta que me tomen del brazo... váyanse a la mierda sin mí, vayamos a la mierda cada uno por sí, ¿por qué tendríamos que ir juntos? Ahhh...! si fuese otra persona, les daría el gusto, pero, infelizmente, soy yo...*" Hay un ex sociólogo que pasa desapercibido en los pasillos de las ciencias sociales, y por supuesto, no se afilió al colegio profesional. Hace años que los expertos lo refieren a Jinkis entre los tres o cuatro psicoanalistas que importan. Para mí es un escritor original, un ensayista que deleita. Me acuerdo de su personaje *Homo Histericus*: compuesto poco después de Malvinas. Decía: algo así como que votó a Frondizi sin ser desarrollista, apoyó a Onganía sin ser clerical, acompañó al Frejuli sin ser peronista y al mismo tiempo simpatizó con la ultra sin ser violento ni marxista, con lágrimas cantó Argentina frente a Galtieri sin ser un chauvinista y compungido acompañó a algunas marchas de las Madres de Plaza de Mayo sin ser un humanista, en esta hora decisiva,

sin ser un radical, se dispone a votar al doctor Alfonsín... Parece joda, pero no tengo nada contra ese personaje: al contrario, cada vez más pienso que la fuerza que los mueve es lo mejor de la especie: llamémosla el amor. A fines del XIX llamaron a eso "sentimiento oceánico", y hoy, a la hora de convocar para una AFJP, una marca de fasos, un vino berreta de San Juan, o una tarjeta Master, no hay mejor recurso que bajar a los corales luteranos y levantar uno apenas aggiornándolo como para que nadie se de cuenta de que está pronunciando el nombre de Dios el GodSpell, cuando se levanta con la musiquita de un jingle que llama a sumarse a la mayoría. Freud llamaba a eso sentimiento oceánico. Yo no puedo ir a una cancha, ni a un picnic del Frepaso, pero... ¿Acaso no siento lo mismo con los peregrinos de Tanhauser? Y fijense qué paradoja: Tanhauser marcha a Roma, como los peregrinos, para pedir al Papa que interceda ante Dios, porque sucumbió a la lujuria incitado por la putísima y encantadora diosa pagana Venus... Y yo, que advierto la paradoja de León Gieco en Wagner, me someto a ese encanto y logro mi dosis periódica de comunión con Tanhauser, o con los corporativistas y autoritarios Maestros Artesanos de Nüremberg... con el...

HG: -Conocíamos la paradoja de Zenón. No la de León Gieco.

-Es idiota su paradoja: sólo un tonto le pide a dios que la guerra no le sea indiferente, por cuanto, el trabajo de molestar a dios es una prueba de que no le era indiferente... Y lo peor de todo, es que a mí me pasa igual: sólo corales de las pasiones de Bach, o la tonadita de la iglesia de "Songs of my Country" de Ives me mitigan la necesidad de Wagner Dios. Vendría a ser una suerte de *Homo Histericus Exquisitus*, lo que no te hace mejor pero tal vez te haga peor... Hay que ser hijo de puta para advertir la paradoja de Wagner, y muy neurótico para evocarla cada vez que te empiezan a lubricar las sinapsis de oceanismo en el hipotálamo. Pero hay gente dotada para eso. Que yo sepa, una estudiante de Filosofía de la Universidad del Salvador, Susanita Pérez, que ahora es psicóloga o socióloga, fue la primera en advertir que el popular "Arroz con Leche" habla del deseo matrimonial de una mujer viuda, que vacila entre aquella o la otra y termina eligiendo a esta señorita para casarse... Un publicitario, Ogilvy, mucho más sagaz que la mayoría de los sociólogos, recomendaba a los anunciantes: cuando no tenga nada que decir, cántelo. Porque el canto recrea la

“Yo estaba seguro de que esto terminaba en el Punto Final.”

ceremonia colectiva, y en ella, se imponen fuerzas mayores —y quizá mejores— que las de la razón, la pertinencia lógica, la etiqueta y el gusto, y todo eso que sostiene el armazón del sentido tal como es sentido por esta estirpe reciente y monstruosa a la que pertenecemos. O a la que pertenecemos yo y pertenece cualquier boludo como el que me escucha y mueve la cabeza dando a entender que piensa igual que yo. La gracia de este pensamiento es dejarlo allí, en su estado artificial de pensamiento, y no actuar en consecuencia. Digo gracia en sentido estético. Descreo eso de que no recuerda el confidente policial cuando es torturado por los heroicos guerrilleros argelinos en la obra maestra de Godard: promete confesar, y cuando suspenden el juego de la bañadera para escucharlo anuncia la verdad con un cita de Lenin: la Ética es la Estética del porvenir... Que se puede formular a la inversa: el desprecio de Jinkis por el *Homo Histericus*, nada psiquiátrico, más bien aristocrático, el aprecio extremo por la verdad y la elucidación y la ultrainterpretación que padecí entre el 81 y el 85 respondían a ese equívoco: la verdad en los discursos puestos a circular en la sociedad con pretensiones referenciales, no es del orden de la armonía entre conceptos, ni entre las palabras que los refieren, ni entre conceptos, palabras y las cosas reales a las que pretendieron aludir. Un discurso en circulación, aunque sea en un reportajecito, encuentra su verdad en la armonía de acción que produce entre los pares. Así que... hay que callarse. Vale lo de Pessoa: noticias insinceramente sinceras... Vi, y alguien debió haber visto antes, y más sabio, calló. Yo, en cambio, vi y dije cuidado: qué es esto de reclamar justicia a la institución de la justicia, qué es esto de representar las demandas de justicia en los damnificados por derechos de sangre, y ni hablar de una sociedad damnificada en sus derechos de propiedad. ¿Qué les hizo Cavallo cuando licuó los pasivos?

ChF: —Eso nos devuelve al tema del materialismo histórico. Te podía servir para pensar eso pero no explica del todo por qué no se podría pensar eso. ¿A qué se debía, a una especie de complot, en vez de político-sindical, un “complot intelectual-radical...”?

—Como a mí no me importaba... Diga-mos, siempre que se discute sobre el compromiso de los intelectuales, propongo pensar que sí. Hablemos del compromiso, pero hablemos del microcompromiso. ¿Quién es tu editor, cómo luchás por tus derechos, cómo es tu propiedad,

qué derechos tenés sobre esa propiedad, por qué no es de dominio público, qué pasa si te arranco una página y la publico? Vayamos a ese lugar. Es lo mismo que te diga un metalúrgico. A un metalúrgico ¿le vas a pedir opiniones sobre el sistema de las AFJP? Vos le vas a pedir opiniones sobre la organización del trabajo en la fábrica. Es lo elemental, ¿no? Porque si ponés a los metalúrgicos, a los textiles y a los ferroviarios a pensar la política previsional de largo plazo o en la guerra de Vietnam, sonaste en la fábrica. Como decía Gelman: “soy un hombre universal, me interesa la revolución en Paquistán...”. Lo interpreto como: “no me interesa la desdicha universal y constitutiva de los hombres ni la mínima felicidad posible para los míos sino la promesa de máxima felicidad —‘asalto al cielo’— en el culo del mundo...” Pero no creas Ferrer que eludo la pregunta: ya te respondí en parte. Ni los intelectuales en oferta a los medios y las reparticiones, ni los políticos desesperados por acumular poder y dinero disponen de las mejores condiciones para complotar. Éstos son como animalitos: acceden a las metas, como decía Jorge Asís, “por añadidura”. Hací la tuya, simulá, posá, figurá —los unos—, transá, sumá fuerzas, contemporizá, los otros —los políticos— y la “mano invisible” de las instituciones te llevará al lugar que merecés. Yo no digo que hubo un complot de la secretaría de cultura del gobierno cívico militar, y que los premios nacionales que concedieron a Beatriz y a Gorostiza fueron destinados a preparar figuras de recambio en la etapa siguiente, pero la misma dinámica de guiños sectoriales, cálculos de riesgos y oportunidades, estimación de efectos de prensa, cabildeos, parentescos (se premiaron entre cuñados) pesa más que un pacto de lealtad, que las bandas intelectuales y las políticas siempre se las ingenian para burlar. Pero vos, Ferrer, estás hurgando una genealogía “conspirativista” y no eludo una respuesta. Los intelectuales y artistas que juegan en politiquita cultural, al estilo de Sábato, Pacho, El Turco, Victor Massuh, infelizmente Gorostiza, y tantos más son veleta y cortoplacistas; los políticos, se sabe bien: salvo gobernadores y presidentes, tienen como condición para su trabajo no pensar en plazos mayores de dieciocho, o veinte meses. Son traidores, bocones y taimados: nadie cuenta con ellos para conspirar: más barato y menos riesgoso es oblar la tarifa fijada por los aparatos a los que reportan... Pero no es el caso de las corporaciones empresarias, sindicales, las cinco o seis fuerzas armadas, los aparatos de inteligencia...

HG: —Lo que decís parece inconcebible. Sería pensar estos últimos veinte años sin la idea de justicia, sin la idea del horror.

—Perdón. La idea de justicia y la idea del horror fueron simplemente... no tuvieron productividad alguna, no modificaron el monto de horror que es capaz de producir esta sociedad, que lo sigue produciendo diariamente. Creo, como si hubiera un monto determinado —teoría tipo Lito Marín— de cataplasma humano sufriente, digamos, que la sociedad argentina tuviera ochocientas toneladas de carne humana doliente diarias, y lo cumplimos. Hay semanas que tenemos nada más que cien, pero hay semanas que tenemos tres mil y desempatamos.

HG: —Yo te dije que era inconcebible, y me parece que a vos te gusta pensar sobre la base de lo inconcebible. No es concebible nada de lo que vos decís en los términos reales de la Argentina.

—Ja, ja. Mi máma me decía eso: “Nene, es todo utopía”...

HG: —Tu materialismo es en realidad utópico; a lo que se contrapone es al realismo vulgar, evidentemente...

—Sí, pero pará. No hay nada peor que el realismo, ya lo sabemos ¿no? Porque el realismo tiene que pensar la realidad con las categorías de la realidad y las categorías de la realidad sabemos que son deliberadamente ocultativas, ocultadoras...

ChF: —La idea de un gran complot involucra a la población. Algún tipo de consenso...

—No, porque el humano se mueve por la línea del menor esfuerzo, y es mucho más fácil pensar en el código aprendido del bien y el mal de la casa —viste que en tu casa te enseñan lo que está bien y lo que está mal—, del ganadores y perdedores del fútbol, y del ricos y pobres de la cultura en general, del tener y no tener, es mucho más fácil pensar en ese código que pensar en códigos más... en categorías con más potencial descriptivo y explicativo. Con plata y no plata no se explica, porque a Menem no lo explicás con el deseo de plata. Y con buenos y malos no explicás absolutamente nada porque no hay bien y mal, ningún bien o mal te puede explicar un comportamiento político. Puede juzgar para Neustadt o para la televisión pero no para una reflexión sobre qué debo hacer con este tipo. Creo que todo este drama de los escandalosos... Ayer lo leía en

MITO E HISTORIA: "EL ERROR FOGWILL"

Sugiero que no es posible pensar sin mito (*o sin los mitos*). Es decir, sin un momento de recalque, de fijeza, de reiteración sorda de aquello que vendría a ser el pasado esfumado o el flujo natural de una historia. Con el mito no podemos nunca tener la garantía de que la materia se ha sedimentado o se ha evaporado para siempre. Todo lo contrario, hay momentos de revelación inesperada, puntos sutiles de un *continuum* que repentinamente se acentúan hasta que prorrumpe el sentimiento de que estamos en un "presente del pasado". Un presente tal, que parecía licuado, y sin embargo, se atenaza inesperadamente como un fantasmón. Con el mito, comprobamos hasta qué punto *no se pierde nada* de la materia. Eventualmente —tal como martillea en nuestro cerebro la frase de 4º año 5ta. división de la Secundaria— *todo se transforma*. Pero se transforma en una aparición súbita en la que el mito deja de ser un remanente fondeado en la conciencia perenne del pasado y se actualiza en un evento irrepetible e inusitado. Esa aparición es la salvación y a la vez la negación del mito.

Un viejo tema levantado con insistencia por las tradiciones de la Ilustración, presentaba el abandono de las edades míticas como una "caída en la historia". Se decía que la historia disolvía el *eterno retorno* o nos emancipaba del cumplimiento de un cometido prefigurado en una historia de salvación. Cristo y Nietzsche dejan sus destronados lugares a la Revolución Francesa o al Acorazado Potemkin. Pero si bien ese Acorazado —materia bruta, técnica y utópica de la historia— se retira de las cintas filmadas bajo un sentimiento de pérdida, todo lo que se vio —hombres y máquinas cortados por dramáticos fragmentos de imágenes que van generando un diálogo subterráneo entre ellas— nos dejará abierta la perspectiva de salir de cuadro con una promesa de victoria futura.

Así se escribe una epopeya en el sentido de la marcha desde el mito hacia la historia. Pero la sorpresa paradójica que nos depara este derrotero, es que nunca dejan de aparecer nuevos mitos del mundo humano, social o natural. Puede entonces replantearse un Calendario —y la noción misma de tiempo— bajo un racionalismo deísta que designará como brumario o temidor las ecuaciones temporales de una humanidad tan cósmica como profana. O puede imaginarse, en el extremo de la alianza entre energía corporal e ideología, que la subjetividad socialista se albergaría en héroes agrícolas o políticos o en egregias figuras de la ingeniería de la exploración espacial.

Sin duda, no eran estos mitos —que conjugan candidez y grandilocuencia— los que motivaban que las antropologías filosóficas de las primeras décadas del siglo lanzaran su lamento frente al desencantamiento del mundo, la "pérdida del aura", el rechazo del carácter enigmático de la obra de arte o el olvido del ser. Eran otra clase de mitos perdidos los que provocaban una inflexión de lamento por el empobrecimiento de la palabra humana en un mundo de imperativos tecnoburocráticos. Eran los mitos propiciadores que unían la capacidad creadora de lo humano con la garantía misma de que la palabra perdura porque es lo que resiste y se resiste. ¿A qué? A no tener continuas variaciones e intérpretes en todo tiempo y lugar. Esa cualidad interpretativa que pone en juego el presente es la que suscita la idea del pasado como mito a interrogar, a torcer, a reedificar o a negar, ya muy lejos de su

cualidad clásica de engullir hombres sometidos y desamparados.

De todos modos, el desprecio hacia lo que se consideraba la alianza entre mito e historia, perdura en la obra tan estimable de Lévi-Strauss. Implacable, en su discusión con Sartre —quizás la más importante discusión de ideas de los años 60— el antropólogo francés cuestionó "el mito de la Revolución Francesa", como fuente de todas las interpretaciones modernas que quieren explicar la historia pero terminan dominadas por esta forma menor del mito, *el mito-político*. Se trata de interpretaciones que no saben resolver su propia crisis de sentido. Y no saben colocar la historia como un método de clasificación de eventos, de la misma manera en que lo haría el inspirado "pensamiento salvaje", basado en una original relación entre estructura y acontecimiento. A este pensamiento lo desprecian en nombre de un corte "dialéctico" de la historia, que los lleva a privilegiar una noción de modernidad atada sospechosamente a las estrechas proporciones del "humanismo trascendental". La historia es sólo un método; no tiene objeto propio, y sólo en estas condiciones puede construir el relato mayor de la experiencia humana.

En nuestro parecer, hoy no es posible sostener tales razonamientos, por más sorprendentes y estimulantes que, para el arte de meditar, sean estas vigiliias teóricas de Lévi-Strauss. Se equivocan los pensamientos sin mito, e incluso eso queda revelado en los conocidos —y también magníficos— tropezones que se evidencian en la propia obra lévi-straussiana, a la hora de formular las relaciones entre mito, ciencia y arte. Mala herencia de esta obra notable, son hoy las observaciones encaminadas a asociar los "mitos políticos contemporáneos" a un absolutismo que ciega las fuentes del juicio.

Es lo que se lee habitualmente en la revista *Punto de Vista*, particularmente en uno de sus últimos números. No deseo agobiar con un tema que otros articulistas de *El Ojo Mocho* han tratado, quizás hasta el empalago, pero no concuerdo con la idea de que "frente al absoluto mítico" se perderían las fuentes de la valoración y el discernimiento: *esto es, se ingresaría a ese peligroso "todo vale"*. Pero no: justamente la atribución de diferentes y contrapuestos significados de valía al mundo, se basa en el particular desajuste entre la napa mítica de los valores y la posibilidad de recrearlos en un presente emancipado de lo mítico. La sobrevivencia de segmentos del mito en el sujeto autárquico es precisamente lo que impide considerar que *todo vale*.

Sólo el ejercicio de la diferencia entre los mitos que operan en las creencias personales (no discernidas en la visibilidad de nuestras apreciaciones) y las permutas, variaciones, transformaciones o versiones de un mito, permiten formar un juicio garantizando contra el imperio del temible absoluto. No es con el uso de un único plano del discernimiento —la dimensión "blanca" de la razón tiesa y sin rugosidades— que comprenderemos la diversidad del mundo. Ése es el "absoluto conveniente" —forma secreta del mesianismo que la herencia de la Ilustración encubre— que se expresa en la totalidad posible de lo que es apropiado decir en cada momento pleno de la historia. Esta superposición del juicio con la universalidad apática de los hechos impide construir lo des-absoluto, es decir, el juicio de resta, de sustracción, que al mismo tiempo

admite en sí mismo un recalque pretérito y un destrozamiento de lo arcaico cada vez que se actúa.

No me es posible en la breve extensión de esta nota –los redactores de *El Ojo Mocho* me han encomendado prudencia y cortedad– un desarrollo mayor de estos temas esenciales. La libertad particular de los hechos y los sujetos sólo es garantizada por el “pacto con el mito”, es decir, lo fáustico del hombre activo que dialoga con los cristales inmóviles del pasado y los desprende uno a uno, para liberarlos en un ámbito nuevo. En esta vía de reflexión, no se puede escribir la historia sólo con un pensamiento exorcizador del mito. Se trataría de algo más complejo, que no excluye el exorcizo, pero previa interpretación del legado mítico empotrado en nuestro propio pensamiento. Sin duda sería posible ser un Halperín Donghi, que en sus máximos trabajos o aún en aquellos que parecen aleatorios y no lo son (por ejemplo, el escrito sobre el padre Mier) se coloca afuera del mito para desmontar con ironía la historia de los mitos políticos producida por intelectuales imaginativos y turbados. Pero cuando no existe esa distante ironía para juzgar al mito –buen diálogo, ése, entre lo irónico y lo mítico– queda la sensación de una rutina que hace del conocer una mera variedad desacralizadora.

Por eso no es justa la frase de Tzvetan Todorov que leímos en una entrevista realizada por un matutino argentino: el semiólogo belga dice que más importante que la memoria es la justicia. En la memoria está el horror, el no-juicio. Sin duda. ¿Pero qué ganamos con pinzar el pasado con una previa selección consternada que a cada momento pone un enjuiciamiento por encima de lo ocurrido? La justicia no es superior a la memoria. Para que haya justicia la memoria debe *aparecer* como un material huidizo e implacable, sórdido y eminente. Y en ese aparecer, la justicia se establece junto al intento de convertir los mitos de la memoria –porque ambos, mito y memoria, van de la mano, como en un juego infantil pero terrible– en una dimensión valorativa del presente renovado. Incluso, podríamos suponer que esa renovación estará regida por las llamadas éticas de responsabilidad.

Fogwill, en su escritura, no resigna el pensar mítico en el sentido de las alegorías clásicas. Los “psychicyegos” actúan desde una caverna que recuerda el mito platónico del conocimiento y el juego de las apariencias, en este caso respecto a un drama de disolución cultural y nacional. Fogwill explica las acciones por actos lingüísticos que envuelven una materia tortuosa, extrayendo el sentido de las cosas de la esencia de la guerra. La novela es enteramente mítica: sus figuras y situaciones buscan una voz arquetípica que enlace las vidas de pequeñas criaturas desvalidas y desmesuradas. El sentido habitual de las cosas estalla y todo está tutelado por el mito que vincula conocimiento y horror.

Pero en sus juicios políticos no involucrados en una construcción novelística, Fogwill se halla en las cercanías de una versión láctea, nívea, de la historia argentina reciente. Al querer demoler las estaciones fijas de un vocablo político maestro –el que se refiere a los muertos y desaparecidos por la represión emanada del terrorismo estatal durante las décadas anteriores– seculariza el emblema máximo que alude a “30 mil desaparecidos”. Fogwill hinca el diente en el arquetipo que hace de la máxima enunciación del terror una categoría numérica-ideológica, un enunciado público preparado para su difusión instantánea, inapelable. Desea señalar –en el mejor de los casos– que la gravedad en la historia no tiene cariz abstracto o numeral, y que una relación estricta de los hechos debería evitar un cómputo vaciado en necesidades

publicísticas. Suponemos, en su beneficio, que esta deconstrucción de la cifra maestra y su sonoridad implacable, se haría en nombre de una futura construcción de un relato más dramático y directo del terror desatado. Fogwill piensa que los gravísimos hechos acontecidos perderían su gravedad si el lenguaje los inmoviliza en categorías matemáticamente escrupulosas, pero congeladas e incorpóreas. De ahí surge la solución contrapuesta, la que halló Borges –de inspiración bíblica– para condenar la matanza. “Un hombre es todos los hombres”. Bastaba *una* muerte para desgarrar la trama de lo humano.

Pero no percibe Fogwill que la cifra colectiva tiene el aliento del mito, en el sentido de un pensamiento propiciador del pensar sobre lo impensable. Ese trazo numérico es sólo verificable en el aliento de la historia y excede el de la documentación empírica. Es sin duda un “absoluto”, pero que nos permite pensar situados en la diferencia entre lo *saturado* por la historia y la singularidad única de las vidas desaparecidas. Al pretenderse desamarrar el encantamiento político que produce la expresión “30.000 desaparecidos” como logotipo suscinto de una tragedia cuyos contornos no permiten fáciles narrativas, acaso coincide con los pensamientos que se lanzan a pensar fuera de las hendiduras del mito. A pesar de su interés por Jünger, de su ondulado libertinaje y de su juego umbrío con el pensamiento de las derechas escatológicas, Fogwill desearía darle a la historia una configuración “real”, no ideológica, considerando el lenguaje sólo una fuerza material y no un sistema de ideas, no una ontología crítica.

Sólo que la ideología fogwilliana del poeta que salva y se salva por la palabra, y la admiración por el arte como lo único capaz de trascender a la guerra, coincide demasiado con el ideal de las burguesías liberales. Quizás esto sea un retorcimiento más de su ética filosófica, amiga del “caos propiciador”. Curiosamente, esto le exigiría una vuelta al liberalismo y a la práctica de la demolición de mitos. La intención recta liberal –que es el corazón del rechazo al mito– puede coincidir inesperadamente con un materialismo no trascendentalista, aunque, por cierto, en el caso de Fogwill con vetas místicas y tecnológicas.

Por un lado, con el homenaje alucinado a la alquimia del verbo, combate a la dimensión burocratizadora de la historia que convoca a llenar formularios de subsidios y a acatar poderes de trastienda, esas verdades pletóricas a las que suelen reducirse los buenos propósitos educativos o intelectuales. Por otro lado, esos poderes que no hay que obedecer pero sí visualizar en su potencia desgarradora, le reclaman triturar el revestimiento de la palabra mítica, pues ella sólo desea darle a los hombres un mero consuelo para soportar el peso de la historia. Así, Fogwill ejerce con ganas malditas lo que otros hacen con inflexión liberal. Fogwill piensa contra Fogwill, se dirá. Juega con el mito de la Poesía, pero en la Historia cree que los mitos son liberales. Los ha desbancado, él, por suponer que alteran la energía subyacente en la voz lírica, así como los liberales los han anulado por creer que la lucha contra el “absolutismo mítico” exige desatar el compromiso del lenguaje con las fuerzas anímicas más turbadas de la historia. Pero los mitos –creo yo– no son ni liberales ni absolutistas. Son el resto de lo inexplicable que yace en los deseos manifiestos de cualquier explicación. ¿No es así, al fin, que éstas son posibles?

Marcial Soldatti

Pessoa, que se reía de la gente de acá, en un poema de *La Oda Triunfal*, sobre la corrupción política. Dice: "un parlamento es tan natural como un árbol, un presupuesto nacional es tan bello como una mariposa". Canta a las deliciosas y gloriosas corrupciones políticas, como maquinarias de producir los ajustes necesarios para los parlamentos y para las discusiones serias de los presupuestos. Me fui con Pessoa porque me parece pertinente, pero todo este despelote de Yabrán, Yoma, que en el fondo... cómo se monta esto sobre el clasismo argentino ¿Viste? Todas las víctimas son siempre guarangos, siempre tienen una mácula. Son viciosos, son putañeros, son negros, del interior, o árabes, o judíos. Nunca cae un cajetilla en este escándalo de la inmoralidad y de la corrupción. Barrionuevo. ¿Escuchaste? Nadie lo juzgó a Anzorregui...

HG: -Sí, sólo que no lo interpreté del mismo modo que vos, como víctima del prejuicio cultural ilustrado...

-Ojo, que yo no digo que sea una sanción de la oligarquía contra... o una especie de titeo viñesco. No digo eso. Digo cómo estos instrumentos, estos códigos morales de los que pueden y los que no pueden hacer ciertas cosas, que siempre tratan de culpabilizar al inmigrante, al marginal, al cabecita, estos están también en juego en el balance del escándalo de la corrupción. Y lo que a la gente la enfrenta a una paradoja es el no entender que la justicia no opera, la justicia es una máquina de producir consenso entre partes, no es una máquina de distribuir el mal y el bien en la sociedad. Esa es la divina, la que te enseñan en la Iglesia o la que te enseñaban, porque ahora la iglesia enseña a cantar mal, pero te enseñaban lo bueno y lo malo. Pero la justicia no castiga a los malos, castiga a los malos que no saben articular su mal, digamos, en un buen alegato, en una buena defensa, o que no lo supieron canalizar a través de prácticas sociales ¿no? ¿Se entiende esto?

HG: -Se entiende perfectamente. Es parte del materialismo ¿no? Y si la justicia de las leyes reproduce intereses materiales, y la justicia divina parece estar un poco lejana ¿Habría alguna idea de justicia para vos que no sea consensual?

ChF: -La de la guerra, por ejemplo...

-Ah, ah... La guerra, pero no la guerra como solución ni como una política sino la guerra como evidencia de que toda búsqueda de restablecimiento de un equi-

líbrio, de un equilibrio en base a reglas, tiene que ver con la máquina de fundar reglas y con la máquina de obtener esos equilibrios, y esas máquinas son máquinas de violencia. Pero esto no para llevar agua al terreno militarista, sino...

ER: -Bueno, es una larguísima tradición teórica...

-...sino para llevar agua al terreno de lo que a mí me interesaba. Digamos, ¿a mí qué me interesaba? Me interesaba la pequeña política cultural de mi frente. Y yo diferenciaba los tipos que salvaban su máquina de producción, y te digo Hebe Uhart, Aira, de los que la comprometían en la producción de pelotudeces sociales. Y cuando digo Uhart, digo Aira, digo yo y digo Briante también, a pesar de que Briante tuvo esa carrera de canalla, de sirviente siempre al mejor postor, desde la revista *Confirmado* hasta Carlitos Grosso, pero era otro Briante, el operador de prensa, no era su obra la que estaba en juego en esto. Creo que él...

HG: -Igual que Belgrano Rawson, según el ejemplo que diste.

-No, Belgrano Rawson ni siquiera ponía la cara. Era radical desde los tiempos en que ser radical era condenarse a perder....

HG: -Bueno, pero tu forma de salvar personas según el mecanismo ése, es muy notorio... vos elegís que se "salven" algunos.

-Belgrano Rawson nunca puso *Fueguia*, ni puso *El naufrago de las estrellas* en la mesa que lo habilitara a juzgar si Camps era malo y si había que seguir yendo los jueves a pedir el imposible. Nunca lo puso, Briante tampoco. El otro Briante, el operador de prensa, el funcionario, sí. Esas cosas creo... Pero, digamos, los tontos en lugar de leer lo que debían leer y de hacer lo que debían hacer, leyeron lo que les mandaron leer e hicieron lo que tenían que hacer para conseguir un tallercito literario. Vieja pelea con Perlongher. Perlongher volvió una semana de Brasil y lo primero que hizo fue correr a sumarse a las huestes de los talleres literarios de... Pacho O'Donnell en el Centro Recoleta. Sin detenerse un minuto a ver qué le estaba dando él, había diez o quince pibes nada más, no era muy grande, sin embargo esto era muy grande para él.

ChF: -Se sentía muy solo y aislado ¿no?

-Eso, mirá, me recuerda una cosa de Gonzalo Cárdenas... ¿Gonzalo Cárdenas se llamaba?

HG: -Sí...

-Gonzalo Cárdenas. Gonzalo Cárdenas era un tipo que cuando llegaron los milicos, corrió a pedirles un puesto y se puso de profesor en la Universidad. Fue colaboracionista de Onganía, el tipo se escandalizó en un momento con la barbarie de Onganía y Viñas creo que dialogó con él y él dijo: "No, lo que pasa es que no puedo renunciar porque mi mujer me corta las pelotas"...

ChF: -Está bien, pero de alguna manera vos desdoblás convenientemente obra y vida civil.

-No, yo digo... Hay tipos que tienen un poder real. Miguel Briante era un señor que tenía un poder de prensa y hay tipos cuya existencia humana y social tiene que ver enteramente con el poder de la literatura. Algunos pichones que podían haber llegado a ser grandes escritores, que se sumaron a esa pavada a cambio de aparecer en la superficie ¿no? y no produjeron, no quedó nada de ellos literariamente. Incluso algunos que venían de antaño, de esa misma carrera. Tipo Zito Lema.

HG: -Ahora, Zito Lema, hablando de vos, eso lo leí en una entrevista antigua de *El Porteño*, invoca el nombre de Fijman y de Artaud, creo.

-Porque no entiende nada.

HG: -Yo no entiendo la raíz de tu enojo...

-Bueno, está bien, pero yo sí me enojo porque está hablando de dos enfermos mentales a los cuales encerraron los mismos tipos a los cuales él apoya. En la polémica que salió en *Primera Plana*, cuando él discutía con Gregorich, yo les decía: ¿pero por qué se pelean si son los dos iguales? Los dos son discípulos de Stalin. Los dos terminan en las categorías psico... Mirá, uno le decía al otro: "Provocador policial" y el otro le contestaba: "enfermo mental". Era el código de Stalin, ¿te acordás?

ChF: -La acusación de Zito Lema a Fogwill: "Es un mierda". Se percibe que te acusa de estar trayendo a colación algo que no debe ser mencionado.

-Además yo dije, el tipo está tratando de invocar en su favor la coprofobia occiden-

“Ni el bien ni el mal te pueden explicar un comportamiento político.”

tal, eso de la mierda mala. No sé, yo conozco chicas a las que les encanta. Ni hablar de cuando te caga encima, por ejemplo, Claudia Schiffer, la botella de champagne y perfume de cuatrocientos cincuenta dólares la onza, ¡qué mierda! Bueno, pero él tenía que usar la coprofobia occidental de que la mierda es mala.

ChF: –Insisto en que cada vez que se menciona el tema del dinero, que vos mencionabas en tus artículos claramente, o ciertos intereses económico-políticos, del otro lado terminan tirándote la mierda, como diciéndote no revuelvas mierda.

–Hay un dicho inglés que me aplicaban siempre. “Keep the party clean”... Algo así como “¡No hagan olas!”...

HG: –Vos ¿cómo definirías una persona en la esfera de autonomía, de liberación libre? La conciencia de una persona, ¿cómo la definirías?

–¡La conciencia! La conciencia no existe... No, no hay conciencia.

HG: –Vos dijiste Gonzalo Cárdenas, colaboracionista de Onganía, yo te podría decir más cosas que relativizarían y hasta negarían eso. Sin dejar de partir del hecho de que surgió a la política universitaria en coincidencia con un primer momento de Onganía. Pero eso se entendería con la idea de una conciencia más dialéctica...

–No, yo digo, perdón... Yo digo, cuando él me decía lo de... Yo a Perlongher no le exigía, yo le dije: no vayas a tirar cohetes a la embajada cubana porque los cubanos metieron a diez putos presos, tirate con la embajada americana que meten a 30.000 hispánicos abajo de la pirámide, o tirate con los sudafricanos que meten a millones de negros afuera de la sociedad, me parece que es más grave. Nunca tiraste un cohete en la embajada sudafricana y vas a tirar cohetes en la embajada cubana. Yo no quiero darle línea. Yo digo: ojo porque a veces uno empieza transando con la palabra, y termina transando con las cosas. Digo: no transés con las apariencias sociales porque terminás cagando tus libros.

HG: –Entonces todo tu materialismo es un homenaje a la literatura...

–Mi único interés era defender mi boliche literario nada más, nada más. En un momento en que no te permiten pensar. No solamente porque sea una posición

más practicable y más cómoda, y más autocrítica en términos de que uno sabe que está en una escala muy chiquitita, sino porque tiene que ver también con una convicción teórica, esa misma que te decía: no hay una práctica, no hay una práctica que pueda incorporar lo que yo pienso... lo que puede pensarse en una concepción materialista de las relaciones sociales que no pase por la micro. Porque si yo me intereso por la revolución en Paquistán, viste, termino trabajando con Timermann, en un sistema como cuando yo tengo que trabajar para... Yabrán, en un sistema donde la asimetría que hay entre lo que puede significar Gelman y lo que puede significar Vogelius, o Firmenich, o Timermann es muy grande. En la época de Timermann, Gelman era –además de todo eso– el guardador de una obra poética, digamos así, fundante y necesaria, no es un tipo que estaba hipotecando, jugando, una boludez. Ulanovsky me parece muy bien que trabajó con Timermann, creo que me parece perfecto, no perdimos nada, no perdió nada el mundo. No. Tendría que explicar el curriculum vitae de un poeta, de una persona. Un curriculum ocupacional que va desde la ocupación en el PC a la ocupación en la agencia china, la ocupación, siempre en la ocupación. Lo mismo decía de Portantiero. Portantiero, escribí alguna vez un soneto, así alguna vez podés morirte y que la humanidad sepa que escribiste algo... gratis. Un soneto. Porque la primera cosa la escribió para el PC, la segunda para el diario *Clarín*, la tercera para la Fundación Transtember de Uruguay, la cuarta para no sé qué ¿viste? la otra ahora no sé para quién. Algo gratis, loco. Mirá Wittgenstein cuántos libros gratis escribió.

HG: –Lo que no entiendo es eso. El materialismo es un don entonces, basado en la...

–¿Cómo un don?

HG: –Sí: un don, el lugar donde descubris que nadie te da nada a cambio por lo que hacés, entonces no trabajás para nadie...

–No...

HG: –...nadie debe trabajar para nadie, pero ese trabajar para alguien es la historia...

–Sabés quien desarrolló eso, es interesante... Habría que... por eso decía traer algo, pero no se puede traer la biblioteca.

Hay un poema, el poema de Girri: “Trabajar para sí”. Para sí, ¿no? Interesante. Trabajar para preservar al máximo la autonomía de tu instrumento de producción, estoy hablando del tipo de la gracia. Hablo de los graciosos, de la gracia que tenemos los tipos que podemos escribir o pintar o cantar. O que trabajaron para obtenerla... ¿no? Esos tipos, su “trabajo” –entre comillas–, su militancia tiene que estar destinada a preservar sus instrumentos. Que te inviten a Iowa a convivir con otros artistas del mundo, piri pi pipi pipi pipi y por ahí un tipo va y vuelve y sigue escribiendo. En general mi sensación es que si yo fuera a pedir una de esas becas no podría escribir más o escribiría... como... los que piden becas... ¿no? Si llenás un formulario de la beca Antorchas, no si ganás la beca Antorchas, si llenás un formulario de la beca Antorchas, yo no entiendo como podés seguir escribiendo. En general los que ganaron, y perdieron Antorchas, ya no pueden escribir más porque... esa asunción: escriba en orden, conteste, límitese a tildar la casilla...

ChF: –Se necesita una enorme voluntad de despojamiento, una voluntad de volverse anacrónico o de...

–Pero si igual te van a volver anacrónico, mirá, decíme, Asís era la actualidad en el 79 y hoy es más anacrónico que José Mármol..

ChF: –Igual disociás excesivamente la biografía de lo que llamás autonomía del saber hacer. Ese desdoblamiento también es problemático. Como si por un lado hubiera una biografía, que carece de importancia, un resto, y por el otro lado está eso que es importante salvar...

–Me lo decís vos, porque realmente no entendí.

HG: –¿Cómo que no entendiste?

–No entendí.

HG: –Por un lado estaría la gracia despojada del mundo y por el otro lado la mundanidad de las fuerzas materiales que te condicionan y a las cuales te entregás: el formulario, el simposio en Iowa, ¿eso no sería dividir la personalidad, o la identidad?

ChF: –Planteás a la literatura como una santidad...

HG: –Claro...

—¿Como una...?

ChF: —...como una santidad.

—Pero no es un problema de santidad. Pensá ¿por qué es pecado la concupiscencia? Esto no lo mandó Dios, no pidió Dios, no prohibió Dios la sensualidad, ni la morosidad en la eyaculación como fuente de producción de placer. Ahora ¿por qué se convierte en un pecado capital? Porque construye un mito personal del éxtasis que sustituye la forma del éxtasis que la religión considera positiva. O sea el éxtasis del pobre desdichado que está curando sidosos ¿viste? y que llega hecho mierda a la casa y se acuesta a dormir, a la mañana siguiente se levanta, no tiene plata, come un sanguchito, eso ¿no? Que es otra forma, que es la forma que predicó en su momento la Iglesia. Creo que es lo mismo. Yo pienso que un acto imprescindible de subordinación, decirle "Sí, señor" al comisario porque si no te espera otro día de pálida, te vuelven a cagar a palos, y no podés recitar Eliot en la celda...

HG: —O sea ¿aceptarías eso?

—Oíme, te la pasás aceptando ese tipo de cosas. Pero no hacer de ellas tu medio de vida. Y si vos mañana gestionás la beca Iowa, pasado la Antorchas, ¡fuiste! porque te citaron al coctel de *Clarín*, que había que ir dijo alguien, que había que hacer acto de presencia, y tras pasado decís: "no, no vamos a hablar del grupo Noble porque después no nos ponen un chivo de la revista en el suplemento cultural", etc. Si vos... entonces, digamos, terminás todo, no podés parar. La mejor manera, que es como una protoconvulsión exonerativa, es una preconvulsión exonerativa: entrás y decís: "mire, a mí me parece que lo que dice *Ámbito Financiero* sobre el grupo Noble, a pesar de que los de *Ámbito Financiero* son unos canallas, es cierto". Arranquemos de ahí. Entonces yo sé que ahí me libero para siempre de tenerle que hacer buena letra al talentoso social democrata... ¿cómo se llama?

HG: —Yo diría: mejor no decirlo... (*risas*)

—No, no... el talentoso... Fulano.

HG: —Pero para poner un ejemplo, vos no dejás de frecuentar el suplemento de *Clarín*, donde siempre elogiás o te elogian. Además vos ahí has escrito en términos de espaldarazos a muchos escritores. Recuerda una nota que hiciste sobre Cohen.

—Cohen no necesita espaldarazos míos.

HG: —Bueno, quizás no fue afortunada la expresión...

—Yo precisaba el espaldarazo de hablar de Cohen. Si me llaman y me piden una colaboración, yo —entre comillas— "colaboro". Pero no me voy a quedar callado. Además, cuando llego siempre digo: yo lo mando, y acá tenés todas las negritas abajo para que las pongás donde querés. Porque decís una cosa y le ponen negritas, volantas, títulos...

ChF: —Vos planteás una ética de los límites pero también la "protoconvulsión". Eso requiere un temple ¿has-ta dónde puede uno exigir ese temple?

—Yo te digo... Si yo fuera mina no garcho con un tipo que no tiene ese temple. En serio, te digo en serio. ¿No? Es mariquita, loco, es de maricón. (*Fogwill juega, grita y canta con Felipe Rinesi, 8 meses*) Yo también sé cantar en chino...

HG: —Una de tus autobiografías, la del libro de Speranza, dice que vos estudiaste canto.

—Sí.

HG: —¿Y cómo te fue con eso?

—Bien. Ahora aparece mi voz en un concierto, sí. No cantando sino hablando. Pero ¿qué tiene que ver esto? Sí, entiendo, tiene que ver...

HG: —Me imagino que tiene que ver porque al final tu materialismo sería el del lenguaje, quizás el del canto o el de la voz...

—Hay un *continuum*, para mí... Digamos, para mí hay un *continuum* entre el lenguaje y el pensamiento. Un *continuum* y una serie de exigencias. Por ejemplo, una cosa que siempre dije como slogan pero que lo creo en serio: escribir es pensar. Es imposible, es imposible una página bien escrita que no esté asistida por un buen pensamiento. Un pensamiento que a veces va a una velocidad que el autor no puede reconocer, y un pensamiento que muchos autores prefieren, digamos así, no detener en esa velocidad a la que va, porque temen, con justicia, que los paren, como el ciclista que sospecha que si se pone a pensar en la cantidad de músculos que está usando al pedalear y la cantidad de movimientos que hace con la columna vertebral para mantener el equilibrio se caga de un golpe. Digamos, yo pienso

que no. Que ojalá pudiera pensar más sobre lo que estoy escribiendo. O sea, el acto de escribir moviliza una serie de operaciones intelectuales, y muchas de ellas pasan por debajo de la conciencia y van mucho más rápido que la capacidad y que la tolerancia que uno tiene de asumirla. Esto referido a... No cerró la frase, pero no importa. Me cago en las frases que cierran. Creo que, digamos así, el mandato de que la frase tiene que cerrar es parte de nuestra estupidez. Continuidad lenguaje-pensamiento. Escribir es pensar. Escribir tiene que ver con el habla, mucho que ver porque una escritura que no respeta los ritmos del lenguaje es una escritura que se convierte en ilegible. Y además, repite ritmos del lenguaje burdos. Los tipos que tienen mal ritmo en la prosa, en definitiva están escribiendo como los medios.

ChF: —Eso supondría a la literatura, como lugar de salvación de la sociedad.

—Me cago en la salvación, en el destino y en el futuro de la humanidad, no de la sociedad. Digo: en la humanidad me cago, la sociedad es parte de la humanidad, es un instante, un corte sincrónico en la diacronía. Me cago también en la sociedad. Hablo de mí, loco.

ChF: —La salvación tuya. Pero vos exigís esa ética para afuera, recurriendo incluso al ultraje, porque tu escritura —sobre todo los ensayos— ultrajan, casi violan al interlocutor.

—Exactamente.

ChF: —No así en la poesía, me parece...

—No creas... Mate con ginseng. ¿Toma mate? (*refiriéndose a Felipe*). Mi chiquito toma mate. Tomá mate con ginseng.

ChF: —En ese lugar surge una santidad. Si hay algo a rescatar en esas operaciones del habla y de la escritura, por más que sea personal, es el lugar de reconstitución de tu propia persona pero también de algo que a vos te parece importante. No es solamente personal. De otra manera, no circularían los libros, no los darías a imprenta.

—Cada vez los doy menos. Realmente me importa una poronga. A esta altura la mitad de mis libros son patrimonio de nadie, son dominio público en Internet, y por pereza no está toda mi obra ahí. Pero... tampoco podemos seguir en la

LA REVERSIÓN DEL ITINERARIO RANCIÈRE

“Textos que enuncian así las normas de su propia crítica; que, lejos de soslayarla, reclaman y, en cierta medida, comienzan esa crítica”.

Emilio de Ípola, 1970

La recepción crítica de la obra de Althusser por parte de Fogwill habilita algo más que los prolegómenos de una historia sobre las experiencias argentinas que tuvieron a esa obra como insumo fundamental. Dicho suplemento bien podría definirse como la reversión de un itinerario de lectura que, en rigor, había sido trazado en la Unión de Juventudes Comunistas Marxistas-Leninistas francesas, ya antes de mayo de 1968. Según los textos programáticos de ese itinerario, publicados, ambos, por Jacques Rancière en 1969 (*Sobre la teoría de la ideología: la política de Althusser*) y 1974 (“Instrucciones para su uso”, introducción a *El concepto de crítica y la crítica de la economía política*), la teoría de la ruptura epistemológica en el discurso de Marx y de la lectura sintomática con que se la había practicado —y que resultaba necesario practicar, a su vez— sobre los textos de Marx, para elucidar la consistencia de su ruptura, apuntaban a la instauración de una división del trabajo intelectual entre las burocracias partidarias y universitarias que situaba al saber del lado de éstas últimas, a su plasmación política en los cuadros de conducción, y a las masas en el lugar del objeto a ser transformado por la intervención de esos cuadros bajo la vigilancia epistemológica de aquellos respetables profesores. La prescripción práctica del itinerario Rancière pretendía, a modo de escisión respecto del denostado “revisionismo” de Althusser, instrumentar la crítica foucaultiana a los dispositivos de saber-poder para dar la palabra a las voces de la protesta: sólo el ejercicio pleno de la expresión de esas voces permitiría construir una estrategia política en estrecho contacto con las masas y, por consiguiente, minar desde el principio la posibilidad de una vanguardia que reprodujese, en la organización revolucionaria, los mecanismos de dominación del orden social que intentaba derrocar. El “error intelectual” señalado por Fogwill para la situación concreta de las luchas políticas argentinas se hinca, precisamente, sobre esta prescripción práctica, y es a partir de ella que habilita la reversión de todo el itinerario.

En efecto: sí, como postula Fogwill, al cerrar el paso a la élite de profesores con “poses de entender todo” se abría el camino a otra élite de tecnócratas militarizados era porque la crítica a la primera élite no alcanzaba a reformular la consistencia de las tareas que la universidad o —más específicamente— las ciencias sociales debían cumplir. En sociedades como la francesa, donde la institucionalización de las relaciones políticas se encontraba, ya a fines de los años 60, más avanzada de lo que se encuentra aún hoy en la Argentina, resultaba quizás posible que elementos de la sociedad civil se hallasen disponibles para tomar la palabra que la estrategia del itinerario Rancière se proponía colocar en sus manos; en la sociedad argentina de 1967, sólo las élites armadas resultaron aptas para hacerlo. El itinerario Rancière, entonces, funcionó como un dispositivo de disolución de la práctica específica de las ciencias sociales: no fueron, ya, propiamente ellas las que llevaron a cabo el desmante-

amiento de la división del trabajo que ese itinerario ponía en cuestión, porque tal división del trabajo no fue desmantelada sino, más bien, reformulada en favor de las organizaciones armadas. Sometidas a la conveniencia política de éstas, las ciencias sociales quedaron, estrictamente, fuera del juego en que tanto Althusser como sus críticos pretendían inscribirlas.

Pero ese juego, que de acuerdo con Fogwill resultaría capaz de “ajustar las cuentas de la práctica de las ciencias sociales”, el juego del “modelo de las prácticas” que asignaba una esfera a la práctica política, otra a la práctica económica, otra a la práctica técnica y otra a la práctica teórica (cf. *La revolución teórica de Marx*), se encontraba regulado, precisamente, por la lectura sintomática que cada esfera —pero en especial la teórica— hacía de las demás. El ajuste de cuentas sugerido por Fogwill, entonces, debía ejecutarse bajo la forma de la lectura sintomática, postulación —ésta— que permite comprender su reivindicación de un antiguo texto de Emilio de Ípola, *Lectura y Política (A propósito de Althusser)*: en él, de Ípola establece que “un texto teórico es el lugar de un conflicto que la lectura reaviva” y que “en la medida en que es actualizado por una lectura determinada, posee un tipo de existencia coyuntural” (en *Lectura de Althusser*) cuya especificidad requiere, para su elucidación, la práctica de la lectura sintomática que, por ende, ningún texto deja de merecer. La puesta en cuestión de la práctica de las ciencias sociales bajo este dispositivo de lectura somete, efectivamente, sus productos teóricos, de manera permanente, a la demostración de los mecanismos de distanciamiento que tales ciencias construyen respecto de los objetos que se dan para el análisis. Y dicha demostración, a su vez, habilita la posibilidad de deslindar, al interior de esos productos teóricos, el lenguaje de las ciencias sociales respecto de la palabra propia de sus objetos. Tal y como el itinerario Rancière postulaba, de obedecerse la lección de Althusser, estructuralmente imposible de realizar.

Pues bien: la reversión de ese itinerario se articula en el punto en que la reivindicación del Althusser de de Ípola deviene lógicamente posible, es decir *fuera* del “entorno ideológico e institucional” que, como al propio de Ípola, asfixiaba también a Fogwill cuando adscribía, en quizás ignorada contemporaneidad, a las críticas de Rancière. Porque esa reversión es, rigurosamente, no otra cosa que la lectura sintomática de las prácticas de dicho entorno y, por ende, supone, como la teoría de esa lectura lo exigía, una mirada instruida en el “cambio de terreno” cuya concreción es condición material para la percepción de cualquier síntoma. Territorio nuevo, entonces, el de Fogwill, porque era *dentro* de aquel entorno que el itinerario Rancière fue trazado y consumido; *dentro* del entorno en que la obra de Althusser era leída no tanto como una enseñanza o una herramienta sino como una directiva, como una prescripción; *dentro* del entorno en que la crítica de esa obra se actualizaba no como la lectura sintomática que ella misma —como todo texto teórico— requería por la propia composición de su origen sino como un desaire, como un “gesto patotero y populista”, como un “capricho estúpido”, como un desacato.

Alejandro Bonvecchi

mitología de los libros. Desde que llegó la Epsom en 1980 acá, aquélla que hacía ruido, se volvió innecesario el libro. Y ahora con las láser un libro cuesta diez centavos. Cuatro páginas de libro te cuestan nueve centavos de papel y tóner. O sea, cuatrocientas páginas son nueve centavos... son nueve pesos. ¿Cuánto cuesta un libro, loco?

ChF: —Un libro no se reduce a estas rápidas operaciones contables.

—No, pero yo por nueve pesos te puedo dar un libraco, con un minuto y medio de teléfono tengo todos los sonetos de Shakespeare, y con una hora de teléfono tengo gratis todos los sonetos de Shakespeare leídos por Gielgud. Tengo *La Vita Nuova* en cuarenta segundos, y la puedo imprimir en seis minutos. El mito del libro se acabó. Eso en la época en que los editores eran los malos que tenían la imprenta, el plomo se acabó.

ChF: —¿Significa que se acaba la práctica de la lectura?

—No. ¿Qué hacés con el papel impreso? Lo lees.

ChF: —Leer es una operación un poco más complicada...

—Por supuesto que es más complicada. Yo digo, una de las instancias de leer es la posesión del libro. Viste esa gente que te dice: "¡qué bárbaro Tabucchi!", "Sí, sí, yo ya me lo compré" O si no decís: "¡qué peliculón!", "sí, nosotros también vamos a ir" (*risas*) "¡Qué bárbaro Tarkovskiy! Alquilátele".

ChF: —El derecho de todo ciudadano: visitar las góndolas.

—Es muy compleja, pero hay una cuestión: el tema de la apropiación física del libro se acabó. Se acabó. Hay que pensar que ya los libros no existen, no por eso desaparece el autor, porque estarán los *web-ones* que diseñan sus *word pages* y que traen cada vez más instrumentos de seducción, *gifts* animados, chucherías... pero más o menos es lo mismo. Están los otros que te ponen en una letrita microscópica que ni la ves. Te ponen: sexo, fellatio, lesbianas, piripipi, son poetas australianos. Tienen letra muy chiquita. Si a vos te interesa, no sé, Catulo, ponés Catulo y caes en la página de un tipo que lo nombra a Catulo, pero lo está nombrando en una letra tan chiquita que no se ve. Y con la palabra Catulo atraés a todos los boludos y leen tu poema. Eso es muy

parecido a lo que viene haciendo todo el mundo.

ChF: —Siendo una práctica personal, parte de una ética personal, pareciera ser que ese acto de lectura es lo que nutre esa capacidad de preconvulsión.

—Sí, es posible, sí.

HG: —La idea tuya del lenguaje que es una expresión del pensamiento tiene algo de conductismo, suena a un viejo conductismo a la americana. Pero yo lo vincularía con cierto trotskismo, también.

—Perdón, no hay nadie más conductista que un trotskista.

HG: —Sí, eso puede ser.

—Y el grueso de los cognotivistas, de los filoconductivistas vienen de la izquierda, y algunos de los montos. ¿Te acordás de Virasoro? ¿Y el nene, cómo se llama?

ER: —Felipe.

—Ah, Felipe se llama. Creí que me ibas a decir Chang. Les voy a leer unas poesías. De paso le hacemos un chivo a un poeta de verdad, ¿no?

HG: —¿Y quién es el agraciado?

—Un filósofo cordobés. Un pibe que se llama Mattoni, muy joven. Es un viaje en Córdoba, en un viejo auto, en un Kaiser Carabela, por la sierra, van cuatro tipos, de noche, y cada uno va hablando, cada tipo cuenta, cuenta cosas de la cotidianeidad. El poeta rescata el aspecto dramático de la cotidianeidad. El primero de los tipos que cuenta dice que era un pintor, que maldice el día en que se detuvo y empieza diciendo el pintor:

"¿Quién puede prever lo que va a pasar? / ¿Quién, saber lo que le espera? Yo tuve/ la esperanza acuática de mi destreza/ en el arte de pintar. Mezclaba entonces/ cada tono, finísimas láminas, efectos/ de luz y sombra. Pero los años/ no me dieron la medida exacta/ de mi trabajo. ¿Adónde están ahora/ mis potencias? ¿En qué lugar se decidió/ poner un límite a mis manos? ¿Tuve/ algo, alguna vez? Recuerdo, amigos,/ a una chica pálida y diminuta / que hablaba muy despacio. La quise,/ vivimos juntos cuatro años. Al pintar,/ su cuerpo era un remolino vacilante / sobre un banco de madera. Cuando se fue,/ supe que yo no sería nada, apenas/ un mediocre artesano, uno de miles,/ preparando un futuro ajeno. ¿Adónde/ se

cortó ese hilo que me sostenía/ del cielo? Entonces yo flotaba y ahora/ me hundo en los más oscuros pozos,/ en la inmovilidad, en la repetición/ más anodina. Las aguas del destino,/ ¿pude haberlas surcado? ¿Había un barquero? / ¿Qué hice mal? ¿Qué moneda olvidé,/ cegado por el velo de mi juventud? Amigos,/ ustedes no pueden saberlo, pero pienso:/ ¿habrá aún esperanza para mí?"

—Entonces cada uno cuenta su drama. Éste es un boludo que contó su fracaso como pintor:

"Hace casi diez años, estuve, amigos,/ con una hermosa chica. Meses/ había pasado mirándola, en secreto/ luminoso secreto: ella lo supo./ Mis labios lo decían, mis palabras/ rebotaban alegremente en las paredes/ pálidas del barrio. Pero yo,/ triste, esperé hasta que un gesto/ mudo la puso ante mí. Entonces,/ durante unas semanas, comecía/ los más impropios silencios, roces/ de mi cuerpo cristalina-mente torpe./ Hasta que un día me fui de una vez/ y para siempre. Cuánto tiempo/ tardó su ausencia en golpearme./ Y cuán inesperado sería el golpe./ Nadie puede astartarlo, si bien yo/ lo esperaba en silencio. Un año/ después de mi separación imprevisible,/ la noche daba sombras a mi memoria/ incierta, cuando vi, tumultuosos,/ a una banda de tipos corriendo/ hacia mí, pero mi cuerpo, inmóvil,/ no se apartó. Fui golpeado. La sangre/ se deslizaba por mi cara. Luego, solo,/ traté de caminar y tomé un taxi./ ¿Qué me impedía pronunciar ni siquiera/ una sola frase de dolor? ¿Por qué/ es más grave mi llaga que mi gemido?"

—Éste es un tipo ante la muerte:

"Muchas veces, amigos, me repito/ que ella se fue, y partiendo/ sin mí, quedó conmigo. Sin embargo,/ su movimiento me dejó sin mundo./ ¿Para qué mundo?, me dije, luego/ de diez años de espera, lento olvido/ que no viniste. Sé que nadie nunca/ se levanta del sepulcro. ¿Por qué/ busco, entonces, su cara en cada uno/ de mis fúnebres sueños? Cuando se desvanece,/ licuada, la tiniebla espesa, también ella/ se va. Duermo mientras camino, salgo/ a trabajar, hasta que al fin la noche/ nos restituya. Pero, ¿es una ficción, una/ 'forma de decir'? ¿Es su recuerdo algo/ presente o un efecto grabado/ en mi cuerpo que tomó, a su muerte,/ su indeleble dibujo? No sé, amigos, porqué/ una intensa indignación me invade/ cuando me dicen que me case o que busque/ otra mujer desconocida. ¿Cómo desear/ esa perversa máscara, fingir allí/ donde se olvida el propio cuerpo? ¿Cómo/ buscar, en otra, una, borrar/ la irrepitible valía de la única vez/ que ella vivió? Si fue conmigo, entonces/ no puedo más que oír sus

tenues pasos/ en el vacío de una casa dedicada / a su partida, inconclusa. Amigos,/ podré olvidar su agonía, su inconciente/ coma ante el horror hospitalario/ que me acogió, pero su risa y su pereza/ matinales, el calor de su cuerpo recién/ despertado, las noches de lecturas escuchadas/ de mi boca, si no las puedo ya nombrar,/ no caben en número, cómo podría/ despegarlas, cápsulas de cristal abiertas/ como ventosas sobre mi espalda/ para siempre, hasta la última costumbre.”

HG: –Es muy bueno. Muy bien leído, además.

–No, no. Pero muy bien escrito. Uno de los personajes es Oscar del Barco, el que habla.

HG: –A ver... Silvio Mattoni, *Poemas dramáticos*.

ChF: –Es muy bueno. Terrible.

–Es grande. Y después hay un recuerdo de Oscar del Barco, de una mina del año 45, que tenía pollerita plisada, ridículo el recuerdo que puede tener un viejo choto de la época, el recuerdo que puede tener del movimiento estudiantil del 45, casada con un militante, además. Trivial absolutamente, que en la trivialidad revela el drama más absoluto que te puedas imaginar. Hablo de la continuidad palabra, canto, cuerpo.

HG: –Sí, pero yo veo un problema ahí que... en realidad no sé si es un problema, como *Los pychy-cyegos* que decís

que lo escribiste contra la hipocresía. Al final, buscás una expresión única...

–No digo, dije. Decí: dije. No seas... Había que decir algo: En la contratapa de un libro que no podía publicar, que me arrastraban, me franeleaban, que lo ensuciaron con una tapa de mierda, que todos quisieron hacer gaita, que todos quisieron que le cambiara el final, que le pusiera una escena heroica, que pusiera cartas de gente que vivía en Venezuela que quería volver a la Argentina ¿no? Querían un negocio con eso. Y era un librito, loco. De todos modos sí, lo que permite escribir ese libro –no digo que sea un gran libro– como lo que permite escribir estos poemas como los de Mattoni es estar absolutamente afuera de los pactos de silencio, los pactos de ocultamiento y los pactos de

EL EFECTO DE REALIDAD Y OTROS POEMAS

Un tipo de poesía que se niega a sí misma, para tratar de hundirse en el tiempo. Hay una mirada irónica en el fondo de esa palabra que se detiene en la captura interminable. El mundo está hecho de ilusiones y remisiones, que dejan testimonio y desalientan.

La escritura poética de Fogwill quiere ocultar sus procedimientos, porque en esa disolución, lejanamente, encuentra su razón. Fogwill –dice– odia esa música, y la manera de poder verla, es distanciándose irónicamente, envuelto en imágenes secretas.

“Ni gracia ni eficiencia/ apenas cierto juego con el tiempo/ y con las cosas huecas/ rozadas del concepto/ que la palabra impone a su silencio”, dice en *lyrica* que inmediatamente es rechazada por impropio.

Las cosas mueren, también su ritmo, y en el lenguaje parecen quedarse en su verdad, ¿pero podemos decir que ellas están allí? Porque permanecer también puede significar hundirse, podemos agregar que a lo mejor es no conseguir volver ni tener.

“¿No es otra trampa el verso/ no es sino una máquina de efectos?” donde lo “real” se escapa y es ilusorio.

El (“ocultar”) es el auténtico sentido de ese efecto, que se despedaza en destellos. Hay una crítica explícita al realismo (la famosa realidad) y la indicación de una genealogía (Fogwill nombra a Osvaldo Lamborghini, y a una lista heterogénea).

No hay intento de conmovér, y cuando éste se cuela, sólo servirá para montar una alegoría que por demasiado evidente debe ser renegada.

La poesía es el eco de un eco, y en ese juego imponderable está el riesgo de ese lenguaje que muere.

Negar esa poesía abusadora de lo que se convencionó llamar realidad, hace que con tono macedoniano, invertido, se pueda hablar de trampas, que se van urdiendo a medida que se desenvuelven esos efectos que la poesía desvía.

El “esconder subrepticio”, que sobreentiende el ocultar, parece ser la virtud de la literatura como maquinaria de efectos, que rodean lo inaccesible.

El sueño con su lenguaje equívoco, es el receptáculo de

algo que se anuncia y que tal vez sea otra vez, que se sostiene en un lugar preciso. No hay diálogo posible con las cosas del mundo, de allí el rodeo inalterable que va construyendo los instrumentos de sentido.

La misma poesía no es soportable, sino que es en verdad un entrelazamiento sin horizonte, es decir que la decepción rige en esta “poética” que incluye un radical desreimiento. “Pido una poesía ‘repugnante’ para una época repugnante// Heme aquí: calado por la época y a resistir”.

Se trata a veces de “Trampear para pensar/ Referirse a otra cosa al nombrar una”, entonces esas vueltas y recorridos en torno de lo que va apareciendo y sobre lo que se va yendo, estructuran la experiencia.

Está además la reticencia para hablar, pero ella es motivada en el hecho de que la muerte encuentra su propia forma de manifestarse, y descubre un conocimiento que despierta el temor que hay que ahuyentar.

En los poemas se habla también de “cuestiones personales”, pero ellas están sepultadas y se entremezclan como relámpagos en la reflexión elíptica.

La nada hace guiños que se hunden en la fragilidad del tiempo, que es huída de por sí. En la confluencia de todos los juegos no hay otro lugar que el recuerdo de aquello que nos inquieta.

El “efecto de realidad” puede ser leído como la organización de un pensamiento, que fragmentariamente se recompone estableciendo pequeñas secuencias alrededor de núcleos de sentido que son las formas de ordenar y desechar ciertas preguntas.

Como en los dos sonetos del libro *Sobre lengua y deseo*, donde el soñar se convierte en una forma de escribir, “al conciliar de voces y silencios”, está presente el ocultamiento y la transformación continua de las cosas. Las que cambian por ser una cualidad inherente a la realidad y al deseo.

Hay una voluntad expresa de que los poemas piensen entre sí un Arte Poética y se sometan a la lógica de la negación, como el único camino posible de cierta disolución necesaria.

Jorge Quiroga

reciclar fraudes en los que te impone moverte el sistema de la cultura ¿no?

HG: –Por eso, estar en contra de la hipocresía... La hipocresía ¿qué sería? El no ajuste voluntario entre pensamiento y realidad...

–Te digo: hipócrita es hablar de Foucault en este momento...

HG: –Te pone cerca de la santidad eso que decís, el que no es hipócrita busca la santidad como continuidad del pensamiento-cuerpo...

–No al pedo vivís en Villa Freud, me estás interpretando. Lo que usted, doctor, me quiere decir (*risas*), a bajo precio, es que en el fondo yo soy un forro que reduzco todo a esa cosa elemental cristiana de la abuelita, de lo bueno y malo. Es cierto. Si usted lo que me quiere decir es eso, es cierto... lo asumo.

HG: –Interpretaste mal mi interpretación...

ChF: –¿Por qué te molesta la palabra?

–¿La palabra?

ChF: –Vos decís “gratis”, eso remite a una tradición... Habla de un afuera, que todos entendemos. Lo gratuito es un momento de acuerdo, es un momento de verdad muy especial...

–Muy especial y muy económico. Quiero decir: muy practicable por parte de todo el mundo. No sé por qué mierda más gente no lo hace. Digamos, no cuesta mucho...

ChF: –Implica despojarse de muchas cosas.

–¿De qué? ¿De qué te despojás? Escuchame: El tiempo que un pobre desgraciado utiliza para traducir libros malos para Emecé, en producir colaboraciones taimadas y calculísticas a favor de las editoriales que corresponde, que anuncian en *Clarín* o en *Página 12*, arrastrarse o humillarse ante el secretario de redacción de *Página 30* para que te... ¿no? para que te compren una notita sobre sexualidad y contemporaneidad. Eso, ¿no? Hacer una necrológica de Foucault en la réplica argentina del *Magazine* que acaba de salir... Yo les mandé una felicitación diciendo: “¡Qué bárbaro! Tuvieron la valentía de exponer al público argentino el pensamiento de este hombre silenciado (*risas*) de esta figura que sólo es conocida por cuatrocientos mil ex alum-

nos del Ciclo Básico, y cuyas tesis sólo se atrevieron a difundir seiscientos semanarios de los Estados Unidos”. Foucault en la tapa, ¿lo vieron eso? Claro, si vos no tenés sida, no sos puto, no estás preso, aunque seas Aristóteles no... Atención: voy a cerrar la frase anterior: en el tiempo que un tipo emplea para esa rutina, el mismo tipo puede tener un corretaje de pañales, de Pampers, y gana lo mismo o más, o más. Con la satisfacción incluso de que le hace bien a los chicos, que no se paspan, ¿no? Y llega a la casa a las dos de la tarde con la cabeza fresca para poder pensar. El ruido de leer el *Clarín* para ver si salió tu colaboración, y la vibración de lo que tenés que leer: descubrimiento, un pensamiento posmoderno dinamizado en Francia explica las salidas democráticas para el Cono Sur: Touraine. Bolilla 1. Y leés eso, y leés la contratapa diciendo: Lou Andrea Salomé se acostaba con Freud y con Nietzsche, la filosofía tiene mucho que ver con el sexo. La revolución copernicana de Lacan. Ese ruido en la cabeza te impide pensar. Ahora: además, si encima, cuando vas a elegir un adjetivo, en vez de pensar en cómo lo hubiera hecho Borges, pensás “¿qué van a decir estos pelotudos?”, ya ahí quedás paralizado. No es una cosa... esta práctica no es una cosa costosa, no estoy diciendo el despojamiento: ¡andate a vivir con los mapuches!

ChF: –Implica alejarse de la vanidad del mundo...

–Pero de la vanidad pelotuda, loco. Si vos encima con los pañales hacés guita, te comprás un BM, andate a la puta que te parió con la vanidad de la foto en *Clarín*. En el BM, con diez litros de nafta te ve más gente.

ChF: –Capaz que en Quilmes ya lo tenías claro, pero ocho mil millones de personas no lo tienen tan claro. Yo estoy de acuerdo con vos. Y también me siento perplejo ante esa pregunta de por qué no lo hace más gente.

–Yo no entiendo.

ER: –Bueno, no lo hace más gente porque me parece que existe la ideología. Quiero decir...

–Sí, es cierto. No sabemos muy bien qué es, pero seguro que hay.

ER: –Me parece que la ideología es lo que lleva también a aceptar ciertas cosas del sentido común, ciertas ideas con las que uno puede estar en des-

acuerdo, incluso si uno no se presenta a la beca Guggenheim. Mucha de la gente que vos criticabas en tus artículos de *El Porteño* que recordábamos, no son los becarios Guggenheim, son tipos que de buena fe pensaron boludeces o cosas que uno puede criticar. Porque si no ¿cuál es el sentido de la crítica ideológica o de la crítica teórica que uno puede hacer? No es sólo una cuestión de actitud, de si uno se va o no a arrastrar a la embajada norteamericana. Yo estoy de acuerdo en que no hay que arrastrarse. Pero lo que digo es que de los que no se arrastran, también hay tipos que piensan boludeces. ¿O no? O el mero no arrastrarse ante la embajada...

–Hay gente que no se arrastra porque no tiene talento para arrastrarse.

ER: –Bueno, puede ser.

–Porque también es ideología la cosa de sentirte culpable, de sentirte culpado e inhabilitado para ciertas cosas. Hay grandes escritores...

HG: –Pero el que tiene talento para arrastrarse y no se arrastra porque ideológicamente piensa otra cosa, como dice Eduardo, ¿cómo lo juzgás? Eso hay que discutirlo en un campo ideológico, no sirve preguntarle quién te paga, o a qué fuerzas productivas pertenece su pensamiento.

–Yo no lo juzgo. Además no lo juzgo por lo que me puedan hacer a mí o le puedan hacer a Rinesi. Juzgo lo que se están haciendo a sí mismos. Juzgo, digamos, vos dijiste gracia... Uno fue tocado no por una gracia sino por una serie de coyunturas favorables y por un esfuerzo y por un exceso de energías pudo lograr dotarse de una cosa, ¿viste?, como dice acá el pintor, con los años pudo dotarse de una... digamos, virtud para producir cosas, para producir escritos o pinturas. Y bueno, uno es el depositario de eso, dilapidarlo, tirarlo es como... salvo que uno tuviera otra cosa, es como infligir un daño. Yo digo, yo pienso, estoy seguro de que el arte es, de los factores de la producción social, el más importante.

ChF: –A eso me refería como un lugar de reconstitución de la sociedad...

–Sin metas. Yo no te estoy diciendo: para hacer un mundo mejor ni nada. Para que el mundo funcione. Si no soy yo será otro. Pero cada tiempo da indicios de la escasez ¿no?... Pienso que el Frepaso puede

tener una política cultural que realmente... (risas) le dé una orientación, porque no es una cosa de dogmatismo, puede ser una orientación acotada a un espacio de diálogo, donde Beraja, Spolsky, Lenin, cada uno dé su aporte a una Argentina mejor.

HG: –Evidentemente tu realidad es una realidad de guerra. En un tramo anterior de la conversación...

–"Yo vivo un mundo de guerra" (cantando) ¿Te acordás de eso? "Yo vivo un mundo..." ta ta ra...

HG: –Ah, Glauber Rocha.

–No. Sí, Edu Lobo.

HG: –Claro, Edu Lobo. Autor de la música de "Dios y el diablo en la tierra del sol", de Glauber Rocha.

–"No me entrego a milico, (sigue cantando) no me entrego a capitão, sólo me entrego al diablo... Parabellum na mão!"

HG: –Ahora, tu procedimiento polémico y tu estilo de antagonizar tiene un punto de contacto, si no con "Dios y el diablo en la tierra del sol", al menos con lo que fueron las últimas intervenciones de Glauber Rocha.

–No, pero escuchame Horacio... ¡Qué tipo interesante Glauber y qué silenciado! Ese sí fue un artista... Nada que ver con nosotros...

HG: –No, si sabés que estimamos tu obra, para qué vamos a confesarlo más.

–No, pero digo... qué grande Glauber... Cuando Glauber evoluciona, cuando vuelve de Cuba. ¿Vos después lo seguiste? Vos estabas en Brasil, ¿Viste las notas de prensa de Glauber Rocha en *Jornal*? yo trataba de juntarlas...

HG: –Bueno, hay un punto de contacto con él. Zito Lema que te ubica con Fijman... siempre te ubican bien, incluso los que no te quieren te ubican bárbaro, con Artaud... Yo insisto que se te puede comparar con Glauber Rocha...

–A mí no me gusta que me comparen con Artaud, no me parece nada pertinente como poeta, yo prefiero mil veces Claudel. Antes que un Artaud. Artaud escribía al mismo tiempo que Saint John Perse... "Sablons", "Anabasis". No existe Artaud como poeta, no sé qué habrá hecho en

teatro, ignoro el arte del teatro. Las poquísimas veces que voy a un teatro, y siempre por compromisos, o en función de padre cuando actúa mi hija o ponen una obra suya, o cuando mis hijos tienen tres o cuatro años y el teatro los recopa. Hay una obra maravillosa que es "La vuelta de la manzana" que vi no menos de diez veces a lo largo de doce años a medida que mis chicos llegaban a la edad de necesitar el teatro... Me pasó que a cierta altura, creo que cuando mi hija ya la había visto un par veces y el mayor cinco o seis y era grande y estaba en edad de quedarse solo en el potrero o en el club y quería acompañarnos. Yo sabía, y me lo sé, todos los temas musicales de Midon, y esa quinta o sexta que se reponía... Habían cambiado la indumentaria, la escenografía, el elenco y la música y parte de las letras. En este momento te puedo cantar el tema del hollín, el del espantapájaros pero con la melodía original. El teatro, la banda militar, la murga, me parece que son instituciones prefiguradas... En mi experiencia... lo puedo decir sin miedo a que me tomen más por loco que lo standar y que lo que puedo ser, y sin miedo de que me rechacen en el Conicet o en la fundación Poli Armentano... Mi experiencia con mis hijos y con otros chiquitos que inicié en el teatro me deja la sensación de que la institución, la ceremonia, el rito teatral está prefigurado, van como si supieran lo que va a pasar y cómo serán las cosas... Lo veo en la plaza de Malabia y hace poco observé a mi nenito de un año: se entregan a los titiriteros y naturalizan lo sorprendente, y de ahí en más, se sorprenden con lo que se repite.... El pibe no miró nunca tele, nunca fue al cine ni al teatro, el titiritero convoca, y se suma a los otros y toma posesión de su cuadrado de pasto y sigue el espectáculo como cualquier jovato de cuatro años que vivió la experiencia cincuenta veces... Pero vuelvo a Artaud. En el mundo hay un culto por parte de especialistas super sofisticados, pero aquí hay más: nunca tuvo prensa y siempre tuvo un culto de protesta. Pienso que algo debe haber, pero no sé qué... Tal vez que en su nombre sean tan evidentes la partículas *Art de arte*, *Usted, Udel*, del pronombre de respeto para la tercera persona... algo raro, que entre nosotros exige que el verbo se conjugue en tercera, que al español le suene como Harto, un estado extremo de la kenosis que hablaba Platón para referir su teoría –vigente– del placer como llenado de lo vacío y vaciado de lo lleno de cuerpo. Artó me tiene hartó y no entiendo nada de teatro: antes de saber música, me había entregado a la lectura de una obra maestra que recomiendo a

todos: el Bach de Schweitzer, editado en Ricordi. En esa época no había organitos a pila y era difícil seguir su análisis de los corales. Me metí en eso y zafé, mucho no debí haber entendido pero me sirvió tanto, que cada vez que se lo recomiendo a un músico o a un filósofo o a un poeta, si aceptan mi consejo, participan de la misma fascinación... igual que el libro de Schüller sobre el Jazz... Yo no soporto el jazz, y sin embargo pasé semanas colgado de ese libro... No sé si entendí y sospecho que su teoría, por tan fascinante, debe hacer agua... Un efecto parecido a la primer lectura de *Lo crudo y lo cocido*, o *El pensamiento salvaje*: es demasiado explicativo para que sea cierto... Coincido en todo con Lévi-Strauss, y no creo en el fundamento empírico ni en el valor explicativo de cualquiera de sus pseudo investigaciones... Pero estaba en Artaud... Jamás pude leer un libro sobre teatro... Salvo a Ure, jamás escuché decir nada a un hombre de teatro que en lo estético, tuviera una teoría del arte más o menos articulada. Y en lo "comunicacional" –poné esa palabrita entre comillas– todo lo que afirman se basa en una noción del mensaje y en supuestos sobre la entidad humana de un nivel de ingenuidad igual o mayor que el de una directora de teatro dominical de colegio de barrio... Un sindicalista tipo Framini o Miguel, o cualquiera de los secretarios de esas regionales tiene una representación más clara de su instrumental y una administración más eficaz de todos sus recursos de dominación y persuasión que la gente de teatro que escuché hablar...

ChF: –La fuerza de Artaud parece estar en otro lado.

–No sé... no descarto que esté en el nombre, o en la imagen que quedó de él asociada a la de Giacometti en *Jeanne d'Arc*...

Des pliegos

EN SOCIEDAD Y CULTURA

Rosario

HG: –Sí, en ver si hay algo más allá de las palabras, de la índole del cuerpo o de los gestos. Vos en cambio seguís pensando en las palabras.

ChF: –De la índole de las convulsiones.

HG: –Sí. Vos tenés el tema de las convulsiones pero en las palabras.

–Zito Lema, por favor.

HG: –Como es amigo nuestro no pierdo la esperanza de que lo trates con consideración...

–Pero cómo vas a ser amigo de Zito Lema, por favor...

HG: –Tengo una diversidad de amigos muy grande. Incluso vos.

ChF: –En una de las notas de *El Porteño* vos decías que no estabas seguro de cuándo iba a terminar la dictadura militar.

–Yo escribí eso para una revista de Cavallo y después no lo mandé. *El Porteño* ¿viste que se lo compró el cavallismo? Decía que esta tercera fase del Proceso de Reorganización Nacional lo conduce el doctor Menem. Es inexorable. Parece de caricatura. Yo digo... no voy a llegar al extremo de decir: dije que en el 97 iba a pasar tal y tal cosa.

ChF: –Dudabas entre 1989 y el 2004.

–No sé, no me acuerdo las cifras, pero lo que digo es esto. Hay una novela mía que se llama *Nuestro modo de vida*, que es del año 81, que se desarrolla en... Quería escribir una novela anticipatoria pero a siete años. Era ridículo. Pero a tal punto que al año siguiente, César Aira que la había leído mucho, vino a visitarme a una oficina y era la oficina del tipo de la novela. Era igual, porque el tipo trabajaba en una oficina, y la pared del edificio estaba pintada color río, para asimilarse con el río, y el tipo miraba el puerto, y donde todos los tipos veían gruas y máquinas, él veía tierra, tierra, valor, valor, propiedad... Soñaba con la privatización de Puerto Madero. Planificaba eso, la privatización de los canales de televisión y el cable. Al año siguiente yo escribí una nota sobre el video cable en *Vigencia* y ese mismo año el dueño de la revista se puso a investigar el tema del cable y se puso un cable. A los tres años esa novela era completamente obsoleta. Estos boludos de los milicos tenían el ferrocarril y no se daban cuenta

de que era mucho más negocio vender la tierra que había alrededor, que había mucha más plata ahí que robándoles a los pequeños chacareros o robando Rolex a los terroristas de clase media. Faltaba un talento... Y no lo han llevado todavía al extremo. Lo que no pensé yo era lo que pienso en este momento: que con muy pocos muertos—muy pocas muertes comparado con los genocidios históricos—diez, once mil, multiplicados por tres para producir una alícuota de la población que hicieron las Madres de Plaza de Mayo, treinta mil... Doce mil son. Con diez mil, con una masacre de diez mil... Masacre fácil, además, negociada de ambos bandos, se sentaban a negociar...

HG: –No es comprobable eso...

–La retirada montonera fue negociada. Me consta que negociaron el no-sabotaje al Mundial de Fútbol. Lo que digo es que un genocidio tan chiquito, tan chiquito y un terrorismo económico tan soft, soft. Pensá en la crisis del 30... lo que pasa es que en la crisis del 30 no había estrategias que pensarán que el terror de la gente, el hambre, eran un instrumento de poder. Pensaban que era una de las desgracias, pensaban que era mejor matarlos o poner una tapia y taparlos ¿no? ¿Se entiende esto? El terrorismo económico actual es suavcito. Compará Alemania en 1923, el hambre alemán. O compará la Europa antes del Plan Marshall. Acá hubo un terrorismo físico. Y existe ahora un ejercicio del terror económico. A tal punto que me decía el otro día el presidente del Golf Club: "tengo cuarenta empleados. Yo tenía... le pagaba el sueldo por un banco. Y vino otro banco y me ofreció darles la Banelco y la... no sé... Visa, suponéte, acotada, a los negros que cortan el pasto por cuatrocientos pesos por mes. Y todos ellos tienen derecho a levantarse dos sueldos de la Visa. No sé si dos o tres meses de crédito... Desde ese día todos deben ochocientos mangos, ganan cuatrocientos por mes, ochocientos mangos de tarjeta de crédito. Desde ese día son todos votos a Menem. Tienen terror a que se rompa la estabilidad económica." Te imaginás: deben ochocientos dólares, si se rompe la estabilidad a dónde van a ir a parar. Digo: fue muy tenue el terrorismo económico. No estuvo la olla popular. No vimos todavía procesiones de cadáveres de muertos de hambre. No es Biafra...

HG: –Pero el terrorismo político no fue tenue, para la Argentina no fue nada tenue.

–No sé, no sé. Por ejemplo, ¿cuántos

murieron, cuánta gente murió en la Semana Trágica?

ChF: –Ochocientos...

–¿Estás seguro vos? ¿Cuántos de ellos eran judíos y catalanes? El otro día hablaba con Corbière este tema. Se puede conseguir la prensa judía de la época, los avisos fúnebres. No sé si murieron trescientos o quinientos judíos. Hubo pogroms. Dos: de judíos y de catalanes. Eran lo mismo.

ChF: –Hubo pogroms. También hubo tres mil heridos y treinta mil detenidos.

–Además ¿cuántos murieron al pie de la Santa Cruz—como decía el tanguito—, cuántos murieron picando piedras de esos treinta mil? Porque no te metían la picana, no sé si te metían algunas cosas, pero te mandaban a picar piedras. Si a vos te mandan a picar piedras en Santa Cruz—no sé si alguna vez fuiste a Mar del Plata cuando viene el frío, ¿Te imaginás en Santa Cruz?—te morís. Te mataron. Digo: ni hablar de la Guerra del Paraguay, cuántos matamos. Que no hace tanto, loco. Había gente cuando empezó el Proceso, había gente viva que había vivido en casas donde estaban los guerreros del Paraguay. Cuántos matamos en las levas forzosas al Paraguay. Cuántos catamarqueños, puntanos, tucumanos que no sabían dónde quedaba Paraguay ni nada. El que flaqueaba en la marcha a Paraguay lo boleteaban.

ChF: –Aún no se sabe cuánta gente fue expulsada por la Ley de Residencia. En algún lugar deben estar los datos, el Estado debe tener listas... Pero son cientos y cientos de personas...

–Expulsados del país quiere decir mandados de vuelta a Polonia o a Calabria. Mandados a la muerte.

ER: –Pero ¿cómo termina tu argumento, Fogwill?

–No, mi argumento... digo: Esto venía a cuento porque las frases incompletas parecen mi arte... Es esto, digo: Al bajísimo costo de la Argentina, y digo que es bajísimo en relación a lo que padecieron otros países, la Argentina es la experiencia más completa y más lograda de un proyecto económico que quizás haya fracasado, el de la *reaganomics*. En la Argentina es un éxito, porque el arte de estos chicos—creo que está en alguna nota de *El Porteño*—es producir hechos que siempre sean...—esto estaba referido

“El arte es el más importante factor de producción social.”

a Delich, que es presidente de una AFJP pero es lo mismo—irreversibles. El arte de estos tipos es un arte aprendido inmediatamente como aprenden los ratones donde está el peligro, es producir hechos que son irreversibles. Producen hechos que generan una cosa que los va a sostener. Por ejemplo, el Ciclo Básico que genera una manada de profesorzuelos... En el año 83 era evidente que era una tramoya, una estafa, que lo que iba a fabricar era que un montón de tipos llegados ahí iban a ser la máquina para sustentar esta mentira de conjunto que tenía un solo objeto: cauterizar la herida abierta por Alfonsín con la demagogia del ingreso irrestricto cuando ya no daba la estructura para ello, y al mismo tiempo tenía como objeto distribuir mini ínfimas prebendas a una masa de aspirantes a la burocracia académica, millares y millares. Profesores que nunca van a dar clase, partes de enfermo, licencia gremial ¿Cómo que no? Todo: maternidad, aborto, fibroma. Miles de motivos para no ir a laburar. Vos vas a la mañana a la Recoleta a tomar un café, te encontrás una pendeja linda y gracias a Dios es alumna del Ciclo Básico y el profesor de Semiótica no fue, “faltó tres veces ya, entonces yo voy a la facultad, saludo a las chicas y me vengo a tomar un café y a conseguir un macho”.

HG: —Tu pensamiento es asombroso porque...

—Estaba muy buena la mina de la Recoleta...

HG: —Incluyámosla dentro de lo asombroso. Pero en cuanto a vos no hay discusión ideológica, todo se reduce a una compulsión económica, a poderes, a voluntad de poder. Y en cuanto a lo del genocidio pequeño...

—No, yo dije que tuvieron el arte, y un arte espontáneo, porque muchos me consta que no tienen talento para concebirlo, de que todos los hechos que produjeron son irreversibles. El Proceso empezó con ese arte. Porque siempre las jugadas económicas fueron reversibles y se anularon. En el gobierno de Illia los contratos petroleros eran un aparato jurídico infernal, pensado por los grandes estrategas de la petrolera y los pudieron anular. Pero la medida de Cavallo de estatizar los pasivos empresarios, del año 81 en el Banco Central, de Cavallo y Sigaut, esa medida era absolutamente irreversible. El Ciclo Básico lo nombré porque como ustedes estaban leyendo esa arqueología de las boludeces que escribí yo en *El Porteño*, yo... el tema de las medidas que apuestan

a su irreversibilidad, ¿viste? que generan secundariamente aparatos políticos, sociales, gremiales, administrativos, jurídicos, destinados a sostenerla, es un arte que es reciente. Es reciente. Viste que llegaba el conde, redistribuía las tierras, les sacaba a los ricos, les daba a los pobres ¿no? Agarraba a unos palestinos y los mandaba al exilio, les tomaba las tierras... Es una vieja práctica. Después venía una revolución, un Robin Hood o un, no sé, un príncipe populista: vuelta atrás. Por supuesto, quedaban algunos afuera del reparto, pero más o menos se recomponía la cosa. Digamos, este tipo de medidas, este tipo de cosas, son irrecomponibles. Por ejemplo, ni hablar, suponéte, del régimen de la jubilación privada. Es irreversible. Vos no lo podés revertir, porque si lo revertís, alguien perdió un año de ingreso nacional, no hay plata para pagarlo.

ChF: —¿Cuál hubiera sido la alternativa al Ciclo Básico? Ya sé que vos no proponés nada. Eso lo tengo claro...

—¿Cómo?

ChF: —¿Cuál hubiera sido la alternativa al Ciclo Básico?

—Perdón. Yo lo propuse, loco. Y está escrito. Creo que está publicado en *El Porteño* y está publicado... salió en muchos lugares. Había mil alternativas al Ciclo Básico...

ChF: —Se nos escapó eso...

—Y sin embargo eso era central porque era el único lugar donde había una política que se vinculaba mucho, en términos de vida universitaria, este... Porque la alternativa era, por supuesto, que esos mismos fondos se distribuyeran entre las facultades y que cada facultad a sus candidatos a aspirantes les diera, con esa gaita, con esos fondos que eran fortunas, fortunas, que además sirvieron, y ahora viene de vuelta —esto lo aprendí en *Cabildo*, leyendo *Cabildo*—, que además sirvieron para regular el precio de la propiedad inmueble de Buenos Aires porque las cuatro fábricas que estaban al pedo... como General Motors, el galpón de Peugeot, el galpón de Avellaneda, la de

Libros y cuadernos ARCIS-LOM

la invención y la herencia

Libros:

Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso* (Introducción, traducción y notas de Pablo Oyarzún)

Andrés Claro, *La Inquisición y la Cábala*

Jean-Jacques Rousseau, *Carta a D'Alembert* (Prólogo de Eduardo Rinesi - Traducción y notas de Emilio Bernini)

Elizabeth Colingwood-Selby, *Walter Benjamin, la lengua del exilio*

Jacques Derrida, *Diálogos* (Traducción de María Emilia Tijoux)

Ricardo Forster, *El exilio de la lengua*

Cuadernos:

Nº 1: Crisis de los Saberes y Espacio Universitario

Nº 2: Espectros y Pensamiento Utópico

Nº 3: Filosofía y Literatura en la Obra de Borges

Nº 4: La Izquierda frente al Fin de Milenio

Nº 5: Globalización, equidad y modernización en América latina

Nº 6: Cultura, experiencia y acontecimiento

Universidad ARCIS - Santiago de Chile

Adams y la de Nobleza, que estaban al pedo y eran invendibles... se compraron al precio de planta industrial. Las compró el Estado, con lo cual muchas inmobiliarias hicieron un..., se llenaron de guita. Pero, con esa fortuna distribuida, y distribuida por las facultades para que ellas administraran a sus alumnos. Además de todo lo demás, que es un engaño pichanga y una máquina de hacer perder tiempo a los chicos y una máquina de adiestrarlos en la subordinación a la burocracia académica, donde tipos que no saben les van a tratar de enseñar lo que ignoran y lo que no necesitan... todo eso... Si vos le dabas esa guita a las facultades para que la administraran, todas eran ricas. Por supuesto, claro, ibas a tener el conflicto de muchos tipos que... y muchas facultades aristocratizantes tipo medicina, que iban a poner exigencias. Y entonces los chicos de la Franja Morada y los chicos tontos que no saben nada no iban a poder entrar e iban a hacer despelote. Bancarse el despelote, no sé, cualquier cosa.

ChF: –Ese era el tema, me parece, que estaba detrás del Ciclo Básico.

–No. El tema que estaba detrás del Ciclo Básico era la producción de un hecho irreversible y la producción de un caudal electoral para conservar votos académicos para las elecciones, y que los que eran interventores fueran elegidos como rectores en su momento. Cosa que ocurrió, porque no vamos a hacer una diferencia entre Delich y Shuberoff. Salvo en la elegancia: Shuberoff es más elegante, tiene más años de boliche.

HG: –O sea que vos a la literatura la...

–Esperá, estoy con Rinesi. Estoy en el tema este. Digo, este tema... Estoy respondiendo o completando esa frase incompleta que es: al bajísimo costo con artes muy especiales y en condiciones muy especiales... Yo te digo: todo de lo que vos hablás y de lo que leíste en *El Porteño* lo vas a leer mejor en un cuento mío, en "La larga risa de todos estos años".

ER: –Sí, lo leímos...

–¡Gracias! Ahí está más claro porque no entrás en lo episódico sobre si es Delich o si es... Hebe de Bonafini. El Estado experimental, el experimento social argentino... no hay en el mundo. No hay. Pero vos me decís, los tigres de la Malasia, todas esas cosas... Hong Kong es mucho más grande porque Hong Kong es rico, o Singapur tiene más productividad...

ChF: –Pero cuál es la precondition para que sea posible un hecho irreversible de tal naturaleza, ¿es el terror, nada más?

–No. La articulación sabía del terror con otra cosa, que es algo... La cesión de un monopolio, de un monopolio de los instrumentos de administración, que estaban monopolizados por las fuerzas armadas, se lo pasaron a la clase política, que se lo va derivando rápidamente a las burocracias empresarias, que son más eficientes, y por supuesto, menos mutables. Es decir, mutarán los hombres pero, ahí sí, no mutan los propietarios. En la clase política mutan los hombres y mutan los beneficiarios; y en los militares no mutaba nada, era como una casta cerrada ¿viste? Los militares robaban solamente entre ellos, solamente te metían a un civil cuando era imprescindible, cuando necesitaban, digamos, una mascarita o cuando carecían de tecnología para eso. No es que acá, digamos, se está pasando de un capitalismo de Estado a un capitalismo de mercado competitivo, se está pasando de un Estado propietario con todas las virtudes monopólicas, semif feudales, que tiene la propiedad estatal a un grupo de oligopolios propietarios. Yo digo: en las reglas del juego fijadas, fijadas no deliberadamente, las reglas del juego acumuladas, que heredamos, hacen impensable una modificación de la tendencia de este proyecto. Yo digo, no sé si es culpa del terror o no; pienso: con muy poco terror político, militar, digamos, y con muy poco terror económico, porque comparado con las hambrunas que vos ves en los documentales de Europa 1923, o de post Marshall, post guerra, o comparado con las crisis sociales de los tigres del Pacífico...

HG: –El terror es lo irreversible. Además, esa idea del poco terror no convence a nadie...

–Bueno, está bien: no hay un terrorómetro, no hay un terrorímetro. Pero, por ejemplo, que no es lo mismo Colombia que lleva quince años, donde cada tipo, todas las mañanas, sabe si está vivo o no porque se mira en el espejo, y sabe que si sale a la calle puede morir, y sabe que debe... que hoy una banda, mañana otra, y a los guerrilleros marxistas, mañana a los guerrilleros liberales, pasado a los narcos, traspasado la policía, ¿no?, viste cómo es... después a la DEA. Viven en la violencia, pasan las balas por las puertas de tu casa. Digamos, ese nivel de terror no lo tuvo la Argentina.

HG: –Lo que tuvo es un terror de otra índole, con una parte del Estado en la invisibilidad. En Colombia no ocurre eso: es una guerra abierta.

–Bueno, el terror que pueden vivir en los morros los tipos que saben que la policía va y, si rompiste las reglas del juego de las mafias o de los villeros o de los narcos, sos boleta. Y no se te ocurra votar equivocadamente al presidente de la escuela do samba, porque te puede costar la boleta.

HG: –Sí, pero aun así es diferente. No era el mismo terror.

–Bueno, comparalo con el terror de cuando vienen los muchachos y te ocupan Santo Domingo, que ni siquiera hablaban con vos porque no sabían español y te boleteaban... ¿cuántos boletearon? En la República Dominicana en el 66... No sé cómo terminó el Bogotazo, no sé, no conozco las cifras... Por lo demás no cuantifico, no me interesa mucho. ¿Qué pasó en España? Negro: ¿cuántos fiambres juntaron en España? Un millón, ¿un palo murieron? De ese palo, ¿cuántos murieron fusilados o ahorcados?

HG: –Sí, pero el método argentino, chupaderos, desaparición, etcétera... es algo específico. Aunque esencialmente no es una materia comparable.

–Pero le estás dando a los capítulos narrativos de esto (que fue con chupaderos, que fue sin chupaderos, que esto, que lo otro) le estás dando un peso que, en el sentido del peso del terror y del alcance social del terror, no tiene ninguna relevancia. Es lo mismo que vos me dijeras: el terror de la Gestapo cuando ocupaban París –no, parece que estaban muy bien en París–, cuando ocupaban Holanda, cuando ocuparon Amsterdam, que los uniformes de cuero, las botas, ¡pra pra pra!, los gritos... Eso es parte de una imagen, de una filmografía de la cosa...

ChF: –En una nota de *El Porteño* también sugerías lo contrario, que había existido un consenso.

–Perdón: ¡Naturalmente "algo habrán hecho"! ¿cómo no? Por supuesto. Es obvio. Hubo un consenso. Iban a buscar televisores a Miami y venían contentísimos porque se habían traído un televisor: "Mirá, ¿sabés cuánto lo pagué?" ¿Te acordás del verbo ese?, ¿conocés el verbo "sabés cuánto lo pagué"? Todos esos lo sabían, loco. Hay ese poema de Steimberg que dice "fui fascista, forjista..." Se cumplía.

CRÍTICA Y ULTRAJE

En ciertas variantes de la agresión se oculta una pulsión catártica, una voluntad de depuración que no se hace evidente de inmediato y cuyo obrar y eficacia suelen ser enmascarados aún más por la misma violencia que ella desencadena. En los ensayos de Fogwill, y también en los dardos y metralla lingüística que cualquiera puede otear en la inmediatez de su conversación, se manifiesta una intención semejante. La tradición polémica en el ámbito de las ideas enseña que la burla, la frase hiriente, el retruécano bufonesco, el destripamiento del concepto, en fin, la crítica despiadada, no son solamente adorno retórico del filósofo; constituyen en sí mismos modos cognitivos que reniegan de la reconciliación de los contendientes y de las máscaras del tiempo verbal futuro. El estilo agresivo prueba las resistencias del interlocutor, y sólo ciertas coherencias éticas y fortificaciones conceptuales son salvoconductos para entablar un diálogo recíproco. De otras resistencias, se comprueban sus pies de barro. Los argumentos de Fogwill son inescindibles del desplome del pensamiento del adversario, y también del propio.

“La destrucción”, aseguraba un ruso de pura cepa —y quizás un Fogwill adolescente haya registrado el apotegma en ámbitos foristas—, “es también una pasión creadora”. La larga tradición partisana en la historia de las ideas contribuyó a desbaratar la severidad conceptual, a desnudar la pretensión autolegitimatoria y a descoyuntar los argumentos que disimulan los determinantes materiales del posicionamiento de su vocero. *Sexo, dinero y poder*, gasoductos maestros que lubrican el entramado del mundo y que a la vez conforman una suerte de leit-motifs de Fogwill. Quien no posee riqueza, renombre o harenos carece de honra pública; quien los posee es de alguna manera un canalla. A la libación de las tres savias vitales se accede por derecho de conquista, por acto de saqueo, o como dádiva por ser parte del séquito de un Señor. Son los privilegios del fuerte, del astuto y del cortesano, que tarde o temprano acaban asentados en balances contables o en constituciones, escrituras sagradas en cuya letra chica se especifica el formato de hombres e instituciones. La evidenciación del cordón umbilical que nos vincula al dinero, al prestigio y al poder es una constante en los escritos de Fogwill. Él percibe en sus interlocutores la acumulación de impurezas, y la voluntad de ocultamiento de las mismas. A veces, para evidenciarlas, Fogwill recurre al elogio de un nombre propio minusvalorado o de una obra lateral a fin de sembrar perdigones sobre lo consagrado o el sentido común. *Tácticas del ultraje* que fuerzan al interlocutor o al acontecimiento a desmontar el camuflaje —su insinceridad— y la contraseña identificatoria —la voluntad de creerse lo que sobre sí mismo se relata a otro—. En el caso de los intelectuales o escritores que se acomodan a instituciones cuyos estatutos exigen un formateo ético, la sustancia de sus obras y la circulación de sus voces en espacios públicos son viciados por los instrumentos de producción y consagración adoptados. Toda institución y toda actividad “no gratuita” se constituyen en hormas siniestras, y los saberes y discursos autolegitimatorios de los que las habitan —sean oficialistas o marginales— son irradiaciones corrompidas de lo que las personas se han hecho a sí mismas durante el tiempo que han recorrido el organigrama. De todos modos, la salida del dilema que Fogwill aconseja no convence del todo: la disociación entre medios de vida y obra, a fin de amparar una contra el otro. Pero lo que cada cual hace para ganarse la vida contamina la obra, en un caso y en otro.

De algún modo, la verdad siempre está a la vista y ronda cerca de los oídos. *No querer saber, fingir que no se sabe lo que se sabe, no decir la verdad que se sabe*, esa fue la voluntad, la predisposición y la huida del deber de la mayoría de los argentinos durante la época del “proceso de reorganización nacional” —época que actualmente Fogwill concibe en su mediodía—. Minucia cotidiana que fue preciso tamizar por un modelo de compactación y de justificación de los acontecimientos; modelo que a su vez estableció instrucciones y límites de uso a saberes, discursos y actividades, tanto como organismos y personajes que promovieron sucesivas políticas culturales y místicas jurídico-liberales que en el Estado y la Universidad se han superpuesto desde Alfonsín a la actualidad. A eso Fogwill llamaba “herencia cultural de la dictadura” ya en 1984. Contra esta gran operación ideológica sólo resta preservar dos ámbitos: el que se corresponde con el lenguaje de la tribu, y el que resguarda el testimonio de que ciertos acontecimientos sucedieron o de que ciertas biografías fueron malogradas. En los retratos que Fogwill ha hecho de Gerardo Andújar y de Daniel Hopen —siluetas que retroceden y cuya supervivencia está en las manos de quien aún quiere nombrarlas— percibimos una emoción apenas refrenada. Un hombre que confiesa mantener aún “la ilusión de ser uno de ellos” insinúa una insondable precariedad, contrapeso secreto y necesario de sus devastadoras intervenciones públicas que se conocieron en *El Porteño* y en otras revistas una década atrás. Fogwill quizás retome la voluntad impugnadora de Martínez Estrada. Pero si uno era ducho en tonos filípicos, el otro no es muy afecto a las catilinarias grandilocuentes. Allí cimbreaba la cuerda profética, aquí sólo se señalan bajezas morales, banalidades teóricas y operaciones de distracción.

La estrategia crítica de Fogwill conecta una actividad verbal simple y una violenta transgresión proxémica: Fogwill, simplemente, vocea la verdad soslayando barroquismos y medios tonos a la vez que se entromete impudicamente en el cinturón de protección del interlocutor. La potencia y eficacia de su método deriva de una suerte de sinceridad lingüística salvaje que no se sostiene en la lógica interna de la verdad propuesta sino en la conexión intransferible entre voz personal, enunciado crítico y sujeto enunciador, apuntalados por una condición moral específica: el menosprecio por las consecuencias. El materialismo feroz de Fogwill supone que en la destrucción de un objeto, relación, actividad o discurso puede revelarse el secreto de sus reglas constitutivas. Tal materialismo se abre paso a la verdad oculta a través de la agresión, continuando de este modo la tarea de desnaturalización que puja desde siempre en la historia de la crítica. Ahora bien, la intención catártica de la provocación cognitiva adquiere sentido cuando los ejes ideológicos acostumbrados se quiebran o cuando sobreviene la confusión teórica o ética que conduce a los intelectuales al retraimiento académico o a trompetear sus banalidades en reservas televisivas convenidas. Es en este contexto que los textos e intervenciones de Fogwill se constituyen en una *purga violenta*. Sus estrepitosas embestidas tienen un curioso efecto: laceran el moralismo superficial y destrozan los slogans publicitarios del progresismo a la vez que aportan una reparación: la evidenciación de verdades duras. Estas verdades —cuando mueven a risa o a meditar los desastres personales— constituyen una suerte de catarsis que Fogwill es capaz de ofrecer.

Christian Ferrer

Cuántas psicoanalistas, que no vamos a nombrarlas, cuántas psicoanalistas que estaban... Los jueves se reunían con los psicólogos porque habían secuestrado al terapeuta de una amiga, un psicoanalista que perdió, como tanta gente que perdió. Y entonces había una especie de duelo permanente, de darle apoyo a la familia del tipo... Y que el lunes siguiente se iban a Miami... Traían el televisor, el miércoles se comentaban "sabés cuánto lo pagué", y el jueves volvían a ir a esa reunión.

HG: –No sé si describe un estado general eso...

–No, sí, sí... Describe un estado general, y te digo: hay un testimonio muy hermoso que tendrían que buscar. Ustedes, que son periodistas (*risas*), busquen en *La Nación* la nota de Jaime Potenze, sobre lo que están haciendo. Impresionante. Jaime Potenze en la página de cine; habla cifradamente y dice lo que estaban produciendo acá... Lo que están produciendo acá es una mitología, articulando toda esta gente que hoy los apoya y que mañana se va a dar cuenta de la barbarie. Basta que alguien les diga por televisión que esto es una barbarie, para que se den cuenta que esto fue una barbarie y que ellos no tenían nada que ver... Hay otros documentos, las notas de Nilssen en el *Herald*... Paradojales: la mitad destinada a defender la economía de "Dr. Joe", la otra mitad a dar un registro del terror... Hay un documento interesante: "Meditación para tiempos tan difíciles" del Cardenal Pironio... Sí, el consenso fue... Escucháme, ¡Dios!, esta calle, esta calle el día del mundial de fútbol, yo tenía que venir de Canning, tenía que ir de Canning hasta Junín y Vicente López, a ver a un tipo. Y no podías, no podías nada. Si dejabas el auto te caminaban encima, porque eran... era una masa de gente, ¿cuántos?, de aquí hasta el obelisco, por el mundial de fútbol, que le habían hecho un cuarto gol comprado a Perú. ¿Te acordás de ese fenómeno? No sé, vos estabas afuera...

HG: –Estaba afuera...

–No sabés lo que era eso. Y era evidente, era evidente... y cuando todos los escritores fueron alcahuetes a postularse como jurado del concurso de Coca Cola, el título del concurso decía, grande: "Para que se vea cómo crean en libertad los escritores argentinos". Se hablaba de eso; y el discurso de la empresa de Coca Cola, en presencia del general... y del presidente de la nación, en la entrega de premios, donde todas las fuerzas naturales y profrepaso futuras, o el PI, todas aplau-

dieron cuando se dijo "creamos en libertad los escritores argentinos".

ChF: –¿Fuiste a ver *Prohibido*, la película de Di Tella?

–No. Tengo prohibido ir a ver películas de Di Tella.

ER: –De las cosas que decís hay como tres cosas, digamos. Una es la discusión sobre el consenso o no consenso de la dictadura, ése es un tema interesante. El otro, algo que también subrayás en los artículos de *El Porteño*, es el show del horror, y yo incluiría en el show del horror algo que es posterior al artículo de *El Porteño*, que es el prólogo del *Nunca Más*...

–Pará. Hay una cosa que yo sí analicé, que no sé si está publicado o no, pero yo lo escribí. La película del *Nunca Más*, el video del *Nunca Más*, que empieza con el parto. ¡La puta que te parió! ¿Eh? ¿Te acordás que empieza con un parto?

HG: –Ah, sí...

–Un parto en una clínica, no en un campo. Los gritos de la mujer son desgarradores, viste...

ER: –Bueno, eso me pareció otro tema... Hasta qué punto ese show del horror no contribuyó a generar una ficción jurídica liberal que está en la base de, digamos, los déficits del proceso llamado de transición democrática posterior. Pero hay otra cuestión que me interesa, que es el modo en que vos describís el pasaje del Estado propietario a los oligopolios propietarios, pasando por el intermezzo que fue Alfonsín, hasta llegar a Menem. Un análisis muy economicista, digamos, por oposición al politicismo bobo de la teoría política de los años 80 o al culturalismo más salame de esa misma teoría, lo que le lleva a esta conclusión de la irreversibilidad del Proceso, etcétera... Ahora: la pregunta mía es a qué conclusiones políticas lleva ese argumento porque...

–Es un problema para los políticos...

ER: –No, no. Problema para los teóricos, digo. Quiero decir: el modo en que vos contás este proceso puede ser distinto al modo en que lo cuenta Touraine. Ahora, Touraine suscribiría también la idea de que hemos llegado a un punto de irreversibilidad. O Jorge Castañeda...

–La suscribirían pero por razones totalmente distintas. Para mí es una crítica y para ellos es una garantía.

ER: –Ya sé que para vos es una crítica, ya lo sé, porque pensás desde otro lugar. Ahora, lo que yo digo es, no cómo hacer, que no es tu problema, pero cómo pensar la política hoy, frente a una...

–Yo digo, y te lo respondo con un poema de un poeta peronista que él conoció, cuando él era izquierdista y no peronista todavía. Fue el primer peronista de tu facultad: Horacio Pilar, ¿te acordás de Horacio?

HG: –Claro, amigo de *El Ojo Mocho*.

–¿Sí? ¿Está acá?

HG: –Y sí, en el último *Ojo Mocho* leerás una crítica a su libro de poemas.

–Quiero leerlo, el libro. Bueno, "en el desierto del amor, el espejismo del poder" dejó sentado Pilar.... Qué se yo. Que se jodan, loco. Yo quiero que empiecen por el amor: ocupáte del nene. Por ahí empieza la cuestión, yo creo que...

ER: –Está bien, sí... lo hago fervorosamente pero...

–Yo, lo que digo: Una estrategia política te va a llevar a hacer con éxito... Un colega nuestro, Fernando Henrique... Nos sentábamos en la mesa con Fernando Henrique Cardoso, yo me acuerdo. Camilo Torres, Irving Louis Horowitz, Daniel Hopen, yo, y Fernando Henrique Cardoso. Hoy uno es un héroe, un santo, y el otro es presidente del Brasil.

ER: –Yo no quiero ser político, mucho menos presidente, yo me estoy preguntando cómo pensar la política...

–Con suerte sos Fernando Henrique Cardoso; con desgracia sos jefe de prensa del bloque del Frepaso en un concejo deliberante y te dejan pegado con una exención de construcciones inmobiliarias, una cometa, y tenés que ir al juez Branca, te revientan y salís como corrupto...

ER: –No, no. Está bien. Pero por eso ninguno de los que está acá hace política con entusiasmo, ni sin entusiasmo tampoco: no hace política, a esta altura, ninguno de los presentes. Pero sí tratamos de pensar la política. La política es un problema teórico para ser pensado. Lo que yo digo es...

“Estamos mucho más constituidos por Hölderlin que por Napoleón.”

—Yo te digo: es como los pibes que planifican los polvos que se van a echar en el quilombo. Ese plan de los polvos no sirve para nada. El pibe va al quilombo, tiene los pesitos para pagar, viste... ése va a terminar aprendiendo a coger. Los otros, los que planifican cómo se la van a garchar a la mina, no se la garchan, ni tienen...

ER: —Lo que vos decís es que la política es impensable...

—Escucháme, vos pensás que vas a hacer una sociedad en la cual a la mañana sos juez, a la tarde pescador, y a la noche violinista, viste, como en la *Ideología alemana*, y terminás haciendo el gulag. ¿No? Vos pensás que vas a hacer la revolución cultural y terminás haciendo un monstruo capitalista ininteligible.

ER: —No, no. Yo no quiero pensar en un modelo de sociedad para oponer a éste. Quiero pensar cómo se le contesta a Castañeda, porque me parece que es una discusión contestarle a Jorge Castañeda.

—Sí, ¿sabés cómo? Decís esto: loco, a mí no me tocan. Ni te leí, boludo. Ni te compré el libro. ¿Sabés lo que hago? Cada vez que me nombran la palabra Castañeda, estiro la mano a mi biblioteca y saco mi San Agustín. O saco mi Hegel, mi *Estética* de Hegel.

ER: —Bueno: Ésa es una opción.

—La traducción de Llanos, ¿viste la traducción de Llanos?

HG: —Ésa es la que yo tengo, sí.

—Y bueno, la única. No hay otra. Viste qué laburo, loco. Nadie la compró. Vos la tenés, ya sé. Se habla de Foucault. Nadie la menciona. Schwartz la financió: diez años de laburo, loco...

ChF: —Es impresionante. Una labor solitaria.

—Sí, pero qué otras labores solitarias hay así, además de las pajas solitarias que nos hacemos. No hay, ¿no? Es una cosa realmente... Además, mi impresión es... uno no puede cotejarlo... tiene un verosímil de buena traducción total.

ChF: —Yo concuerdo con vos. No sé si hay que contestar, realmente.

—¿A Castañeda? Hay que... Yo te digo: no sé quién es Castañeda. Pero no hay que leerlo, directamente. Yo lo que te digo es

esto: si vos en el camino, vos pensás esto... en el camino en el que... ¿qué te puedo decir? en el que Napoleón planificaba la conquista de Europa, un tipo que estaba volviéndose loco escribió *Stuttgart* y la oda *Pan y Vino*, se llamaba Hölderlin. Y bueno, nosotros estamos mucho más constituidos por Hölderlin que por Napoleón. Tema de un poema de Masotta, ¿te acordás del poema de Masotta? Aquel de... él hablaba de Hegel, se llama “Hegel y los psicólogos”, el poema. Estamos más constituidos, digamos, nos es más pertinente. Y además te digo, Castañeda, su décimonoveno libro lo va a leer mucha menos gente que *Los pychi-cyegos*. Porque a esta altura *Los pychi-cyegos* debe haber vendido más que Castañeda. Ni hablar, digamos, de la *Crónica de una muerte anunciada* de García Marketing, ¿no? Que es un libro, viste, que es mejor que toda la obra de Castañeda y todos los socialdemócratas de García Canclini y Beatriz Sarlo... ¿no?

ER: —Sí: en eso estoy de acuerdo. Lo que preguntaría es si siempre pensaste así la política. Porque según lo que decís uno debería alejarse del terreno que habitualmente se supone asociado a las luchas políticas, al espacio público de las discusiones políticas...

—No, no siempre. Te digo una cosa: hablamos del consenso. Mi consenso al proceso, mi consenso —yo les toqué el culo, les hice chistes de mal gusto que no voy a contar acá—, pero... Y además tenía la desgracia, la desgracia permanente de vivir al lado de Joe Baxter, y de ver dos veces por día al secretario de la fracción roja del ERP, y de ser visitado una vez por semana por el secretario general del partido comunista marxista leninista.

HG: —¿Eso en qué año era?

—En el 77. El día anterior a la desaparición de Roberto Cristina. Yo le dije: son boleta, ustedes, por meterse a trenzar en la pelea entre servicios. Estaban pensado cómo hacer una huelga portuaria... Y eso, como que me curtió... Me curtió hasta tal punto que un día allanaron el departamento de abajo de mi casa, creyendo que era yo. Y yo me escapé, pero no me escapé para... no me escapé temiendo por mí, yo creí que al tipo de abajo lo estaban cagando a palos. Yo me escapé porque tenía una moto BMW igual a la de la cana, y era amigo de la custodia del jefe de policía que se llama Pinto. Y me fui a la casa de Pinto, el comisario Pinto, el jefe de policía, hablé con los muchachos de la custodia y les dije: “Che, están afanando en mi

edificio”. Ya sé que eran los milicos, viste. Y les mandé la cana, a los milicos. Fue un quilombo, viste. Patrulleros, tanquetas, todo en la puerta de mi edificio. Y después, pasados los años... el señor al que secuestraron, Leibowitz, se fue, salió del país, fue a Israel, volvió de Israel, puso un negocio. Voy al negocio, compro cigarrillos, un veinticuatro horas en la calle Leandro Alem, y me dice: “Ay, usted...” ¿Sabés lo que le preguntaban? Le preguntaban datos biográficos míos... Le preguntaban por el cabezón, le preguntaban por el francés. Y yo no tenía la menor conciencia. Yo me curtí, digamos, en esa cosa... Y fui colaboracionista, de alguna manera, porque yo iba a Europa, y veía la gente que estaba ahí, en Londres... y está contado en “Muchacha punk” de alguna manera. Iba a Brasil, las veía... mirá, algunas que son diputadas nacionales ahora, cavallistas... Patricia, vos la habrás visto a Patricia... Estaban en Río de Janeiro, viste, ahí... Tocaban la guitarra, tomaban vino, yo qué sé, comían pizza argentina. Y medio me burlaba de... Además pensando ¿cuántos de éstos son servicios? Porque para mí era una especie de cosa constitutiva, pensé que iba a durar más tiempo inclusive. En ningún momento, digamos, se me planteó (no, no lo hubiera logrado), en ningún momento se me planteó una estrategia de resistencia, de oposición. Y además, evidentemente, me habían convencido de la inutilidad de cualquier estado de solidaridad. Eso lo lograron. Pero no me había convencido el Proceso, me había convencido el lopezreguismo. El enfrentamiento militar, ese exagerado despliegue de violencia, desmedido, viste... No te mataban, te tiraban noventa y dos tiros de Pan... ¿Te acordás cómo lo mataron a Demetrio?: noventa y dos tiros de Pan en el cuerpo, lo metieron adentro de un auto, lo llenaron de nafta el auto y lo prendieron fuego, en Parque Centenario. Por peleas internas entre ellos, lo mismo que el caso de Barraza, un montón de casos así. Era tan... La desmesura de la cosa te paralizaba y te convencía de la inutilidad de

REVISTA

syc

Director: Noé Jitrik

Consejo de redacción:
Roberto Ferro, Eduardo Grüner, Alfredo Rubione, Graciana Vázquez Villanueva

cualquier... Que por ahí, viste, por ahí fue un error. Pero así como a mí me convencieron de eso, a otros los convencieron de la necesidad de negarlo, de pensar: esto es una pelea entre una banda militar y otras, se están peleando entre ellos. Cosa que era... que a partir del 76 fue falsa: un grueso de los operativos se aplicó a otras cosas, no se aplicó al enfrentamiento militar, sino que se aplicó a producir rumores —porque, viste, ellos estimularon los rumores—, rumores de carnicerías y campos de concentración e infiernos, para tranquilizar a actuales políticos que podían haberse movilizado. Tipo... me acuerdo que el único que tuvo las pelotas fue León, un senador radical, que yo en una nota dije: "apareció un León que aulló y mientras tanto Martínez de Hoz se fue con Harguindeguy a cazar leones al África", que León fue el tipo que planteó el tema del Banco Central, digamos, que no era necesario para terminar con el oprobio de la desorganización y la guerrilla esta política delirante de la tablita y de los cupos financieros que estaban distribuyendo Martínez de Hoz y compañía.

HG: —Aliviando la cosa: ¿Podés hacer un pequeño balance de las ciencias sociales y tu participación en ella, y en la publicidad, y la relación entre ciencias sociales, publicidad, marketing?

—Bolilla uno. Ciencias sociales. Parece mentira, parece mentira, pero si uno lee la *Sociología Científica* que es un interesantísimo libro, y para su momento... que salió en la Universidad Autónoma de México en el año 51 ¿no? Lo que introdujo ese hijo de puta de Germani me constituyó. La semana pasada escribí un largo poema, sobre un maquinista de tren, no importa... Cuando uno mira con ironía el salvajismo, el salvajismo de Bourdieu o de Touraine, digo, salvajismo entendido: hum, qué poco crítico este pensamiento, ¿no? Digamos, qué olor a recién venido, a una revelación de la verdad... Viste esas cosas que deja el pensamiento francés, eso que se siente cuando uno lee los tomos de Lazarsfeld traducidos, de editorial Laia, pero traducidos de la edición francesa, que aparece entremezclado el artículo de Lazarsfeld con algún articulito de algún observador institucional francés que aplicó el método de la encuesta para la reforma de un colegio protestante, ¿viste eso? ¿No aparece la sensación en el pensamiento francés, de lo poco crítico, de... la epidemia de esa enfermedad que decía Wittgenstein, la epidemia de pérdida de problemas que padecen? Todo está resuelto. La relación del hombre, del individuo y la sociedad es un tema resuelto.

Mente cuerpo, pero por supuesto que es un tema absolutamente resuelto científicamente y hay experimentos que lo prueban, viste. Bueno. Gino Germani, en la *Sociología Científica*, digamos... un pensamiento en definitiva tributario del funcionalismo antropológico, porque no es mucho más que eso. Digo: no es parsoniano. Es un mertoniano. Entre paréntesis: Merton está vivo...

ChF: —¿Está vivo?

—Está vivo. Hace poco en un congreso de marketing leí una polémica Merton-Lazarsfeld, divertidísima. Contra las metodologías de la investigación de mercado. Es decir, donde Merton dice: "Yo inventé la palabra focus y ahora todos venden focus, pero yo miro lo que hacen y no tiene nada que ver con lo que yo hacía. Lo que yo hacía era en serio." Y Lazarsfeld dice, le contesta así: "Los que pueden, hacen; los que no pueden, enseñan; y los que ni siquiera pueden enseñar, critican". Brillante, ¿no?

ER: —¿Lazarsfeld también está vivo, en consecuencia?

—Sí, Lazarsfeld, era un austríaco, mayor... Por ahí murió el año pasado. Éste congreso fue de hace dos años... Digo: Gino nos constituyó. Daniel Hopen con esa cosa paranoica, perfecta, que tenía, consiguió la documentación probatoria de quién era Gino Germani, ¿te acordás eso? Probó que Gino Germani, en realidad, era un cuadro de la Editorial Abril...

HG: —Bueno, eso no es ningún misterio... trabajaba con los Civita. Incluso hasta en los años 60, en el Pato Donald, que editaba Abril, aparecía un sociólogo que se llamaba "Germini", una haña de humor autorreferencial.

—Momentito. Pero que había sido el asesor y el representante de Abril en la discusión del convenio laboral del sindicato gráfico y ¡había asumido posiciones patronales incompatibles con la ética de un científico social! Eso en esa época era vital, loco, vos te imaginás... Daniel Hopen lo encontró eso, o se lo sopló Milcíades Peña, no sé... quién se va a poner a revisar convenios laborales de la década de... Bueno, esto viene a cuento de lo que me preguntabas. Ciencias sociales. Yo digo: mirando el proyecto ése, mirando lo que convocó, mirando lo mejor de lo que convocó, separando... Había cuarenta figuras de reparto, pero había tres o cuatro que uno sabía ya... son las figuras que importan para mí en el pensamiento ar-

gentino, y seguramente discreparé con ustedes. Hay dos tipos claves, independientemente del rol que probablemente pueda jugar uno de ellos en la Argentina: Eliseo y Tulio. Y fueron los que eligió el tano para tener cerca, pagando precios altísimos. Viste lo que era Tulio Halperin con esa prosa... ¿Te acordás lo que le publicaban a Tulio Halperin? Le publicaban el texto aquél del Río de la Plata al comenzar el siglo XIX, donde no había una sola fecha y una sola cifra..., y unas frases ¿te acordás? con ocho subordinadas, subjuntivos... Pagaba sus precios ¿no? O Eliseo Verón escribiendo esas cosas de ideología, sociología y subdesarrollo, haciendo profesión de fe marxista. Pero, digamos, aquello fue muy parecido al proyecto Timmerman y el comando en jefe de aeronáutica de *Primera Plana*. Fue muy, digamos, anticipatorio, fue predictor, parecía una estrategia: él sabía que de toda esa mierda iba a salir lo que una sociedad, con aquellas polaridades, ¿cómo era?, lo primario, secundario, afectivo, racional, lo que en ese cambio social la sociedad iba a necesitar, y necesitó. Y más aún. Él apostaba a que esto fuera un insumo menor de todo el aparato y creo que fue un insumo mayor. Porque él todavía creía que la inteligencia, la ciencia, la tecnología, podían ser un insumo necesario, y hoy ya no se necesita nada de eso porque, viste, lo comprás, se compra en el mercado mundial que además es más barata la patente. Ahora lo que se precisa son artes de control social. Y además se bancó articular todo eso. Se lo bancó bajo el peronismo, se bancó estar con Poviña y toda esa gente; y después se bancó todas las contradicciones que tuvo que tener en esos cuatro, cinco años...

HG: —O sea, lo considerarás un gran fundador...

—Eh... fundador de la mierda, pero fundador. El lo quería y lo logró; hay que reconocer su éxito. ¿Se comprende esto? Va a tu pregunta...

HG: —Sí, sí...

—Bueno, y de ahí salió digamos... No, yo no diría que salió... que contribuyó mucho

dialéctica

Revista de Filosofía
y Teoría Social

por la producción de algunas figuras. Produjo un efecto. Y yo me acuerdo por ejemplo del matrimonio, el matrimonio rarísimo que se estableció con la derecha clerical y digamos casi militar, cuando el tano, sin ninguna presión visible, toma como profesor, sin concursar ni nada, a Imaz. Imaz era un tipo que venía del partido de la extrema derecha argentina, venía de la Unión Federal, ¿te acordás? Pero Imaz, con un milico que se llamaba Beltrán, diseña la primera encuesta seria de opinión pública que se hace en la Argentina. Yo fui encuestador de ahí, en el año 61, 62. Encuesta de opinión pública, una preelectoral que se hizo un viernes para una elección del domingo y se acertó, además. Se acertó el resultado. Se procesó, viste, ahí en la Facultad. Por supuesto, en ese momento, yo creo que hasta Germani pensaba que el objetivo de las encuestas era pronosticar resultados. Hoy en día, el grueso de las encuestas, el objetivo de las encuestas es, digamos, ser un instrumento de control de las propias organizaciones, al margen de un instrumento de distribución de guita y cometas entre militantes y políticos. Pero, eso se debe al tano, porque sin esa cosa de las ciencias sociales, de la facultad de sociología, no hubiese llegado. Los primeros proyectos de universidades privadas de ciencias sociales eran proyectos de reposición de sociologías, de sociologías, digamos así, no empíricas, que por la propia revulsión, que comparto absolutamente, contra los métodos empíricos, impedían aprender el instrumental que de los métodos empíricos sirve también para los métodos conceptuales. Porque vos viste que en definitiva todas estas sociologías comprensionistas o parafilosofías tipo Massuh o parasociologías tipo Sebrelli se caracterizan por un pensamiento mal articulado. No que no tenga referencia empírica, sino que además tampoco tiene referencia a una lógica conceptual, nunca se definen los conceptos con precisión, viste. Me estás mirando como si hablara como un loco...

HG: -No.

-Se entiende lo que estoy diciendo...

HG: -Sí, sí, se entiende perfectamente.

-Bueno, me refería a eso. En toda Latinoamérica, mirá, pasa algo parecido. Tengo amigos, por ejemplo, colombianos que se recibieron de sociólogos y después evolucionaron hacia ciertas actividades, más rentables... Porque de la gente que se formó en Bogotá, en el año 62, 63, por lo menos está el candidato presi-

dencial nuevo, que no me acuerdo cómo se llama, Mela o Melo, que es el ministro del interior ahora, que es el candidato que tiene, digamos, todas las de ganar, es uno de los primeros egresados de esa promoción. Digamos que, bueno, estas mierditas de las ciencias sociales produjeron una élite, que a diferencia de las élites del foro, al ser más pequeña y al entrar en una tierra de nadie, porque, digamos, venían con una tecnología que no tenía antecedentes... Nosotros podemos decir, estábamos con Heriberto, estábamos con Mora y Araujo, estábamos con Portantiero, estábamos con el flaco Bastianes que llegó a ser secretario de informaciones del Estado...

HG: -...de cultura...

-No. Antes de ello, él tuvo en sus manos el aparato de la S.I. del cual dependía también el SIDE, *remember*. No sé, no quiero juzgarlo, es un gran muchacho, pero... digamos, no es frecuente que en una mesa hayan convivido tipos de tanta presencia en las proximidades del poder; eso no pasaría en el foro. Porque el foro, digamos, tenía una tradición de siglos, de producir élites, y ellos tenían una identificación más de clase, o de grupo, o de barra, o de club, que una identificación de profesión...

ChF: -¿Pero estaba implícito, entonces, en ese proyecto original todo esto?

-Sí, vos fijate que sí. Vos fijate cómo el tano planteaba, como argumento, digamos... habría que conseguir la grabación de la polémica Germani-Tibor Gordon, en la televisión. Tibor Gordon que lo acusa a Germani de comunista y Germani que hacía una defensa de la modernización y trataba de explicarle al hermano Tibor, que era un predicador, que tenía la virtud de que podía empujar una locomotora y levantar dos mil kilos, ¿te acordás?

HG: -Detenía un avión, una avioneta...

-Empujó un tren, una vez empujó un tren durante treinta kilómetros...

HG: -Era desarrollista. Por otro lado, no hay tanta diferencia entre Tibor Gordon y Germani. Se aclara con tus criterios...

-No, pero era un momento donde los programas de televisión trataban de... uno podría decir: representaban el fascismo... Yo creo que no; representaban, digamos, confluían a un operativo de magnificación de esto como algo que podía contener a un impensable, a una

reflexión política cuestionadora al mango. ¿Se entiende esto? Es decir, no traían a hablar de la revolución cubana... Me acuerdo de esto: Mariano Perla no llevó a hablar de la revolución cubana a un obrero textil; llamaba, para hablar de la revolución cubana, a Ernesto Laclau, que acababa de llegar de Cuba, y entonces Mariano Perla le decía: "Ay, señor Laclau, su apellido lo exige de cualquiera de nuestras mayores retenciones a lo que usted está manifestando". Porque el otro decía: "El Che Guevara, el camino de los pueblos..." Entonces, tenía un apellido que lo eximía... Pero fue como crear, digamos, un polo ¿no?, ¿se entiende esto? Cosa que vio, también, que lo vio muy bien Milcíades. Que, además, no sé si por locura, o por qué demonios, o por resentimiento, por qué dedicó tanto esfuerzo a combatir a las carreras de sociología. ¿Te acordás el número uno de *Fichas*, contra el "Gino-parsoniano"?

HG: -Siendo que compartían a Wright Mills, con Germani, y cierto amor por los datos empíricos, y la idea de investigación social, y la idea de hacer fichas. Todo eso lo compartía con Germani. No compartía la teoría de la historia, que no era poco; pero técnicas y métodos compartían. ¿Leíste el libro de Tarcus?

-No. Nunca me llegó el momento de comprarlo. Cuando voy a comprarlo me olvido de Tarcus y me compro un libro de poemas que me importa más... Pero me interesó, leí la nota sobre el libro de Tarcus. Me importa más que el de Caparrós, obviamente. ¿Vos qué sos? ¿Comunicaciónólogo, sociólogo...?

MPL: -Socióloga.

-¿Cómo te llamás?

MPL: Pia.

-¿Pia qué?

MPL: -López. Un apellido que no es como el de Laclau (*risas*).

-Pia López. Dime, Pia, y ¿qué entendiste de todo esto? ¿Qué viste?

MPL: -Qué te digo... No. Estoy en desacuerdo con algunas -muchas- de las cosas que planteás al principio. Fundamentalmente, tu evaluación del terror como un terror mínimo, como una cuota ínfima de terror. Porque creo que incluso es contradictorio con otras cosas que vos planteás en términos de

que es la narración del terror lo que lo amplifica. Hoy dijiste que la narración no era importante; y sin embargo cuando vos hablabas del show del terror o del show del horror estaba en juego esto: cómo disputar narraciones... Y me parece que, efectivamente, es sobre la narración, no sobre el terror en sí, sobre la narración del terror que se constituye la juricidad, o el discurso judicialista, que vuelve todo irreversible. ¿No? La Argentina como el lugar de la seguridad jurídica.

—No, no... Yo lo de la narratividad lo decía en respuesta a lo de él, cuando él hablaba de los chupaderos y todas esas cosas. A mí me parece que estaba hablando sobre una cosa que fue un producto ulterior de esto, ¿no? Yo, digamos, no tomé una cosa que a mí me interesaba mucho y es, digamos, revisar un poco las polémicas del 69 al 72, sobre el tema de la lucha armada, y ciertas discusiones que hubo. Yo fui testigo del encanallecimiento... Nosotros tenemos una cosa en común. Yo creo que ninguno de nosotros, y te digo ninguno, ni Roberto Carri, ni vos, ni yo, ni Hopen, ni Susana Checa, ni Portantiero, con todo lo hijos de puta que somos, ni Mora y Araujo, podríamos llegar a ser torturadores, ¿sentís eso vos?

HG: —No es necesario aclararlo.

—¿De golpe podemos aceptar el sueldo de unos torturadores, bueno, si no tenemos más remedio...? Pero no, en serio, no podríamos llegar a eso, ¿no es cierto? Yo ví, por ejemplo, el proceso gradual en el PRT, a partir del afano del Banco de Escobar que fue en el 70 me parece, en el 69, de gente que llegó al trotskismo, que llegaron de la militancia proletaria muy, te diría, parecida al anarquismo, o que eran pequeño burgueses que se proletarizaron (y que se convirtieron realmente en proletarios), o que eran realmente de origen proletario, cañeros en Tucumán, y, digamos, los vi. Hubo un momento que llegó una persona a la Argentina que había estado mucho tiempo fuera del país, con cierta tecnología militar, perdón: con cierta tecnología gangsteril de aspecto militar. La crítica de Hugo Calello al morenismo, decía que son gangsters, que esos no son políticos sino gangsters. Si uno hubiese profundizado en eso, por ahí ahorrábamos tiempo... Y entonces se diseñaron un par de asaltos, algunos de los cuales fueron muy reductibles. Creo que fue el Banco de Escobar, con el cual se llegó a comprar un partido político ¿oíste? importante, se compraron el diario *La Vanguardia* y el Partido Socialista, porque el director del partido

tenía deudas de juego, estaba hundido, y fueron y le pusieron la mosca y se quedó así Nahuel Moreno con el Partido Socialista y el diario *La Vanguardia*, ¿te acordás?

HG: —No, no, desconozco...

—Se lo compraron a Coral, con la guita aquélla se lo compró a Coral...

HG: —Recuerdo los vínculos de Coral con Nahuel Moreno.

—No, qué vínculos, fue un negocio, le vendió el partido.

HG: —Pero eso, es tu teoría de la historia, digamos.

—No, qué teoría de la historia, bue... la guita. Y partir de ese momento, y después vino la influencia de la seducción de los otros muchachos de la FAR que tenían una alta tecnología militar. El proceso de militarización, el proceso de expropiación —no a la manera de Di Giovanni— sino muy calculada, muy mañera ¿viste? En el sentido que Di Giovanni afanaba en un banco, éstos primero hablaban con el gerente y se repartían la mosca, bueno, ¿entendés la diferencia entre una cosa truculenta y mafiosa? Gradualmente, tipos que eran proletarios, digamos, del neorealismo italiano, *il bube* de Carlo Casola, o tipos que venían limpios, de una ética del marxismo, culto o trotskista, tipos que venían de ser secretarios de Trotsky, lentamente cómo se fueron encanalleciendo. Fue el caso por ejemplo, de la discusión de los secuestros, sobre la legitimidad de secuestrar. En una discusión teórica se comparó el secuestro del general Alsogaray a quien se soltó de inmediato acá en el Botánico, con el de Oberdan Salustro, y que es cierto que venía de ser el presidente de Fiat, que era un mafioso que había tirado el régimen de Illia todo lo que vos quieras. Pero te ponía a vos, aparato político, en el ejercicio de la justicia de vida o muerte y no en un combate, sino que acá era una discusión de una negociación de peso, y si vos mirás ese cuadro es una cosa muy próxima a la tortura, el tipo que está en un lugar custodiado por pibes que no saben manejar bien las armas y con la posibilidad que venga un helicóptero policial y que te tire, ¿no?, está padeciendo una situación de tortura muy parecida al tipo que lo están picaneando una hora por día. La diferencia es de grado, ¿entendés? Una organización política, que tiene metas políticas, de golpe está aplicando las mismas técnicas que simultáneamente

estaba usando Lanusse con Pablo Maestre y con la gente chupada.

HG: —¿Este no es un aspecto humanista de tu pensamiento? ¿Pero un humanismo abstracto?

—Pero ¡no de mi pensamiento, estaba en el pensamiento de ellos! Para el Che Guevara esto era impensable, el Che Guevara —que para mí no es un paradigma de nada— decía: tenés que parar la batalla para asistir a los heridos del campo enemigo, ¿qué diría, no?, ¿te acordás de eso?

HG: —Eso, digo, es un aspecto humanístico de tu pensamiento un poco a contrapelo de lo que inicialmente afirmabas como grandes fuerzas materiales de la historia.

—Pero, perdón, yo lo que digo, vos me hablaste de aquella cosa y me hablaste de Carri y de Daniel Hopen y de toda esa gente... y yo lo que digo es cómo gradualmente esta gente fue... y yo no soy humanista, y estos tipos eran humanistas. Podría decir: cuando tenemos el poder tenemos el derecho a fusilar a los enemigos pero después de un juicio popular, los soviets te juzgan, ¿sí? eso eran los trotskistas. Pero otra cosa es que los aparatitos militares improvisados tuvieran ese derecho y, además, que lo retuvieran durante el tiempo que duran los secuestros. No es lo mismo el derecho en un campo de batalla que el derecho cuando tenés a un tipo encerrado en un sótano, ¿sí? Y entonces yo vi el proceso gradual de encanallecimiento que terminó en qué, terminó en el adjetivo "facilito", ¿oíste hablar del adjetivo "facilito" vos?

HG: —No.

—¡Ah! Era un adjetivo que se usaba. El "facilito" quiere decir que eran pocos muertos que te costaba, que pocos muertos te

Espacios

de crítica y producción

Publicación de la Facultad de
Filosofía y Letras - UBA

Comité de redacción:

Jorge Dotti, Gladys Palau,
José Sazbón, Pablo Gentili

Secretario de redacción:

Carlos Dámaso Martínez

FOGWILL: UN TRADUCTOR

Un escritor que busca transitar sobre los márgenes de una identidad nacional, no deja de despertar sospechas o al menos una cierta incomodidad que no por ello debiera resultar estéril. Al contrario. Esa combinación peculiar entre proximidad y lejanía puede inaugurar una mirada nueva: la mirada de aquel que se ha detenido pero no se ha asentado aún completamente, de aquel que siempre está a punto de partir. Fogwill logra mantener viva esa tensión. Es el extranjero que en sus viajes por mundos recónditos consigue mantener lo lejano, la “patria” quizá, como algo próximo, casi recuperable. La fórmula aparentemente funciona: sólo en la lejanía de la propia tierra los intrincados poderes de la identidad parecieran despertar con nuevos ímpetus.

Fogwill busca reencontrarse desde sus personajes, un sabor, un pudor, un humor —en su doble acepción—, pretendidamente argentino. ¿Lo encuentra? A veces sí, otras no. Su riesgo parece desplegarse siguiendo casi al pie de la letra la máxima borgeana: no debe sobreabundarse en el “color local” para hallar el verdadero lenguaje de los argentinos. Pero como toda máxima que se oculta por ser demasiado deseada, logra ser redundante al devolver su estocada demoledora como un boomerang que ha perdido el rumbo.

Sin embargo, de manera premeditada o no, consigue desenterrar el viejo debate del lenguaje de los argentinos y acaso sea esta extraña vigencia lo que permita sentir que una lengua —y un pueblo— siguen resistiendo. ¿Cómo resiste una lengua?, pareciera preguntarse Fogwill. Habría una especie de prueba, un desafío al que es sometido el tono particular que cobran las palabras “autóctonas”, cuando son pronunciadas por el extranjero, por un extranjero que está, a la vez, próximo y lejano de su tierra. Sus palabras, entonces, se recortan burlonas, casi sorprendidas frente a la exposición a la que las somete un personaje cuya identidad se presenta suspendida, pendiendo de un hilo frágil; cuando éste ha sido expulsado y emerge siendo fuera, en el margen. Fuera del abrigo de lo habitual, suenan irreales, trastocadas, casi inverosímiles, y es allí donde son puestas a prueba, donde deben batirse a duelo, donde su autenticidad debe finalmente decidirse. Es en la extranjería —en la extranjería física del viajero como el lugar de mayor evidencia pero también en la extranjería anímica provocada por el viajero de su lengua que insiste sobre una palabra y la pone también a prueba— donde una lengua puede experimentar su prepotencia. ¿Cómo resiste, entonces, cómo se pone a prueba una lengua? Tal vez, en el duelo con la traducción. Y es el mismo autor, el que, luego de planteado el tema, se termina oscureciendo: son las palabras mismas las que cobran vida autónoma y despliegan su batalla.

Resulta inquietante percibir cómo acechan y se cuelan las sombras de lo político en las fantasías fogwillianas. Lo político cobra la forma de un thriller que amenaza, como huellas de un espanto único, en el relato cosmopolita de una “etérea” y

marketinera “Muchacha punk” fantaseada en los confines del mundo isleño. (En las islas grandes anglosajonas pero también tras el manto de neblina donde se delinea la sordidez de la vida de los pichis). En la tercera enumeración de las probables decepciones del narrador —y aquí se abre la no del todo inocente pregunta acerca de qué espera el lector de un relato— irrumpe, casi disculpándose, la realidad de: “Yo jamás me acosté con una muchacha punk. Peor: yo jamás vi muchachas punk, ni estuve en Londres, ni me fueron franqueadas las puertas de residencias tan distinguidas. Puedo probarlo: desde marzo de 1976 no he vuelto a hacer el amor con otras personas. (Ella se fue, se fue a la quinta, nunca volvió, jamás volvió a llamarme. La franquean otros hombres, otros. Nos han olvidado; creo que me ha olvidado)”. La política atraviesa, irrumpe, se filtra, desentona y entona desnudando el relato de Fogwill. La historia se construye a partir de los escombros, de las ruinas, de las marcas corporales que ésta ha dejado en los hombres.

Fogwill siempre es extranjero, es el viajero de la historia política argentina revisada desde los confines. Es una marcha, es viaje por el mundo y por la escritura, un viaje que “traduce”. Sin embargo, el que se otorga a sí mismo la misión de traducir es aquél que se ubica en los umbrales de la lengua y de la historia, el que no pertenece, el paria, el que se autoexilia, el que irrumpe, acusa y luego se esconde detrás de las voces que finalmente son las que deciden. El traductor es, en todo caso, un buen intermediario. Movimientos que nadie mejor que él mismo logra retratar. Fiel a sí mismo lo relata en *La buena nueva*: el joven viajero se oculta en su aspecto de gringuito para deleitarse —en los lujosos compartimentos de los modernos ferrocarriles ingleses— frente a los azorados y descompuestos mohínes que ha despertado en una pareja de viejos aristócratas argentinos, la violenta e inexplicable irrupción de la marcha peronista. Dicho sea de paso, la postulación de una “plena” resistencia y el absoluto olvido de Perón resulta si no descabellada al menos anacrónica, cuando para 1969 se auguraba recuperar las viejas ideas de J. W. Cooke —otro gran viajero, tal vez más real, aunque más sepultado— y ya se armaban, no tan clandestinamente, las células guerrilleras que tenían como meta el regreso “del Viejo”, como diría Fogwill.

¿Pero son éstos, acaso, los únicos márgenes de acción de un traductor? Porque el traductor que juega a invertir burlonamente los órdenes de una lengua no es el anarquista trasnochado que subvierte instituciones gramaticales, ni tampoco el surrealista que hace eso y además aspira a darle la magia de lo espontáneo; sino aquél que grita y después se esconde. En sus palabras Fogwill deja asomar el silencio desgarrado de una herida. Ella, tal vez sí, sea dolorosamente argentina.

Cecilia Sosa

costaba conseguir esto, era el adjetivo de Santucho: “Facilito”. Villa Ballester, no, una especie de Tablada que se hizo...

MPL: —¿Chingolo?

—¿Chingolo?

ChF: —¿Garín?

—No, Garín fue por las FAR.

HG: —Garín fue por las FAR, de Olmedo...

—Olmedo es otro caso parecido...

ChF: —¿El encanallecimiento es el producto de romper las reglas de la guerra?

—No, yo digo: no, al contrario. Es

encanallecimiento el producto de asumir los requisitos tecnológicos y de utilizar el instrumental. Mirá: si yo me compro una máquina de hacer autos, una línea de producción del Japón y la traigo con la herencia y con el premio Nobel de literatura, contraigo inevitablemente el hábito administrativo de la Ford. Lo haré mal pero lo tengo que contraer porque si no no vendo autos, ¿viste? Porque no puedo hacer una cooperativa ¿no es cierto?, ni puedo buscar el ideal de perfección del artesano, ¿sí? Bueno, cuando se entró en las artes militares, y cuando se entró además en el insumo guita, guita grande, y en el insumo negociación, que es una palabra que ahora está adoptada en el mundo de las empresas... ¿Viste que hay seminarios de negociación? ¿Viste? Hay gurús de la negociación...

HG: –En el límite del abuso, Moreno Ocampo...

–No, no... pero la cosa de la negociación quería decir: bueno, nos sentamos en la mesa a discutir a ver si le compramos el partido o no le compramos. Cuando se entró en esa cosa, la ética, no conciente, no asumida, sino inevitable de las circunstancias... Viste, la ética del portero de tu edificio que te obliga a la etiqueta de apretar el timbre, no es que vos tengas la moral de apretar el timbre educadamente sino que si no apretás el timbre no entrás al edificio... Eso es una ética también, ética que no la asumís, que no la tenés en los mandamientos, que no la tenés en la cabeza metida.

ChF: –Un problema de medios y fines: medios equivocados conducen a...

–Por eso, con los medios contraés fines. Gradualmente eso lo fue pudriendo, loco. Y terminaron calculando, pensando que siete muertos no es una cosa grave.

ChF: –Los medios se transforman en un fin en sí mismo.

–Con lo cual además entraron en esa cosa estúpida en la que entraron también los organismos de derechos humanos... la cuantificación. Pensar que tres muertos es más que un muerto, o que treinta mil eran más que once mil. Lo que pasa es que treinta mil era más lindo retóricamente porque era una alícuota de treinta millones.

HG: –Por eso, entonces es como te decía Pia, no se puede decir algo sobre la intensidad del terror, el terror en sí mismo es intenso.

–No, pero por eso yo digo intensidad en cuanto al alcance social del terror, este terror afectó básicamente a un sector de la clase media en Buenos Aires y a un sector del proletariado en Tucumán, en Villa Constitución, en Rosario y en Córdoba, y nada más. Y nada más. Digamos no fue un terror que la gente –que los empleados públicos, que los colectiveros, que los estudiantes de derecho recién ingresados a la facultad– viviera de ninguna manera. Más que como folklore, después, a posteriori. Después: al tipo que no tenía nada que ver, y dijo coño que mal que estamos y, sácate, lo hicieron mierda.

HG: –Pero, precisamente porque era una categoría secreta o clandestina del Estado y por otro lado económica, había botín, acumulación económica...

–Sí...

HG: –Y a vos te parece más importante cómo aumentó la deuda externa y no eso.

–No, a mí me parecía que si la meta era el problema de la deuda externa, porque el botín ése era ínfimo en relación al botín que tuvieron con el Banco Central cuatro o cinco empresarios.

HG: –Sí, era ínfimo, pero era un modelo de acumulación también.

–¿El del saqueo?

HG: – Sí, indicaba algo económico literal y real sobre los cuerpos...

–Sí, pero en la Argentina no hay ninguna fortuna imputable al saqueo, pero hay miles de fortunas imputables a la caída de paracaidistas en el Banco Central.

HG: –Sí, habría que ver las dos cosas ligadas y ver la importancia que tiene cada una desde el punto de vista de una ética.

–Sí, es cierto. Aclaro lo de Pia: no fue un terror que, digamos, minó las bases de la sociabilidad.

ChF: –De ahí, el tema del consenso, entonces.

–Yo digo: el setenta por ciento de la gente que se entera de las cosas estaba enterada de esa cosa y no le importaba; como hoy el setenta por ciento de la gente que está enterada de esas cosas está enterada, por ejemplo, de que no se reparte medicamento a los sidosos, de lo que

pasa en las cárceles, de lo que pasa en la lucha contra el hambre en la provincia de Buenos Aires o en Tucumán, ¿no? Está enterada pero no es una cosa relevante. Cuando se ventila lo de Yabrán: –“huy, pero ¡qué bárbaro!”– No interesa el detalle estúpido de si tenía siete u ocho empresas, si Yabito no era de él, pero sabíamos que Yabranes hay montones acá.

HG: –Ahora, esta guerra de signos, basada en una idea de materialidad, pasando a las cosas que has escrito en los últimos diez años, o quince años, es una preocupación sobre la definición de las culturas produciendo un distanciamiento de las formas de habla, ¿no? Es decir, trabajás haciendo extraño lo natural en el lenguaje. En *Una pálida historia de amor*, la protagonista escucha la palabra “delicado” en el Caribe y piensa que es una palabra argentina. Todas estas reflexiones van en el sentido que entonces un único valor a cuidar sería una lengua nacional que otros reconocen cuando aparece el traductor, por ejemplo, el que puede hablar caribeño en castellano. En la escena de *Los pychi-cyegos*, cuando el inglés dice “batteris” porque no entiende la palabra pilas, entonces habría el placer que ante una traducción buena o mala se reconozca el idioma nacional como diferencia y último refugio.

–Sí, el idioma nacional, ponele que sí, el idioma, el idioma. Y como condición *sine qua non* para la inteligibilidad del mundo o aquella famosa cosa del lenguaje de la tribu ¿de quién era? De Mallarmé ¿te acordás? que después está citado por Eliot: ordenar el lenguaje de la tribu. Si perdemos la palabra perdemos todo. ¿Qué siente un intelectual, un escritor? Si perdemos las palabras siente que le han desactivado el fal, ¿viste? le sacaron el seguro y se lo pegaron con la gotita de poxipol y ahora tenés el seguro del fal, tenés catorce balas pero te las tenés que meter en el orto. Digo: cuando se perdieron las palabras, cuando no podés hablar, cuando la palabra concepto quiere decir otra cosa, cuando la palabra democracia quiere decir otra cosa, cuando la palabra derechos humanos significan todas una cosa distinta de lo que significan en la lengua, además que han perdido valor y que la existencia simultánea de dos versiones demuestra la relatividad del signo con lo cual toda polémica es relativa. Entonces lo que siente el intelectual es que perdió el poder, le pusieron la gotita en el fusil, ¿tá? Eso por una parte, lo que siente el padre de familia es esa cosa

siniestra que yo siento cuando me dicen en la radio: ¿estás orgulloso de tener hijos exitosos? Una cosa que me pasó en Brasil: cuando en Brasil dicen “sos un empresario *bem sucedido*” me reveló la noción de éxito, que yo no me había dado cuenta que éxito es bien sucedido, suceder bien. Porque yo pensaba el éxito como logro.

HG: –Pero en el portugués brasilero “logro” es fracaso.

–Ah, *bem sucedido*... ¡Qué horror! Porque me podía haber salido mal, tuve suerte. Lo mismo la palabra “exitoso”, tiene una cosa de prensa, de eco, de ruido ¿viste? Porque nadie te felicita porque tenés una hija exitosa porque tuvo tres nenes y el marido le echa cuatro polvos por noche, ¿viste?, pero si a tu nena no se la coge nadie, tuvo un mogólico, cuatro abortos, pero está en la televisión entonces te felicitan. Digo: en esta malversación de la lengua, uno está en el laburo de reprocesar las palabras, y de insistir en esa cosa realista de la univocidad contra las relatividades que permiten que las discusiones sean tierra de nadie. Y cuando las discusiones son tierra de nadie, las discusiones se dirimen por el consenso; y cuando el 95 por ciento de las discusiones se dirimen en los medios son máquinas de reproducción de un capital ya no mediático, ni comunicacional, ni lingüístico sino empresario. En ese momento, entonces una polémica Ferrer-Fogwill se va a dirimir por quién tiene más rating, a quién le tomaron mejor en la cámara o quién tiene destrezas para manejarse en el mundo mediático. Esto, si uno pudiera preservar las palabras, no ocurriría así. Yo digo: por supuesto que es una batalla estúpida, pero es una batalla que es la única que podés dar.

ER: –Es una batalla perdida antes de empezar.

–Claro, pero es la única que podés dar, si no ¿qué? Sé el cuento del japonés. Es un cuento que escuché yo. Cuando terminó la guerra. Es un japonés que iba en un barco, que lo habían encontrado ahí en una isla, desde que se hundió un submarino japonés y los yanquis se hicieron amigos, lo levantaron, al japonés lo tenían de cocinero y lo jodían siempre. Le decían: “¡Hirohito se va a hacer el harakiri!”, “Hirohito es puto”, “la mujer de Hirohito se la come, se la garchan todos los generales”, y lo volvían loco. Y después ¿viste? cada vez que caía una bomba japonesa en un barco yanqui le pegaban, lo escupían, lo pateaban. Y enton-

ces, después, cuando termina la guerra se firma un armisticio. Japón va a ser una potencia mundial, entonces lo llama al japonés el capitán del barco y le dice: “mirá japonésito, ahora somos hermanos. Estamos todos en la misma, vamos a construir un mundo nuevo, piri pipipi”. Y entonces dice: “¿y no le van a pegar más al japonésito?” “Nunca le van a pegar más al japonésito” “¿Y nunca le van a decir más: ‘Hirohito es homosexual?’” “Nunca le van a faltar el respeto al emperador que es un amigo de los Estados Unidos”, “¿y nunca más van a decir que los japoneses tienen el pene chiquitito?”. “Nunca más, los japoneses tienen una hermosísima poronga.” “Entonces japonésito no va a hacerles nunca más pis en la sopa” (*risas*)... Eso me lo contó mi viejo y te digo cuándo: cuando terminó la guerra, loco. Para eso también sirve la literatura, para recordar estas cosas. Yo el otro día me acordaba pensando que me podía morir. Si yo me muero, se lo decía a un conde español que tiene una editorial, si yo me muero, se muere un cacho de la guerra de España porque soy el último tipo que sabe todas las canciones de la guerra. Yo tengo en la memoria canciones políticas argentinas de 1880, me las cantó mi abuelita, no sé quiénes eran los personajes pero las sé, (*canta*) “Con la panza de Panzini vamo’ a hacer una pileta para que se bañe el roñoso de Distueta”. ¿Quiénes son? No lo sé. O el primer canto peronista, “Yo te daré, te daré niña hermosa, te daré una cosa que empieza con P: Perón”.

ER: –Bueno, hablando de Perón y del peronismo: en *Una pálida historia de amor*, la historia del peronismo está puesta como parte de esa historia de pérdida de sentido de las palabras, como una especie de gran malentendido nacional, ¿no?

–Sí, pero es un libro que no tiene ninguna aspiración de ese tipo. A mí lo que me interesó de ese libro son las pajas que me hacía pensando en esa relación homosexual con la pendejita, ¿viste? No es lo mismo cogerse a una pendejita siendo un viejo, que siendo una mujer joven. Y lo único que me acuerdo y que reivindicó es la escena del maquillaje. ¡Ah! y la del final que en ese libro está medio adulterada.

ChF: –Preservar entonces es dar testimonio.

–Claro, sí, pero no dar testimonio como testigo de lo que vi: sino testimonio como conservación de cosas, loco. El otro día vi en Internet un tipo que se tomó el trabajo

de leer la Biblia, la Torá, los Evangelios Apócrifos y reconstruir los hábitos culinarios de los judíos: qué comía Cristo, qué comía en la última cena, y por supuesto puso una cadena de restaurantes que se llama *Holy*. Yo estaba buscando otra cosa, buscaba edulcorantes artificiales para un chicle que estaba desarrollando, entonces buscaba *food* y encontré eso. Pero digo, es una cosa importantísima, incluso para permitir la legibilidad de las cosas. Por ejemplo, la institución literaria ha vuelto legibles cosas como el *Martín Fierro* que es ilegible y Don Quijote que es ilegible también. Yo tomé un examen a estudiantes de literatura española que me escribieron y lo conocen como la palma de la mano, saben la palabra requesón cuantas veces aparece, esas pelotudeces. ¿Quién escribió Don Quijote según el libro Don Quijote? No lo sabían. La pluma. En el último capítulo hay cine –puro cine–: está la cámara y la visión del narrador se detiene en la pared donde estaba colgada la pluma y toma la palabra la pluma y dice –tipo Madame Bovary–: c’est moi, no sé, dice: “para mí vivió Don Quijote, para mí y por mí”.

ChF: –Sos el último en recordar canciones de la Guerra Civil o canciones políticas de hace cien años: son cosas que no le interesan a nadie.

–Y pero qué te parece, si yo te digo: (*canta*) “En un bosque de la China, una china se perdió, y como era muy chiquita nadie nadie la encontró, era de noche...” Cuando se estrenó esa canción en 1907, 1908, toda la Argentina la cantó al mismo tiempo, yo que sé... Claro, un amigo de Fito Páez, ¿viste?

HG: –Tenía que llegar...

ChF: –Lo tenía guardado...

–No, no... Fito no es lo peor.

ChF: –Me pregunto, yo rescato historias así, por el valor del testimoniar, del preservar...

–Mirá, yo tengo el ejemplo de la equitación y de la vela, esos boludos que están ahí en Palermo turucuturucutú son una mierda, lo que vos quieras: aristocráticos, sadomasoquistas, culastrones; pero a esos tipos los vamos a tener que necesitar. Carlitos Goldemberg entró en la Far como profesor de equitación llamado por Olmedo. La Far lo tenía presente, yo creo que un día la humanidad si se salva va a necesitar andar a caballo, y va a necesitar domadores, loco, porque yo te digo que te

doy un caballo a vos y una vaca, y te morís de hambre y no vas a ningún lado, porque no sabés ni como se amansa un caballo ni como se ordeña una vaca.

ChF: —Una persona que pueda contar con estas cosas, supone primero una crisis espiritual de proporciones inmensas.

—Bueno, yo creo... y esto que te voy a decir va a ser ridículo, para una volanta: "Fogwill, una catástrofe mundial". Creo que vivimos una catástrofe mundial de proporción. Un profesor nazi dijo que del peligro viene la salvación, ¿no? Puede ser, yo no creo que sea necesario ¿viste? El otro día me hicieron una encuesta por la calle unos pibes del Pellegrini: ¿qué piensa de los clones? Y entonces le dije lo que pensaba, que estaba en contra y entonces después me preguntan: "Y si usted tiene un amigo y se entera que es clon ¿seguiría siendo amigo de él? ¿iría a la casa de un clon a comer?" Le dije: "mirá pibe, si vos me traes una clon de Claudia Schiffer ¿sabés como le chupo la concha a la clon? No tengo ningún problema." Pero digo: yo creo que el proyecto de clonar humanos me parece muy pesado, además con el mito de que te van a salvar de algunas enfermedades, qué van a hacer. Eso es una catástrofe.

ChF: —Llega a los límites últimos, yo lo percibo así también.

—Además la ceguera nuclear. ¿Viste que el peligro nuclear desapareció? Es como si no hubiera más bombas atómicas, ¿se dieron cuenta?

ChF: —Tarde o temprano, lo que pasó en Hiroshima y Nagasaki será algo que no pertenecerá a la historia recordada.

—Es un caso discutible, también. Hiroshima y Nagasaki versus Dresde, y ¿qué pasó en Dresde?

ChF: —Es distinto, me parece.

—Sí, claro. En Dresde murieron la misma cantidad pero de asfixia porque no había aire.

ChF: —Hay algo maligno en pensar...

—Que si una sola bomba parece más grave que si fueran cuatrocientos mil...

ChF: —La idea misma es maligna, quiero decir, bombardear toda una ciudad es de por sí algo grave y terrible pero está dentro de ciertos límites pensables

de exacerbación de la guerra, pero que alguien pueda pensar que una sola bomba pueda destruir una ciudad, es de otro orden, me parece, que si utilizara cientos y cientos de aviones durante varios días, una semana entera en Tokio o en Dresde bombardeando cualquier cosa que se moviera, porque entre los muertos en Dresde había diez mil soldados norteamericanos que estaban prisioneros, lo cual a nadie le importaba, Kurt Vonnegut estaba ahí.

—¿Y sobrevivió?

ChF: —Sobrevivió.

—¿Viste que la literatura salva? Yo no sabía eso... Yo, en las notas que ustedes no leyeron en *Vigencia*, en la época de Viola, mandaba siempre cosas cifradas, pero una vez yo descubrí algo: Digo que lo más fácil desde que existe el fusil a bala de plomo, la mejor manera de mirar un tipo es un tiro en la cabeza, ¿viste?; y hay que ser muy perezoso para no poder matar a un tipo de un tiro, cinco tipos apuntándote con un fusil te matan, es la mejor manera. Y, entonces, ¿por qué mierda la silla eléctrica? ¿Por qué ese rito, esa tecnología? Yo pensé que era para demostrar el poder de la electricidad, era para poner en armonía con eso que Pessoa llama sistema nervioso del universo, en ese poema maravilloso... Nervios tensados del universo, presencia palpable de la imagen de Dios, dice eso de la electricidad. Yo creo que los primeros instaladores de dínamos y vendedores de cables necesitaron de la silla eléctrica para demostrar los poderes de la electricidad. No hay otra razón.

ChF: —Fusilar a una persona implica estar en pie de igualdad, en cierto sentido, con esa persona. Tradicionalmente se fusilaba a los nobles, se ahorcaba a los pobres y a la escoria humana.

—La horca, por qué no el garrote vil.

ChF: —Bueno, la revolución francesa cambia la cosa, la horca es de otra época, la guillotina es nueva...

—La guillotina es una máquina, loco, esa es la diferencia. Mal que bien, el fusil es una especie de instrumento todavía, aunque es mecánico, pero es un instrumento todavía.

ChF: —La guillotina es una máquina, es rotativa, democrática, productiva.

—Además es totalmente improductiva, tar-

da mucho en matar a la gente, no podés matar de a tres seguidos como la guillotina que le venían cuarenta nobles y le ponías ñun, ñun, ñun... Eso venía a... No sé quién es, creo que es Glucksman, que en algún lugar habla de la bomba atómica. Sí, en *El discurso del poder*, y Mao también. Digo que es como que existía la necesidad de la bomba atómica, del arma absoluta. Y eso venía a cuento del tema de la matanza de la guerra...

ChF: —El proyecto genoma...

—El proyecto genoma para mí es cercano a la catástrofe. Y más cercana a la catástrofe es la incapacidad de pensar en estas cosas, y además que todo tipo que es capaz de pensar en estas cosas tiene una presión para convertirlas rápidamente en mercancías y convertirse en un bestseller francés, ¿viste? Porque te tiro genoma flaco, y cuatro mil dólares de anticipo de una editorial española y ya tenés el tema, ya sabés que en el libro sobre genoma, hacés un *backpackard*, o un proyecto de *backpackard* que te van a terminar pagando quince mil de adelanto, ¿no?, en dos meses lo terminaste. Y eso también es parte de la catástrofe, cómo el aparato cultural se ha vuelto sensible a estas cosas aparentemente disensuales, y a lo largo de los ciclos editoriales de los últimos quince años vos vas a encontrar que se abortaron decenas de observaciones que tenían un poder generador de conciencia o reordenador de representaciones del mundo y se fueron abortando uno tras otro, ¿viste? ¿Me seguís?

HG: —Te sigo perfectamente. Ahora vos dijiste también, cambiando un poco de tema —como dicen los periodistas—, ya que describiste cinematográficamente el final del Quijote, evidentemente vos tenés un pensamiento literario sobre el cine y a la inversa, como si en algún lugar, pensaras en lo que pondría fin a la catástrofe con una salvación por vía de una literatura fusionada con el cine, con la mirada del cine, como de algún modo intentás con tu cuento "Cine-noh"...

—No, no, perdón, el cine es una literatura tonta.

HG: —No, pero me refiero al cine como una lógica de mirar, evidentemente...

—Pero es que esa lógica de mirar cinematográfica ya está...

HG: —El pensamiento-lenguaje que an-

“Hay más reflexión social en Pessoa que en Nueva Sociedad.”

tes esbozabas es la relación entre pensamiento, lenguaje e imagen.

—Pero eso también puede dar lugar a un bestseller y creo que ya lo hizo Deleuze o alguno de estos tipos. Pero vos mirá *La educación sentimental* de Flaubert cuando ni siquiera existían las maquinitas ésas animadoras de las kermesses, y vos fijáte que cuando comienza él describe un viaje en barco por un riacho francés y un pibe que llega a la ciudad y va viendo el paisaje, la gente, el pueblito, las casas, y el tiempo es una cinta que se desenrolla.

HG: —Sí, a eso me refiero: lo que dice Eisenstein de cómo se fundó el cine en las novelas de Flaubert.

—¡Vos sabés que no lo sabía!

HG: —Sí, yo pensé que lo sacabas de ahí.

—No, te lo juro que no, lo saqué cuando leí Flaubert. No, me pasé la vida mirando Eisenstein pero nunca lo leí. Digo Flaubert porque lo rescatamos nosotros, pero digo José Mármol y está, está en la descripción del *boudoir* de la chica de *Amalia* con el alabastro de la pila y el alabastro de los aparatos, y empieza a jugar con los contrastes de colores, y no está el cine, está el cine en technicolor. Pero el cine es un arte menor que nació... ¿viste la última definición tan divertida que hice del cine en la revista *El amante*?

HG: —Sí, sí...

—Que dice algo así como que nació para divertir a las familias en la kermesse y muere aburriendo a los individuos en la pantalla del televisor del dormitorio. Porque ya aburre el cine, ya aburre, ya la desesperación por una película nueva sólo expresa el aburrimiento, el hastío.

ChF: —Habías mencionado el encanallecimiento.

—Sí, estoy seguro, se refiere a la lucha armada también.

ChF: —No, pero te iba a preguntar, ¿no tenés una percepción sobre el progresivo encanallecimiento de los seres humanos?

—No. Yo estoy seguro de que no. Andá, ahora hay una novela mía que va a salir, *Vivir afuera*... No, bajá, andá a Batán, andá a la villa, andá a las casas tomadas de los uruguayos a *dilear* yerba uruguaya, andá a cambiar dos porros por un paquete

de Canarias y yo te digo que ahí encontrás permanentes reproducciones de nuevas formas de solidaridad, por supuesto que no son las que van a servir a un proyecto del Frepaso, y por supuesto que van a establecer líderes fascistas como son todos los líderes de las mafias y de las patotas.

ChF: —Te cambio la pregunta: ¿qué es lo que encanallece entonces? La palabra aparece muchas veces en tu lenguaje.

—Es una palabra medio como importada del francés, no es una palabra de mi infancia, canalla no se decía nunca, más bien se usaba bacana, hornalla, turro, hijo de puta, no sé. Yo creo que el dinamismo de la contemporaneidad, la aceleración y el cortoplacismo de los ciclos de vida... Antes un tipo se recibía de médico y ya podía pronosticar su carrera y se fijaba metas de ascenso que eran de cortísimo aliento. Y esto ahora se modificó completamente, el dinamismo, la velocidad de los cambios, la desmesura de las metas, digamos, acariciadas, la desmesura de las frustraciones en consecuencia y la transparencia y la explicitación de un cinismo al que uno accedió gracias a romperse la cabeza estudiando y ahora los chicos de segundo año del Buenos Aires ya lo saben, ¿viste?

ChF: —Un cinismo de masas...

—El cinismo igual que la denigración como instrumento de control social, esa cosa que en Borges fue un arte, viste, la ironía denigrativa del otro y ahora hay una escuela de eso, Tinelli. Hay gente que se come dos horas por día Tinelli, y claro, la concha... vos imaginate lo que aprende. Un curso de ruso, en un año terminan sabiendo ruso los tipos, en el mismo tiempo en que dedicaron a aprender cinismo, estupidez. Pero, digo: el encanallecimiento viene... No lo ve el que tiene el error de suponer que la posibilidad de crear dota al tipo de una especie de humanidad superior y de semejanza a lo que uno piensa de sí mismo. Si uno se sienta con un Agresti o con un Solanas y de golpe piensa que como él también es un artista, es un par, ¿no? Sin darse cuenta de que las condiciones de producción que los tipos requieren para su arte, exigen también esa especie de conciliación que empieza conciliando, vacunando contra la náusea y termina convirtiéndose en un objeto nauseabundo: para ir a un festival, ¿no? las ceremonias y las antenas y las franelas del Instituto que tenés que atravesar... Se acabaron los Favio que hacían

Crónica de un niño solo, ahora es el cine de los Favio que trabajan con López Rega, ves la diferencia... Espero una sonrisa...

HG: —Te acompañamos permanentemente con una sonrisa, de crítica o de interés, no de indulgencia.

—Sí, pero una sonrisa de un entomólogo, por favor.

HG: —No, todo lo que decís evidentemente es un estilo de la moral, digamos, difícil de definir, porque hay mucho de provocación, mucho de una especie de humanismo secreto.

—Pero soy el japonesito, no entendés de qué estamos hablando... soy el japonesito.

HG: —Es una moral del débil, digamos, que tiene la última palabra literaria...

—Eh... digo porque estoy en mi año Pessoa, que es un quemo porque ya Tabucchi escribió un libro sobre Pessoa, Saramago... Pero mirá esto: “Viví, creí y hasta creé/ tengo apretado en mi pecho más humanidad que hasta la que el propio Cristo imaginó/ he concebido en mi cabeza más esquemas filosóficos de lo que Kant pudo calcular/ he conquistado en sueños más tierras que las del propio Napoleón/ y sin embargo, soy siempre el de la piecita/ voy a seguir siempre siendo eso/ el que tenía condiciones/ el que no nació para eso, pero ahora voy a escribir estos versos para probar que soy sublime”. Yo digo: pienso más socialmente leyendo cualquier oda de Haroldo de Campos, o la “Tabaquería” de Pessoa tiene más material para la reflexión social que toda la obra de todos los colaboradores de *Nueva Sociedad* y todos los bestseller del nuevo pensamiento político soft, ¿se ve por qué?

HG: —Sí, personalmente yo coincido...

—“Tabaquería” es un tratado sobre la constitución del sujeto consumidor, el vínculo visual de un tipo con la tabaquería y reconoce a la gente que compra cigarrillos “y entonces veo esto, y no miro, no hay un mendigo en el mundo al que yo no envíe por el solo hecho de no ser yo, le miro cada uno sus harapos, sus llagas, y digo tal vez no creíste ni creaste, tal vez vivas como un lagarto que sigue moviéndose cuando ya le cortaron la cabeza y se sigue creyendo en la cola que es un lagarto, y cuando pienso en esto prendo un cigarrillo (tácate, y vuelve a establecer el vínculo social) y miro por la ventana a echar el humo y miro que en la tabaquería

entra un tipo, entra alguien en la tabaquería, guardando el vuelto en los bolsillos del pantalón, ¡huy! lo conozco es Esteves, Esteves, cero en metafísica, como por un impulso divino Esteves se da vuelta y me ve y yo le grito ¡Adiós Esteves!, y entonces el universo se recompone sin ideal y sin esperanza y el dueño de la tabaquería sonrió..."

HG: -Lo recita bien Tom Lupo...

-Sí, porque lo escuchó en algún lugar, además lo recita en la versión estúpida que traduce cigarro, en vez de cigarrillo... Digo, y eso tiene que ver con el pensamiento político... también tiene que ver con las pequeñísimas metas que se fijan los tipos: si uno compara Portantiero y Scioli, Scioli tiene cuarenta palos verdes, loco, gana carreras, entendés, el otro dirige carreras, pero ¿cuánto tiene? nada...

HG: -Ahora, hablando de la injuria y de la provocación, es extraño tu sistema de referirte a otras personas, porque aunque sea curioso esto, uno no siente que sea una agresión, es un intento de revelar algo...

-Por eso hay gente que me dice: cómo no te cagaron a palos. Me cagaron a palos pero por otras cosas...

HG: -Bueno, revela un poco como con la "Tabaquería", como la mirada del dueño de la tabaquería, ¿no?

ChF: -¿Qué hacer con Fogwill? No con Rodolfo Enrique Fogwill, sino con Fogwill.

HG: -Con el viejo Quique. Con Quiquito...

-¿Qué pasó? ¿Por qué? Y que lo lean, boludo, no sé, que lo lean.

ChF: -Ahora escribís ensayos...

-¿Qué? ¿cómo?

ChF: -Ahora escribís ensayos.

-Yo estaba pensando ensayos. Sí, escribo ensayos, lo que pasa es que no los publico ni los publicaría jamás. Pero... eh... digamos, el ensayo -yo estaba pensando en un ensayo que escribí sobre el ensayo- decía esto, plantea esto: el ensayo acompaña lo que sería el pensamiento asistemático. Lo pensaba a propósito... ¿sabés de quién? ¿de quiénes, por ejemplo?... qué lindo, qué bueno que

es el texto, qué reprimido que está el texto de Chomski sobre Deleuze y Derrida. ¿No leyeron eso?

HG: -No.

-Texto sobre postmodernismo y el efecto de la postmodernidad en Estados Unidos y, digamos, la comparación entre Foucault, Derrida. Qué bueno que sería, digamos, demostrar técnicamente desde el conocimiento de la lingüística, la colección ¿viste?, de...

HG: -Un trecho lo publica un libro de Josefina Ludmer...

-¿Qué libro? ¿qué libro?

HG: -El de la gauchesca.

-No, no. Esto es una cosa reciente de este año. ¿Sabés dónde está? Está en la página de... en esa nota sobre la Farc, sobre Palestina, que también es excepcional. Y la nota sobre la postmodernidad, donde demuestra toda la tramoya. Él sin ninguna mala fe y sin ningún viejovizcachismo no los asocia con la industria editorial, ¿no?, para nada. Él les atribuye una estupidez típica, clásica de los franceses. Pero yo estoy pensando en tipos que son lindos de leer como Bachelard, por ejemplo, que realmente... ¿no? Vos leés Bachelard y como decía Eco, ¿viste? tiene el arte de hacerte sentir inteligente, como McLuhan, ¿no? Pero, a diferencia de Eco, te sentís inteligente y aprendés algunas cosas con estos tipos cuanto menos pretensiones tienen, como en el *Psicoanálisis del fuego*, de Bachelard. Bueno, digo, ese pensamiento asistemático es preferible buscarlo en la literatura, porque yo en la literatura rescato solamente lo que tiene de signo ¿entendés? Y no doy ninguna receta para que después Tom Lupo la repita por la radio o en la televisión cuando llegue, que es su sueño ¿entendés? Si lo pongo en un ensayo, lo mismo que yo digo en, yo que sé, en cualquier cuento o en cualquier poema, y lo pongo en un ensayo, lo transformo en una serie de slogans, donde además, digamos, se puede consumir apostando a la ambigüedad del pensamiento débil o del discurso asistemático.

ER: -Bueno, eso que estás diciendo es el corolario de lo que dijiste antes. La tradición del ensayo es siempre una tradición de fuertes intervenciones públicas. El que escribe un ensayo y lo lanza al conocimiento público, intenta provocar un efecto, intenta provocar discusiones, intenta también que Tom

Lupo o alguno lo agarre y lo lea por la radio.

-Yo digo que lo peor que me puede... Si yo fuera Cioran, el buen Cioran, aquél que escribió a propósito de los desaparecidos en la Argentina, qué bueno eso ¿no?: "un mártir es un déspota agarrado a tiempo"... si yo hubiera sido Cioran y después prendo la radio y me escucho citado o plagiado, no importa, por Tom Lupo, ¿no? o por Grinbak o cualquier empleado de Grinbak, realmente no me sentiría bien, ¿no?

ER: -Claro, pero me parece que... me parece que tu desencanto de toda forma de participación política incluida la discusión de ideas políticas, y tu repliegue en la poesía, o en la novelística o en la literatura, digamos, como única forma de recomponer desde allí...

-La onanística... (risas)

ER: -Bueno, de algún modo, una onanística escrituraria, yo qué sé, me parece que tiene que ver también con tu decisión de no escribir ensayos y...

-No, yo escribo ensayos, lo que pasa es que no los publico, y además incluso los zipeo de una manera que va a tener que venir el hacker, el hacker de Columbia cuando me muera a descifrarlo y no lo va a lograr.

ER: -¿Qué es zipear?

HG: -¿Cifreo?

-Zipear. Zipear es aplicar un programita que comprime para que uno lo guarde en el disco...

ER: -Ah, ya sé. Ya sé porque así nos presentaste para *El Ojo Mochol* la reseña del libro de González. Condensado.

-No. No.

ER: -Sí. No se podía leer. Estaba condensado así. (Gesticulando)

MPL: -No, no, pero eso no es.

ER: -¿Y que es zipear?

-El zipeado procede informáticamente.

ER: -Ah, yo creía que era tipográficamente.

HG: -Sería como para ponerle un nombre a un tema que también leí en una de tus entrevistas, donde vos decís que

querés desarrollar o continuar el proyecto de *La ciudad ausente*. Ese zipeo es como una cifra. La alusión a los hackers indica que es una especie de cifra secreta o un lugar donde hay un texto oculto donde habría que rescatar verdades...

—No. No. Nada de eso. No. Yo digo...

HG: —...y que un escritor las estaría escribiendo en su reclusión.

—Primero te quiero decir algo que se me ocurrió cuando... Yo, digamos, de todo esto, lo que me molesta de esta entrevista, es que me tomen en serio, digamos, que..

ER: —No. Felipe, no. Se caga de la risa.

—No Felipe. Felipe está en otra. Escuchame Felipe: Todo tipo que no chupa la teta, que no toma mamadera y no se caga cuando quiere es un forro. Ahí tenés razón, tenés toda la razón del mundo. Pero, digamos, me voy a sentir un poco fuera de lugar. Pero, digo, yo escribo ensayos y decía del onanismo, mi último ensayo tenía que ver con eso, porque yo leí la tragedia de Onán. Ustedes saben por qué fue castigado Onán. Yo durante años tenía terror a la paja, ¿viste?, me hacía la paja y decía: Dios me va a castigar. ¿Por qué lo castigaron a Onán, por qué Dios lo castigó a Onán?

ChF: —Por desperdiciar el semen.

HG: —¿Ah sí? ¡Ah!

—Pero no por desperdiciar el semen, por no cumplir la ley, loco. Vos tenías que casarte con la mujer de tu hermano muerto, tenías que tenerla en tu casa junto con tu mujer en el harem... como era un pueblo guerrero, viste, faltaban machos, sobraban minas. Y entonces cuando se moría tu hermano tenías que casarte con su mujer. Y él se quedaba con la mujer y no le acababa adentro, él se la garchaba pero no quería darle hijos a la mujer. ¿Y cómo lo castiga Dios? ¿lo manda al infierno? No loco, lo mata con un rayo. Se toma un trabajo, viste, manda un rayo desde el cielo, chuc, y lo mata ¿no? Y se vincula esto, eso es el onanismo, digamos, no cumplir con la ley social de la reproducción, ¿no?, de vida. Ahora Onán tenía razón, hay minas que no merecen que se acabe adentro. Y además es tremendo porque si yo le acabo adentro a esa guacha y lo va a educar, lo va a educar con esa suegra que me tocó que es la suegra de él, la suegra de mi hermano, no quiero tener un hijo educado por esa

mina, loco, no quiero tener un hijo que vaya a la Escuela del Sol. (risas) Claro, ¿viste?, ya tuve hijos que no van al Cielo, van a Nave Jungla y que van al Morocco, pero basta, basta, viste.

HG: —Entonces se puede decir que Onán tenía razón por postular la gratuidad de una relación.

—Pero, ojo, no lo castiga por acabar afuera y por gozar, lo castiga por no darle hijos. Pero, bah, en la versión de la Biblia que yo leí, viste, uno nunca puede saber. Por ahí Juan Forn metió la mano... nunca se puede saber.

ChF: —Es la primera gran desobediencia vinculada a la especie. ¿No tener hijos no interrumpe la paternidad también?

—Interrumpe la paternidad indebida... lo van a meter en la Escuela del Sol o en el Frepaso, ¿no? ¡O que sean del MAS...! ¡Basta, loco! Yo decía, el problema del ensayo es ése. Uno tendría que tener un pensamiento sistemático. ¿Qué me pasa a mí? Lo que yo pienso es sistematizable. ¿Qué me falta? Lo que tienen los que pueden sistematizar y que muchos de ellos dilapidaron, o sea, me siento como un jugador de ajedrez que no sabe que esta movida que va a hacer ahora la hicieron Deep Blue y Capablanca... El jugador de ajedrez no juega contra otro sino contra la representación de todos los juegos que hubieron. Es la noción del juego de ese librito tan olvidado de Althusser, *Filosofía para científicos*.

HG: —Se parece a lo que vos mencionabas antes, al “otro generalizado” de George Mead.

—La literatura, yo sé que... cuando escribo, siento la laguna atroz —y eso es lo que fascina en Mattoni— de no tener en la memoria ni un minuto de Virgilio, Safo, Horacio... ¡Horacio González sí tengo, já, já! Pero no tengo la literatura clásica... Milton... ¡No tengo Milton! Con esa laguna algo me estoy representando. Pero están Flaubert, Dostoievsky, Tolstoi... ¡Está Piglia! De todo esto algo debe llegarme. Porque estoy jugando en ese partido. En filosofía no. La filosofía es tierra de nadie. ¡Si Savater pasa por filósofo! O Deleuze, o Derrida...

HG: —Bueno, pueden sospecharse diferencias...

—Por ahí sí. Savater tiene una formación más... complutense ¿no? Es más sólido,

já, j. Por eso realmente creo que la filosofía es demasiado seria para desvirtuarla en cositas que se derraman y dilapidan en efectos de prensa.

ChF: —La *Llama de una vela de Bachelard* no es tan...

—¿Sabés cuál de Bachelard? Ahora me acuerdo. *La Concha*. Yo lo leí en español... El enconcharse... La poética del espacio. El comienzo, el habitar, ¡la puta...! Y Bachelard no pudo nunca escribir un gran poema. Como tantos, como Valéry, hubieran preferido tirar todos sus libros y quedarse con una poema, con una cosita tan ridícula como la de Mallarmé. Porque no hay...

ChF: —¿Una envidia hacia Mallarmé...?

—Escuchame. En una poesía que hay una teoría del ente, de la lengua y de la estética, en el “Fauno”, el tipo que ve dos minitas y se calienta, pero cuando empieza a pulir una cañita para tocar una nota justa, es un tratado sobre la significación. Y cuando relaciona el vino con la mirada, con las mujeres y con la luz del mediodía, hace una teoría de la percepción. Y además —nosotros nos podemos dar cuenta y un francés no— con un lenguaje tan ridículo, tan académico, basado en la perfección lingüística. Pero sí la ve Valéry. En definitiva, la obra ensayística de Valéry consiste en desarrollar un cuerpo de visiones que están metidas en unos pocos poemas.

HG: —En un trabajo tuyo citás el libro de Valéry sobre la danza...

—Sobre la danza y la arquitectura. El *Eupalinos*... ¡qué maravilla eso! Yo leí esos dos pero hay más diálogos platónicos de Valéry. Acá, el profesor, maestro bibliográfico... No sé si hay más diálogos platónicos de Valéry...

ChF: —Sí, hay.

—A vos lo que te mata es no haber trabajado unos años en una librería. Y sí, son maravillosos esos diálogos de Valéry. Pero además con una cosa que a muchos les pasó sin saber que existía Valéry. Le pasó a Pessoa... Estoy *lobbiando* para Pessoa. ¡Carajo! ¿Por qué vino Aristóteles? ¿y por qué diablos no se pone alguien a escribir *Diálogos* de Platón pero con las cosas que sabemos ahora? ¿Por qué no escribir un *Banquete* a partir, no sé... del conocimiento de la electricidad? Pessoa dice: “hay mucho Virgilio y mucho Platón en estas peleas de las fábricas”.

ChF: –El ensayo es un género de intervención pública, un escrito citable. Pero hay muchos tipos de ensayo, incluso el epigrama.

–El aforismo tiene esa primer cosa del impacto estético ¿viste? Que te produce una especie de revelación que potencia a la revelación intelectual, que a su vez tiene esa cosa valeryana de una metaestética de las matemáticas. El goce de lo perfecto, lo armonioso, lo logrado. Y al final no queda nada, cuando veo a los hombres o los veo ocupados en la misma cosa, lo que conviene a la especie. Nietzsche, ¿no? Y al final, no queda nada. Perfectos: los de *Ecce Homo*, *La Gaya Ciencia*. Pero yo prefiero a un aburridísimo Kant o ese profesor Hegel dictando el curso de *Filosofía de la Religión*... lento, pesado... O al Sartre de un ensayo maravilloso, sobre el esquí. Ningún filósofo lo reconoce. En *El Ser y la nada*, ¿te acordás? ¡Una mierda que ver! Podrías lanzar una pista de esquí en Bariloche con ese escrito.

ChF: –Sin esos aforismos de *La Gaya Ciencia* quizás leeríamos hoy a Hegel o a Kant de una manera solemne. Y poco productiva.

–O a nadie les interesaría nombrarlos. O por ejemplo, como leer *Ser y Tiempo* sin ese guiño de solidaridad con el que vos y yo somos los pialos que vemos que los idiotas están en las "habladurías" y la "autenticidad", mientras vos y yo... Un ensayo interesante es el de Bourdieu sobre la ideología volkisch, revelador, sobre la interpretación de las fuentes de ese guiño que te hace el heideggerismo, sin el cual nadie sería heideggeriano. Heidegger, despojado de esa interpelación a la parte estúpida y narcisista de uno... Es buenísimo, y dice lo que yo nunca pude decir, porque nunca lo trabajé en serio, el ensayo de Del Barco sobre Juan L. Ortiz.

HG: –Yo lo leí parcialmente, es muy bueno.

–¿Viste con qué empieza y con qué termina, no? Arranca con Mallarmé. No el Mallarmé de las imágenes visuales, ese de los arbolitos que cintilas y titilan. Es un ensayo que si lo leyese Juan L. se levanta de la tumba, agarra sus 22 tomos de Mao Tsé Tung y se los tira en la cabeza... ¿A ver qué tenés en esa computadora? ¿Tenés Windows 95? Porque tengo un poema nuevo. A ver si lo agarra... Si lo agarra lo pongo y se los leo. ¿Vieron eso que decía Borges de esas relaciones in-

glesas que empezaban suprimiendo las confidencias y terminaban suprimiendo el diálogo? La computadora suprime editores, suprimirá la edición y luego las palabras, loco. Una armonía de megabytes. Pero me gustaría poner un poema y lo dejo de regalo. A este cassette le hice el Evatest, el VRL y ¿cómo se llama? el Western blood, sangre occidental, y el Para Elisa... Te dejo también *La obsesión del espacio*, de Zelarayán, algo que nadie nombra.

HG: –Ah, sólo conozco *Piel de caballo*.

–No, no. No, no, noooooo...

HG: –Estábamos equivocados...

ChF: –*La gran salina*...

–"Yo me puedo imaginar cualquier cosa pero nunca una salina mojada..." ¡Winword exe... te encontré! Window muy viejito pero aguanta bien. Mirá, puedo dejar de regalo el libro de Mattoni, maravilloso, y una cosa que nadie de ustedes conoce, *Punctum*, la poesía de la posguerra sucia, Gambarotta. Un poeta de la puta que los parió ¡Magistral! ¿Dónde te lo guardo? Listo, Mattoni punto uno, punto doc, se llama...

ER: –Ya que estás ocupado en la computadora y todavía está prendido el grabador: ¿Desde cuándo declararías vacío el lugar de la filosofía sistemática? Es cierto que Savater sólo puede pasar por un filósofo en el ICI. Pero Derrida...

–Leé el artículo de Alicia Páez publicado en 1971, "La noción de escritura en Derrida". Que parece un elogio. De la gramatología era una mentira. Mirá cuánta tinta gastada. ¿Qué dijo De la gramatología? ¿Me podés explicar? Además, cómo se la guardó, loco. Se la guardó como se guardaron a Lenin los de *Tel Quel* y Jacques-Alain Miller.

ER: –La recupera en *Espectros de Marx*, que es una continuación. Ha tenido un gran impacto...

–Claro, en Estados Unidos no se escribe ni se piensa nada que no tenga una referencia a la deconstrucción, que es una práctica que en la filosofía se llamó elucidación y no sé por qué concha se llama ahora así... Elucidación es una cosa de los manuales de lógica. Elucidar significa acotar un término minimizando la vaguedad, minimizando la ambigüedad y maximizando su poder referencial.

ChF: –Elucidar, ser justo con las palabras.

–Bueno, eso porque le buscás una etimología, que es muy linda. Lo que hizo Bourdieu con las etimologías de Heidegger es maravilloso. Esas falsas etimologías...

ChF: –Yo siento como si Derrida jugara al escondite, tenés que andar un poco...

–Como Foucault, muy revelador su diálogo con los *maos* y con los psicoanalistas. Esconderse para aparecer disfrazado de otra cosa.

ChF: –Vos mencionás a Jünger en "Help a él"...

–¿En qué lugar?

ChF: –Está en la habitación de Laiseca Ortiz, junto a un retrato de Oliveira Salazar.

–Bueno, yo estoy hablando de Laiseca en ese momento. La teoría de la tecnocracia en Laiseca es *arbeiter*. La lucha del sindicalismo. En *Los Soria*, que tiene cuatrocientas páginas dedicadas a la filosofía del sindicalismo, es muy Jünger. El "nazismo" de Laiseca es espontáneo, ¿viste? No sabe alemán. Y es muy "nacionalbolchevique". Pero yo descubrí a Jünger... ¿sabés cómo? No tengo vergüenza en confesarlo. Gracias a Cozarinsky, la película maravillosa de Cozarinsky sobre París... Bueno, mirá, ya te lo dejo... ¡"Gambarotta.doc" se llama...!

(Entrevista realizada por Horacio González, Christian Ferrer, Eduardo Rinesi, María Pia López y Felipe Rinesi)

Presenta su nuevo CD

El diablo me anda buscando

Grabaciones en vivo de los conciertos de la Facultad de Bellas Artes de La Plata y del Foro Gandhi

RECUERDOS, DIÁLOGOS, LECTURAS

La siguiente sección de ensayos (otra vez el ensayo, pues: otra vez esa escritura proscripta y maldita, ese "género culpable", esa lengua menor) se inaugura con un escrito de nuestro entrevistado de este número, que expande generosamente, a través del recuerdo de algunos personajes que indudablemente marcaron —como se dice— su propio itinerario político e intelectual, los desarrollos de la conversación que el lector ordenado acaba de leer. Bien vistas las cosas, el recuerdo es también, en realidad, una forma de la conversación. Un tipo de conversación desplazada o diferida, un modo de seguir dialogando, después, con los que ya no están. Con los ausentes, con los —como también se dice— desaparecidos. Los "desaparecidos": he ahí otro de los temas de nuestra larga charla con Fogwill, de alguno de los textos que la acompañan, y de por lo menos dos de los que siguen.

Después, tras el primer "pelotón" de artículos que, alrededor de estas cuestiones, consideran los vaivenes del proceso de lo que pomposamente dio en llamarse la "transición democrática", así como las desalentadoras características del actual mapa político y cultural de la Argentina, otro nutrido conjunto de ensayistas se lanzan a otro tipo de discusión y de diálogo: el que todavía es posible sostener con los grandes autores del pasado sí, en lugar de mandar sus textos al rincón de los trastos viejos, o de acomodarlos con indulgencia en los casilleros que los nuevos cuadriculados teóricos les reservan (sólo un ejemplo, no exento de cierta cruel ironía: la sintomática ubicación de los libros de Franz Fanon ubicados en la sección de "Estudios Culturales" —inocuo y pasteurizado rótulo promovido por las actuales modas universitarias, y que ni siquiera existía cuando él los escribió— de las librerías y bibliotecas de este "fin de siglo" descafeinado y "políticamente correcto"), nos obstinamos en reconocer que esos textos tienen todavía algo que decimos, y en tratar de seguir conversando, de algún modo, con ellos.

Conversar, pues, con los grandes autores del pasado a través de la lectura de sus textos. En un hermoso escrito —una carta— de comienzos del siglo XVI, Maquiavelo describe el modo en que solía, al anochecer, llegar a su casa, cambiarse de ropas, y entrar en presencia y conversación —dice— con los antiguos, a través de la lectura de sus libros. En la tradición humanista en la que Maquiavelo recoge notoriamente inspiración, y a la que en un sentido importante pertenece, la idea de conversación tenía, en efecto, una enorme importancia. Y una doble valencia. Porque si por un lado aludía a la conversación democrática, desarrollada entre los ciudadanos en el espacio público de la ciudad, y cuyo fin era la sanción de buenas leyes, por el otro hacía referencia a la posibilidad de una discusión entre los hombres en el tiempo, cuya meta era la sabiduría. Habría que recuperar,

hoy, esta doble vocación dialógica, rescatándola de entre las garras de un tipo de pensamiento político que hace de la idea de conversación entre las personas el peligroso antecedente de la sedición política ("Los ciudadanos no deliberan ni gobiernan, etcétera") y de la idea de conversación con los antiguos la expresión de un espíritu nostálgico o incluso reaccionario.

Entrar en conversación con los ausentes, entonces, o con los antiguos, a través del recuerdo o de la lectura. El que recuerda, o el que lee, se convierte así en el legatario de un mensaje, en el heredero de un espíritu, y acaso, incluso, de un mandato. Primera cuestión. Y la otra: Que esa herencia, esa interpelación que nos convierte en herederos, no es nunca una actitud pasiva, sino que supone también una decisión, una selección, y eventualmente un conflicto. En efecto: Si la idea de conversación ha sido siempre tan inquietante para la filosofía política es porque involucra también la posibilidad de desacuerdos y de luchas. ¿De otro modo?: Que la discusión del heredero con el pasado es también (puede ser, también) una discusión. Más: Que es sólo entonces cuando estamos ante la posibilidad de la aparición de un pensamiento político creativo e innovador; que es sólo entonces cuando los espectros del pasado dejan de oprimir como una pesadilla el cerebro de los vivos y se convierten en una fuente de inspiración renovadora y crítica.

No es que en las páginas que siguen sean exactamente "los antiguos" los invocados. Pero hay en ellas algo del encanto que el viejo Maquiavelo encontraba en su biblioteca. En efecto: junto con los textos que ya han sido anunciados, se publican aquí algunas sugestivas "lecturas" de autores, de experiencias militantes y de escritos literarios y políticos que, levantándose desde el pasado (desde las mejores tradiciones del pensamiento social clásico, desde las grandes jornadas del pensamiento y de las luchas sociales argentinas), consiguen hablar todavía al corazón de nuestro presente. Es saludable no perder el deseo y la capacidad de seguir escuchando esas voces. Porque sí es inevitable ser extemporáneos de las épocas que no son la nuestra, es siempre conveniente, si no queremos convertirnos en papagayos repetidores de los lugares comunes de las ideologías dominantes, no ser del todo contemporáneos de la que sí nos ha tocado vivir. En lugar de convertir a los grandes textos del pasado en meros "objetos de estudio" sobre los que lanzarse ahora con pasión de paleontólogos o de coleccionistas de mariposas, los ensayos que siguen eligen pues suponer que esos textos todavía nos hablan, y procuran seguir hablando, por su parte, con ellos.

E. R.

GERARDO

Juntos habían volteado a Perón y juntos se sacaron de encima a Lonardi, pero a comienzos de 1956 Gerardo se desligó de sus ocasionales aliados sin más botín que el orgullo de despreciar las dádivas del estado y seguir ajeno a cualquier compromiso con la autoridad. Eso que hoy los massmediotas llamarían "conducta ética" (como si la posibilidad de actuar no-éticamente estuviera dada a los humanos...) no despertó admiración ni fue elogiado entre nosotros; algunos hasta ignorábamos que podía haber otra manera de hacer las cosas. En mi medio de gorilas victoriosos y gorilas culposos, entre anarcos, socialistas y gente que se suponía de izquierda no registré señal alguna de saqueo o usurpación. Los gorilas de la UNBA —llamada UBA desde que sin preaviso le quitaron esa *ene* de nacional—jacobinearon y pasaron facturas exageradas por ínfimas canalladas académicas cometidas durante *el régimen de puesto*, según referían al gobierno democrático la prensa y los documentos públicos, acatando la ley 4711 que penaba el uso de las palabras Perón, Peronismo, Justicialismo y Evita. Pero entre tantas injusticias, bajo la intervención de José Luis Romero y su entorno de gorilas progre no se verificaron los saqueos ni los cuadros de gozosa usurpación de méritos, que, casi in-crescendo, se sucedieron en los aluviones de Onganía, del FREJULI, del proceso del 76 y del alfonsinismo. En el 56, cada uno de los comisarios políticos y los recién ungidos profesores del 56 se sabía o creía legítimo merecedor del poco remunerado cargo. En extremo, Gerardo rechazó cargos, ofertas, planes de compartir proyectos, y hasta esos salvoconductos y credenciales de libre portación que generosamente extendía el capitán Manrique desde la secretaría de presidencia.

En mi grupo el nombre Andújar venía envuelto en un aura de misterio, heroísmo y consagración que inspiraba un culto, más que admiración o que cualquier forma encubierta de la envidia. Sabíamos que trabajaba como bancario, que militaba en filosofía, que usaba dos .38 y podía

disparar con ambas manos, se lo vinculaba mucho a las explosiones que desde 1953 llamaron la atención de la prensa internacional sobre la intensidad de la oposición al peronismo al tiempo que alertaron al bloque oligárquico y sus aliados radicales y más o menos laicos y progresistas, o conservadores y más o menos clericales y reaccionarios, que llegaba el momento de conspirar en serio para que ningún advenedizo les birlara la legítima posibilidad de sucederlo que tácitamente les concedió *León Herbívoro*.

Andújar había descubierto en Bakunin una mejor promesa de ejecución del programa cristiano que le instalaron los maristas. Adhería a la FLA —la Federación Libertaria Argentina— pero sus mejores amigos estaban en la FORA. Entre los de FLA y FORA cualquier tema de política, arte, filosofía, vida cotidiana y cualquier interpretación de los acontecimientos internacionales o de episodios históricos de la guerra Española o de las luchas obreras argentinas daba lugar a disputas que podían extenderse durante un día sin apartarse del tema, pero sin dejar de recorrer cada uno de los ejes que podían diferenciarlos. Recuerdo una entre Colombo y Andújar. Colombo alternaba la psiquiatría con la dirección de *La Protesta*, órgano de la FORA. Gerardo llegaba de Ceylan y acababa de introducir entre nosotros a Echeverría —fundador del 26 de julio— y planeaba un periódico destinado a apoyar a sus compañeros cubanos y guatemaltecos y a perfeccionar la doctrina del *putsch*. Serían las nueve de la noche y hablando de la cobertura latinoamericana en los medios locales alguien aludió a las crónicas políticas de *La Razón*. Colombo, que por razones familiares conocía la intimidad del núcleo frigerista, manifestó su preferencia por *La Nación*, y Andújar, que era un redactor estrella y admiraba los textos de Timmerman y Pico Estrada, defendió *La Razón*. Se argumentó sobre el estilo, sobre la relación entre el estilo y el grado de conciencia de las metas del mensaje, se sostuvieron los argumentos en los códigos de buena o mala fe por entonces en vigencia, y se los refirió a la cuestiones Camus-Sartre,

Lenin-Trotsky, China-URSS, Jhrushov-Tito, Di Giovanni-Scarfó, y eran las seis de la mañana y cada nuevo referente provocaba una simétrica polarización y un retorno al centro de la polémica con los contrincantes más exaltados, más borrachos, y más convencidos de la pertinencia del tema para la causa de la revolución. Un día después se había olvidado todo pero los mismos referentes quedaban en disponibilidad para potenciar cualquier nuevo foco de enfrentamiento, ahora afiatados por esa puesta a prueba de su eficacia retórica. Por entonces los *white collar* de la FLA todos eran en promedio treinta años menores que los de FORA, tenían recursos económicos procedentes de un negocio de exportación, una editorial financiada o dirigida por la hermana del admirado Scarfó, y un proyecto de intervención en la política instituida que nunca terminaron de articular. Los de la FORA lucían sus gloriosos sobrevivientes de la semana trágica, de las bandas expropiadoras de los 30 y de la guerra de España; su intolerancia a la actualidad burguesa llevaba a algunos al extremo de eludir censistas, resistir las leyes de identidad y documentación, no participar al Registro Civil burgués sus contratos de pareja, postergar hasta el ingreso escolar la inscripción de sus hijos, y evitar el trabajo dentro de la economía informal. Algunos eran vegetarianos y practicaban y predicaban el ayuno periódico y los *baños vitales* —eso que ahora los del yoga llaman *khapalavati*— y censuraban la concesión burguesa a las ceremonias del asado criollo que apasionaban a todos, pero más a Gerardo que con ellas evocaba su infancia en un pueblo de campo de la Provincia de Buenos Aires.

—¡Bestias que coméis cadáver! reprochaban cuando alguien aprontaba la leña, el carbón y las bandejas de chorizos y chinchulines. Hace poco, comprando excelente repostería, me obsequiaron el *house organ* de ese local nativista de Guatemala y Julián Álvarez, donde desde posturas new ager, pro-kasher, saibábicas y médico-holísticas, distintos colaboradores se manifestaban sobre el SIDA, el síndrome de la vaca loca, el envejeci-

miento y la meditación con frases que parecían citas de aquel evangelio de principios de siglo.

Los vegetarianos eran militantes de la resistencia civil, y rechazaban la violencia hasta en casos extremos de autodefensa. Sin embargo, a condición de que compartiesen aquella vaga identidad anarquista, se sentían hermanados con *fierros*, maquis y acopiadores de clorato de potasio y nitroglicerina, y en los encuentros semanales cantaban a la par nuestra la versión ácrata de La Internacional, las marchas guerreras de la CNT y la FAI y *tunas* estudiantiles de Salamanca y de Navarra que llamaban al exterminio de reyes, curas, monjas, ricos, militares, policías, y propagandizaban la aplicación de la violencia contra toda manifestación de autoridad y propiedad privada, incluyendo entre éstas la atávica tendencia de las niñas a preservar de su virginidad.

Los de FORA controlaban dos organizaciones gremiales: la artesanal Unión de Plomeros y Cloaquistas y la de Obreros de Construcciones Navales, que por entonces conducía una huelga que se extendió durante dos o tres años. En mi zona los de la FLA y la FORA coincidían en su devoción por Gerardo y en reclamarle un liderazgo que él jamás pareció dispuesto a poner en práctica. Pero ningún anarco le perdonaba su obediencia masónica. Ya en tiempos de Frondizi, discutimos la novela de Leo Sala "*Judas pide una lágrima*" que ficcionalizaba un episodio de delación en los tempranos conspiradores gorilas, y, con referencia a un personaje central del relato, dijo que, como muchos, había ingresado en la logia porque la Policía Federal, obedeciendo instrucciones de Perón y Teissaire, no torturaba a los masones. Para los anarcos de 1954 jurar la creencia en un supremo motor del universo era una traición a la fe bakuniniana tan censurable como el matrimonio religioso o la afiliación al PC, y no pocos, como Gellon de FUBA, que aunque no integrase el núcleo tirabomba asumió riesgos parecidos, puestos ante la misma opción prefirieron la picana de Lombilla al reproche de sus compañeros, o al tormento de haberse permitido mentir una primera vez en sus vidas. No creo que en aquellos tiempos lo concibieran así, pero estoy seguro de que tipos como Gellon presentían que mentir formulando un juramento ante un grupo de boludos era una falta menos grave que la de seguir mintiéndose a sí mismos compartiendo con los boludos la creencia de que el requisito para la iniciación es jurar creer cuando allí es menos el creer o el simular creer, que el acto de jurar como símbolo de sumisión a una regla que exige ser

creyente o mentiroso, pero que excluye a los no creyentes dispuestos a afirmar la verdad. Tengo el presentimiento de que ya casi no queda gente como Gellon.

Pocos de aquéllos viven, y la mayoría murió o abjuró de lo que fue, sin enterarse de que hasta el fin de sus días el Príncipe Bakunin asistió a las tenidas de sucesivas logias Rusa, Prusiana y Francesa reconocidas por la federación del rito escocés. Supongo que Gerardo debió precipitarse a la logia por precaución, pero que su juramento fue sincero: estoy seguro de que se fue del cristianismo sin abandonar la fe en un ser supremo, que, para él, a diferencia de muchos de nosotros, no era ni él mismo, ni los caprichos de su voluntad, sino algo oscuro que se manifestaba en esa fuerza del lazo interpersonal que se imponía a todos y nadie dejaba de percibir como una gracia, y que sólo él sabía administrar. Pienso que ese arte de provocar la manifestación del lazo interpersonal y hacer de su evidencia una fuente de éxtasis o de provisoria felicidad no era efecto de técnicas mágico teatrales cultivadas en su secta sino de la misma virtud que a tantos nos sigue llevando a pensar en Gerardo cuando queremos representarnos al prototipo del criollo, del porteño, del polemista, del amante, del amigo, del anarco, de la clase de gente que ya no hay, del huésped, del cantor de tangos, del seductor, del confiable. Nada de su carrera y de su intimidad deja suponer que alguna vez haya compartido las pretensiones de fraternidad, obra y eficiencia masónicas, pero todo lo que viví con él me prueba que adhería sinceramente a su logia y que en la formalidad paródica de rito, habrá experimentado de un modo constante y sostenido lo mismo que con irregularidades y sobresaltos vivía y provocaba que todos viviésemos con él en el transcurso de nuestras ceremonias báquicas semanales.

Ya en los años sesenta, abusando de la hospitalidad de los hijos del Gran Maestro Guy Steed, los mas jóvenes exploramos el salón y estuvimos profanando mandiles, libros simbólicos y bijouterie de la logia. Por curiosidad, pero también por el placer de hostigarlo, bajé a la parrilla y conseguí que alguien lo reemplazara en el control del asador para que Gerardo pudiese subir a darnos cuenta de la utilidad de tanta chafalonería. No explicó nada pero estuvo un buen rato burlándose de todo a la par nuestra. Después, a solas, y ya un poco más borrachos, me dijo casi como una amenaza que cuando necesitara a los masones, vendrían a buscarme sin que nadie los llame. Yo le creí. Pero nunca vinieron —al menos ellos— a buscarme.

Siempre le creí todo salvo sus afirmaciones políticas. Yo era socialista y como para todo socialista, y no sólo para los de la juventud, los anarcos eran un ideal de militancia y éxito social inalcanzable y bastaban un par de ellos —en mi sección Gerardo y un compañero suyo que se llamaba Lenin Pérez Casanova— para orientar las lecturas y las mitologías privadas de veinte socialistas. Las ulteriores divisiones del PS lo demostraron: en mi zona, en mi gente, los pocos reticentes al irresistible liderazgo intelectual de Colombo y Andújar se fueron con la gente de Américo Ghioldi, al que llamábamos *Norteamérica* por su occidentalismo y su vocación fusiladora. Años después, los primeros en desertar del partido electoralista de la Moreau, los cautivados por la revolución cubana, eran los que desde comienzo de la década simpatizaban con los anarcos. Pero Andújar, políticamente, ya estaba lejos.

Fue gradual: asumió la promesa de las supuestas ciencias humanas con la misma pasión que había volcado en la militancia y el periodismo. Germani trabajó intensamente para desalentar todo lo que en su discípulo y proyectado heredero fue original. Ignoro qué habrá juramentado con los masones, pero con el *Tano* se comprometió a renunciar a la literatura y a la especulación. Desde 1957, imitando el acento del maestro solía repetir, "*la filosofía es paca mental*", como si junto al mito empirista de la sociología científica, hubiese contraído una valoración vulgar de las prácticas sexuales. Germani ganó un cuadro, y Gerardo perdió todo en el cambio. Ni siquiera llegó a producir los *papers* ni a diseñar los proyectos que en el rito académico parodian la productividad intelectual. Desde el gobierno de Frondizi, se acentuaron el anticomunismo y el antiperonismo que compartíamos, pero fundados en una defensa territorial de ese campo institucional que no era el suyo y que desde 1961 lo condenó a servir como profesor a la tediosa reproducción de licenciados.

Con la muerte de Cienfuegos se convirtió en anticastrista, aun antes de que el castrismo fuese una amenaza al feudo *ginoparsoniano*. Entre 1962 y 1963 perdía las tardes entre tabiques de madera aglomerada, en un box de tres metros cuadrados sin ventanas, siempre en disponibilidad para evacuar consultas políticas de Germani, o emprender misiones burocráticas de enlace con el Consejo Superior o el rector Risieri Frondizi o los decanos amigos Escardó y Rolando García.

En aquel desierto del sentido, el espejismo del poder se le representó con las imágenes de Illia y Roque Carranza que lo

arrancaron de su box sin ventana para perderlo en los pasillos sin ventana del CONADE y la Casa Rosada. Si Germani, inaugurando un procedimiento que después exageró el rector Delich, sedujo a Andújar porque necesitaba alguien con acceso a los medios y con un magnetismo que compensara la grisura de los burócratas que lo rodeaban, los radicales necesitaban a uno que no oliese a comité y que fuera capaz de apasionarse entre tanto *castrati*. Estuvo junto al presidente esperando la entrada del Ejército y creo que sólo ellos dos contemplaron la alternativa de inmolare, pero cedieron al temperamento radical de no tomar las cosas con demasiada seriedad. Terminó en Puerto Rico, sin más perspectiva que enseñar para reproducir la mano de obra sociológica. Murió de angustia. Etimológicamente angustia: una contracción faríngea durante la comida terminó de asfixiarlo. Pasaron treinta años y sigo llorándolo como cuando a pocos días de su muerte visité a su mujer y vi la biblioteca, el barcito donde guardaba los .38 y el cuarto de Germán y Marisa, como tantas otras veces que vuelvo a sentir la misma impotencia ante la infelicidad y el desamor que puede condenar a padecer al que tanto amor y felicidad nos enseñó a sentir a todos.

HUGO 1º

También él aparecía en Florida 656 cada sábado a las 9 de la mañana, sin haber dormido la noche anterior. Ya era sociólogo. Era ayudante estrella de la cátedra de Introducción de Germani. Cuando supo que era socialista me exigió, en su carácter de jefe de la juventud, que en el parcial debía "sacarme" diez, porque los socialistas debían ser alumnos de diez, para aislar al PC y la derecha tras una barrera de prestigio. Apenas conseguí un nueve. Años después, la misma frase se la escuché a Carlos Bastianes, otro predicador de la excelencia. Hugo Calello nunca me reprochó la calificación que él mismo arbitró, pero cuando manifesté mi acuerdo con algunas tesis del grupo de Nahuel Moreno y empezaba a llamarse Palabra Obrera, me trató con dureza y me dijo: *—¡No son marxistas, son pistoleros, gángsters...!*

Hugo desestimaba la violencia, pero para él la vida humana no podía ser objeto de cálculo ni instrumento de propaganda de una organización. Ni aunque se trate de la vida de un policía, o de un torturador.

HUGO 2º

Sucedió en 1965 y no puedo ser fiel al léxico ni al tono de la época, pero sí a la lógica de aquella argumentación. Ya no

era un chico pero todavía necesitaba confirmar la perfección de esa figura que quería elegir como fuente de toda razón y justicia, según el pacto delirante que el morenismo propuso a sus cuadros hasta bien avanzados los ochenta. En mi primer comparencia ante Hugo Bressano refiriendo a los reproches de Milciades Peña a lo que se entendió como falta de solidaridad hacia la célula de Angel Bengochea, le evocó mi recuerdo de la admonición del otro Hugo.

—Somos bolches. —Explicó— Eso quiere decir: el secretariado es la conducción del party. El party lleva la ofensiva de este proceso revolucionario. La burguesía está en retroceso porque no tiene tarea histórica que cumplir. La noción de justicia es un capricho. Justo es lo que sirve a la revolución. Lo que debilita la posición del partido como aparato de conducción de las masas, es injusto. Lo que la fortalece es justo. El terrorismo del Vasco cumplió objetivamente una acción contrarrevolucionaria, porque puso en peligro al partido. El guevarismo expresa un movimiento de masas, pero es un estado de ánimo de la charca.

Las nociones de "charca" y de "burguesía cupera" son una transmisión de Moreno que sigo usando sin pudor.

Pasados veinte años tocó a mis hijos el turno de iniciaciones parecidas. Cuando uno de ellos se entregó bajo la influencia de aquel mismo gurú, escuché aquellas frases bien recordadas: la burguesía había vuelto a quedarse sin tarea histórica, habitábamos nuevamente un sistema de condiciones objetivas prerrevolucionarias. Se agregaban en los ochenta imprevisibles referencias a la epistemología genética, y se aseguraba con el mismo énfasis el predominio de esa *ley del desarrollo desigual y combinado* que inexorablemente deben cumplir los procesos histórico-sociales. Se destacaban con más nitidez algunas metas de liberación femenina, ahora autónomas y libres del previo requisito de la liberación de la especie humana. Se había hecho protagonista una aspiración colectiva de carácter común a los integrantes de todas las clases sociales, y que incluía una alianza con los asesinos tecnócratas del sistema médico asistencial. Venía integrada a la consigna de los derechos de la mujer a disponer de su cuerpo, que se alcanzarían una vez obtenida la legalización (¡Parlamentaria!) del aborto, y la tácita concesión de autoridad para ajustar el incierto futuro a sus sueños a unas personas que llevan en el vientre la prueba de que ni son capaces de ajustar sus cópulas al preciso almanaque.

Como jamás un padre podrá reivindicar autoridad epistemológica, evité pro-

nunciarme acerca de la Ley del Desarrollo Combinado y Desigual que en su nueva versión aparecía formulada por Trotsky y corroborada por Prigogine, Piaget y Moreno en ámbitos tan dispares como la termodinámica, la psicología evolutiva y la práctica revolucionaria.

Perdí mucho tiempo arengando sobre las diferencias de substancia entre una persona y una parte del cuerpo, la identidad de metas entre ese proyecto de liberación propuesto para la mitad femenina de los habitantes y el proyecto demográfico alentado desde el tercio más rico para las dos terceras partes más pobres de la humanidad. Me distraje destacando la indiferencia hacia el varón que debió ser participe del execrable episodio natural, para quien el proyecto de liberación del cuerpo no prevé derechos ni deber alguno.

Pero los padres deberían permanecer callados, o haber nacido mudos, o simplemente no existir como los padres imaginarios de esa ley prometida en la plataforma (¡electoral!) trotskista. Y si sucumbe al impulso de hablar, hacerlo arrojándose con la certeza de que en lo que enuncie nunca lo sorprendente sorprenderá y que cuando su razón sea convincente, sólo podrá fortalecer la convicción de que todos pueden tener razón, pero en el diálogo democrático entre dos la representación proporcional proyecta el escrutinio a un empate que viene a confirmar la sospecha audiovisual de que siempre y a un mismo tiempo todo puede ser y no ser y todos merecen tener *su parte* de razón.

Ejercicio espiritual número tres para el fin de todos los tiempos, o para el advenimiento de la continuidad del tiempo interminable: vaya y convenza a un hijo que viene convencido de que hay momentos oportunos y momentos inoportunos para "tener" un hijo de que las nociones que refieren el verbo "tener" y el sustantivo "momento" y ese valor que se mide con el adjetivo "oportuno" tributan igualmente a las nociones de "carrera", "felicidad" y "bienestar" más acotadas por la tele que por los diccionarios.

¡Qué pérdida de tiempo! La identidad de las palabras del gurú y la semejanza de su manera de influir sobre un bobo de 1965 y un vivo de los años ochenta estuvo haciéndome olvidar la diferencia entre aquella generación que arrancó programada para una victoria y ésta que llegó *procesada* por una derrota. Cuántos privados de la experiencia de estar con otros que fueron y sabían que eran personas de verdad, o que creyeron ser eso y pudieron convencer a todos de que sí, que lo eran, o que no fuesen totalmente lo que llevaban a creer que eran, pero que fueron capaces de provocar la manifestación de

la verdad bajo la forma de una coincidencia de emociones que flotaban en cualquier punto de un espacio cualquiera pero siempre envolviendo a un continuum sin cortes entre guerra, política, comercio, amor; sin discontinuidades entre querer, saber, deber, poder; ni entre amor y pasión, ni entre embriaguez y sobriedad, y quizás ni entre uno y todos. ¿Cómo poder decirlo? Aquella vez, ante el fantasma de Moreno pensé decir *paternalmente*: *—Ya lo vas a entender cuando seas grande, pendejo...*

Pero callé, paternalmente, y volví a entender que otra vez volvía a ser presa de la ilusión de ser yo mismo, aunque sabía que Moreno no era el mismo y que aun si lo fuera, como Sai Baba o el Pastor Jiménez, sobre los que tempranamente fueron privados de la verdad, de la ilusión de la verdad y la experiencia de la verdad no hay palabra ni imagen que pueda instaurar por un instante la identidad perdida entre lo que se dice y se siente o se sabe, y lo que se debe, en un momento en que lo único debido es reclamado mensualmente por los resúmenes de la tarjeta de crédito y las intimaciones de la Dirección Impositiva.

ADÁN

Hace un tiempo leí un ensayo —de excelente redacción— en el que este profesor —Adán— sumaba su pluma al populoso coro de alabanzas al pacto democrático. Un poco tarde y a diferencia de otros autores y profesores que incursionaron en el *Laudamus Te Sanctificamus Te Parce Nortese* firma no luce el aura de las de los *rehabilitados* que articulan sus elogios al pacto democrático con proposiciones cuyo valor queda garantizado por proceder de plumas que una década atrás cultivaban el género alabanzas al pacto despótico de Firmenich y todavía no se sabe bien quiénes más.

A diferencia de esos ex-ex que ya han de estar disponiéndose a un neo-pre-ex, el profesor con toda franqueza va al centro de la cuestión, y no en el núcleo argumental de su *paper*, sino en un párrafo que cito de memoria porque una vez, cansado, tiré al carajo todos los papelechitos triviales junto a los que lo había clasificado: *"Hipocresía. Divina Hipocresía. Hipocresía a la inglesa hacer como si uno fuera mejor de lo que es."* Invocaba a ese valor ("divino", puso) como fundamento o requisito de la representación democrática. Imagino que un profesor con tantos años de diván, sólo por un principio de sobriedad omitió destacar que aludía simultáneamente al sentido parlamentario y al teatral de la invocada *representación*.

Como profesor no era muy activo, aparecía uno que otro cuatrimestre. Como investigador no me atrevería a juzgarlo porque olvidé sus objetivos, sus técnicas y las conclusiones a las que debió arribar. Como ensayista publicó muchos libros, ninguno de los cuales despertó críticas ni enojos, y ninguno de los cuales provocó entusiasmo en críticos y lectores y, quizás, ni siquiera en su mismo autor. Su apellido era odiado por Milcíades Peña y Nahuel Moreno, porque representaba lo que definían como la "burguesía cupera": un capitalismo voraz, con riquezas casi ofensivas que fueron acumuladas merced a cupos de importación distribuidos discrecionalmente por el estado.

Todavía en los sesenta, el holding de su familia dominaba el mercado de caños de acero, una de sus empresas abastecía el sesenta por ciento del mercado de electrodomésticos, otra, que representaba a la empresa automotriz del estado británico producía un tercio de los automóviles y cubría el ochenta por ciento del parque de taxímetros. El grupo era dueño de la mejor agencia de publicidad de ésas y de un estilo creativo que aún hoy se sigue imitando, patrocinaban el programa de TV más original de la época, con nivel de originalidad y buen gusto que nunca más la tele argentina pudo imitar. El hermano mayor era economista, conducía el holding. Él, algo menor, era sociólogo y algunos maledicentes afirmaban que era *ociólogo* porque trabajar no figuraba en sus proyectos, y era lo suficientemente austero como para poder puchear con las rentas de unas pocas decenas de millones de dólares. Envidiosos decían que el grupo estaba al borde de la quiebra y que nadie podría salvarlo. Un economista de la CGT, casi facho, pronosticaba que los "berretines" por copiar mal los esquemas de empresas americanas y su obstinación por injertar en Avellaneda modelos de trabajo de la Standard Electric estaban provocando una fuga de técnicos y gerentes que precipitaría de un retiro de colaboración de la cadena comercial y de los bancos que tendrían que financiar las inminentes pérdidas.

En esos años, había oligarcas que, sinceramente, temían el temor una revolución comunista en la Argentina, y se volvía a contar el chiste de la señora de un banquero que afirmó que si viniera el comunismo, les dejaba todo a los pobres y se enclaustraba en su estancia. Los herederos del holding calculaban que si el pronóstico de los entendidos y el deseo de los envidiosos llegaba a cumplirse, podrían refugiarse en su fundación, en sus cátedras y, —por qué no— dado que los países no quiebran, en la administración

de Comisiones Nacionales, Secretarías y Ministerios, que es mucho menos peligrosa. Nunca se pudo precisar si sus cotizaciones a los partidos políticos y a los partidos y bandas militares que jugaban en política se distribuían según sus sinceras preferencias. Siempre se dijo que el hermano mayor, el economista, el que trabajaba, tenía preferencias socialcristianas orientadas hacia el justicialismo. Del hermano menor, el *ociólogo* que no trabajaba, que era un confeso socialista, y en el ámbito de sociología nadie ignoraba que de cuando en cuando cubría con sus rentas la perdidosa edición de *La Vanguardia Roja* que ya era marxista y castrista.

Estaba Andújar. Estaban Germani y el gordo Rodríguez Bustamante que lo odiaba tanto como quería a Gerardo. Todos ellos murieron. Pero estaba yo, y estaba Carlos Noguea que me consta que hasta hace poco vivía, y tan bien, como puede imaginarse a partir de su cargo de ministro de algo importante en Neuquén y de su retiro como diputado del partido de Sapag. Alguien nombró la marca de autos, es decir al profesor, y Germani hizo un gesto de espantar al tábano que quisiera agregarse al del temario informal de la charla y dijo: *—¡Ése es Adán...! —y aclaró: ¡Anda siempre en pelota..!*

Se refería a sus apariciones a media tarde, cuando ya todos los profesores estaban estresados por la huelga no decente, la asamblea estudiantil, la amenaza de un golpe militar de derecha, el recorte de presupuesto, la crisis de nervios de una profesora maltratada por su primer marido en presencia de su tercer marido, una amenaza de renunciar sugerida por el propio Tano, un escrito de Heriberto Muraro cuestionando tal o cual cosa, o un pedido de informes de Marcos Schlatjer sobre el destino de unos fondos que nadie ya sabía dónde habrían ido a parar. Llegaba el *ociólogo*, y con esa frescura que ni la quiebra de Siam y el desmantelamiento de sus plantas pudieron alterar, pedía a los estresados ganapanes que le concediesen media hora para escuchar sus comentarios sobre un proyecto de investigación sobre psicopatología que iba a emprender su Instituto: un palacete de Belgrano convertido en lo que hoy se llamaría "centro de excelencia" que ya era como la estancia del cuento de la señora del banquero: un lugar donde los sociólogos abocados a su misión, podrían refugiarse en caso de que viniera el golpe, el comunismo, el fascismo, el clero, la intervención, con contratos en moneda estable, subsidios americanos, pagos puntuales de honorarios, y sin el penoso trabajo de rendir cuentas a

otros claustros y autoridades ni el riesgo de toparse con estudiantes mugrientos e hinchapelotas.

DUÑE

En el viejo edificio de AMIA de la calle Viamonte, en el mismo piso del rabino y de la autoridad administrativa y religiosa, funcionaba un despacho dependiente del American Jewish Komitee. Ni un yanqui, ni rabino ni funebrero con gorrita sospechaba los motivos de nuestras reuniones. Roberto Cristina, que no debía enterarse de estos encuentros, para esa época dividía todos los objetos del mundo en burgueses y proletarios. Roberto Carri, otro goi que venía a estos encuentros lo corregía indicando que las personas no son portadoras de las clases, así como la clase no es un agregado de individuos, y encandilaba a todos con citas de lúcidas intervenciones del filósofo Pannunzio. Daniel Hopen, de quien mucho después descubrí que se llamaba a sí mismo Duñe, jodía un rato, y cuando cerraba la puerta de ese despacho de Investigaciones Sociales de AMIA que había "mejicaneado" a los paisanos, dividía el mundo en "tocados" y "no tocados", y a los "no tocados" entre "tocables" y "no tocables".

Se llamaban "tocados" a los que habían recibido una tarea del Ejército. El Ejército, no otra cosa era aquello que te podía tocar o no tocar, era un grupo o una esperanza que estaba terminando su adiestramiento en Cuba y en Bella Unión del Uruguay. Allí en la AMIA supe que nuestro compañero Schlatjer había "subido". "Subir" significaba estar ya tomando posiciones en alguna selva del norte. Daniel compraba lealtad con infidencias, algo que hacen todos los políticos y que tan caro les costó a los coimeros peronistas, radicales, e intransigentes y tal vez a los que los sucedan a estos últimos en la representación del estado de ánimo que convocaron el Doctor Alende y el diputado Chupete Rabanaque. Leí unos comentarios de Murmis que como para denigrar a Hopen —dice de él "era un chanta"— para mí ridiculiza al sobreviviente y cualquier cosa que se suponga venga a representar en el contexto de estos relatos: la noción de chanta se construye por oposición a lo que entonces llamábamos "la solidez" y hoy se alude con la cromática expresión "excelencia". Cierto que todos estábamos equivocados pero, de abrazar un error retrospectivo, yo preferiría el de Daniel a los de Murmis y Verón, o al mejor descripto por más honesto y reflexivo, de Emilio de Ipola. Si Daniel viviera —y estuvo a punto de zafarse— sentiría culpas, remordimientos, pero de nada de lo poco que necesitó pensar

debería arrepentirse. Menos aun de su estilo. Él despejaba cualquier cuestión teórica en una consulta bibliográfica de fines de semana. Y no fue un chico de diez, como querían los dirigentes socialistas para sus cuadros, pero era un alumno distinguido.

Murmis acierta cuando dice que era "un tipo que se ocupaba de traer problemas": recuerdo uno que le creó a Germani y a Torcuato Di Tella cuando hizo auditar la biblioteca del Instituto de Sociología y se descubrió que entre ambos habían retirado más libros que los que un intelectual sin cargos burocráticos y con todo el tiempo a su disposición sería capaz de leer en el curso de un año. Di Tella pocas veces había devuelto un libro. La devolución de Gino, siempre morosas, se caracterizaban por las páginas mutiladas con gillette. Pobre, de noche, sin personal, el Tano podaba párrafos para ahorrarse el mecanografiado de citas y referencias bibliográficas en sus *papers*. Los libros quedaban troquelados y faltaba justo lo que con toda probabilidad, era lo que más atención merecía en ellos. Eran tiempos pre-xerox. Las fotocopias eran termoquímicas y un par de hojas bastaban para hacer irrespirable el aire de cualquier gabinete. Recuerdo nitidamente ese olor acre y, a la distancia, proyectado hacia atrás, yo quisiera tener el conocimiento de Murmis, la originalidad y la destreza lógica de Verón, pero puesto a elegir qué ser, preferiría ser Hopen.

Contaba que a los quince vendía camisas de dacron en el estadio de Atlanta, mas tarde vendió lotes, vendió ropa de trabajo en las fábricas, vendió proyectos irrealizables de estudios de factibilidad de planes industriales al Consejo Federal de Inversiones y al Banco de Desarrollo. A los veinte o veintinueve años era un consultor de marketing reconocido y eficaz. En cualquier reunión académica con profesores visitantes los americanos hablaban dirigiéndose a él. Lo sentían un par, tal vez porque se notaba que nunca disputaría un territorio pagando con la subordinación o con el "pacto de no hacer olas" o de "hacerse el boludo" a los que Murmis parece referirse como virtudes cuando condena el hábito de *traer problemas*.

Vi su desenvoltura y su poderío informal en la AMIA y siempre supe que era maestro hebreo, pero tardé diez años en descubrir su judeidad orgullosa. Fue en una fiesta de ricachones judíos. Y entre rabinos y señores atildados ejecutó danzas y entonó a capella temas populares en yiddish y, supongo que en hebreo, cosas que aprendió en la Hasanah. En ese ámbito nadie debió saber de sus encuentros locales con la OLP, ni de su

paso por los campamentos de la OLP en Siria, a donde otro gordo —Joe Baxter— lo enviara desde Saigón. Pero muchos lo habrían visto jactarse con la foto que lo muestra flanqueado por Perón que mira a la cámara y Jorge Antonio que lo miraba con amistad y que llevaba en su agenda Success para exhibir a sus clientes de marketing, representando el nivel de sus vínculos políticos. A nosotros nos explicó que la mirada o el abrazo de Antonio eran sinceros: aunque había llegado a ellos para rendir cuenta de un proyecto militar, cumplida la misión, pasó varios días atendido por el magnate, cautivado por uno que compartía su pasión *burrera* y disponía de un capital de información sobre montas y jockeys que ninguno de los que habíamos pasado más de diez años cerca suyo llegamos a sospechar.

Hoy nadie concebiría el desconcierto que un panelista de sotana podía provocar a la asistencia de un congreso de sociología hospedado por Germani. ¿Cómo es posible que una disciplina intelectual comprometida para conducir las sociedades de lo particular a lo general, de lo adscripto a lo adquirido, de lo tradicional a lo moderno y de lo afectivo a lo racional acoja a un representante del peor oscurantismo romano? Daniel Hopen, aun antes de escucharlo, no compartió la repulsión de la patota liberal que integrábamos, y fue el único a quien Camilo Torres no sorprendió con sus referencias a la lucha de clases y a la revolución inminente.

Daniel se reía de los sociólogos laicos y progresistas que eran más sensibles a un indicador indumentario que al currículum de servicios al Army, la Navy, y el State Department de cada una de las estrellas de las ciencias sociales, detalle que sólo él se había tomado tiempo para compilar, siguiendo su hábito de coleccionar cuanto detalle inútil que prometiese eficacia retórica en los debates que, efectivamente, siempre buscaba para *crear problemas*. Sólo él pudo exhumar al cabo de veinte años, las actas del Ministerio de Trabajo que daban cuenta de que en la paritarias del convenio laboral gráfico figuraba la firma de un tal Gino Germani en representación de la patronal gráfica, y jugarlo en la argumentación y naturalizar esa chismorrería hasta convertirla en un criterio pertinente.

Hacia 1964, la asamblea de los tres claustros de la UNBA sólo necesitaba un voto para ungir rector a Rolando García, en lugar del candidato católico que apoyaba la derecha. El sector progre, incluyendo a comunistas y sectores de la izquierda, daba por descontado que Hopen obedecería a la consigna de actuar, atendiendo

al eje laicos-clericales. No votó al candidato de "derechas" pero su abstención, justificada por el compromiso de García y su entorno con la participación de las fundaciones en la vida académica, decidió el triunfo del Ingeniero Fernández Long, que no fue un mal rector y ejerció una administración serena y no más derechista que las que siguieron al Interventor Romero. Asistí a la semana de presiones y ofertas de mercancías académicas en canje por el codiciado voto, y puedo testimoniar que la escandalosa transgresión al eje laicos vs. clericales y el llamado de atención sobre su persona figuraban en los cálculos de Daniel, pero más pesaba la certidumbre de que ya era hora de dejarse de joder con Roma y ponerse a pensar un poco más en Washington y Moscú.

Seguro que la identidad rabínica de Duñe, su nunca totalmente entendido jasidismo, y la certeza de llevar dentro algo divino que alienta a todos los ególatras predispusieron sus originalidades tácticas y su insistencia en burlar y crear esos *problemas menos esperados* que consternan a Murmis. Pero no conocí a nadie que a su edad fuese tan consciente de que su identidad personal dependía de esa diferencia que, también a él, le llevaba problemas. Jamás vi a alguien tan riguroso y eficaz para capturar información y para dotar a cualquier retazo de teoría o tabla estadística de utilidad para la acción. Al mismo tiempo, no hubo entre nosotros alguien menos entusiasta de las vacilaciones éticas, ontológicas, o metafísicas.

Muy cercanos hasta el 65, hacia el fin de la década entre Daniel y Roberto Cristina del maoísmo y Roberto Carri del peronismo revolucionario, sólo quedaba en común la disposición a encontrarse para cambiar figuritas conmigo. Hasta bien avanzado el 73 por sectarios que se fueran tornando ambos Robertos, todo rencor y diferencia entre ambos se borraba a la hora de compartir los temas de la ética, el deber, el fin y los medios, la teoría, el componente mítico y teleológico, en cuyo tratamiento adquirimos destreza sin perder el pudor, la ignorancia y la ingenuidad de los primeros años de facultad. Hopen sólo se interesaba en la discusión por competencia retórica, y si no tenía público hasta podía atreverse a callar. Gran simulador, nunca fingió compartir la pasión que vinculaba a ambos Robertos y a mí, ya de pública profesión de fe liberal-extrema y consagrado con la caracterización de *patrón, decadente, marihuanero y siloísta* que me habían concedido los *familiares* del PRT.

Lo nuestro —ahora estoy convencido— arraigaba en un miedo al error, como el de

quienes temen el castigo divino o la *mirada del Otro*, que fue el parámetro persecutorio que contrajimos bajo el sartrismo salvaje de nuestros comienzos.

Hasta mi último encuentro con Cristina —en vísperas de su secuestro en el 77—, corroboré que el reconocimiento internacional y los logros sindicales de ese intelectual de Gaona y Nicasio Oroño proletarizado habían acentuado aún más su soberbia, pero en ese intervalo ritual de hablar sobre el viejo Sentido —en el que ahora se entrometía el tema de nuestros hijos— el motor ético que pusimos en marcha aquellos giles de clase media lo seguía atormentando como al comienzo de los años sesenta. En cambio el Duñe se movía en un espacio de certidumbres que ni le permitía entender lo que sentíamos durante esos rituales de evocación de lo que nunca debimos haber dejado de ser.

No temía a la aridez de los textos: preso en Devoto se dio el plan de estudiar historiografía argentina, algo que la universidad del triunfalismo explicatutti estructural-funcionalista nos privó y que excepto a los beneficiarios de alguna incursión en el *ramismo* nos disparaba tanta fobia como la filología latina o los textos presocráticos. No temía a la aridez de los textos filosóficos: simplemente se rebelaba contra esa autoridad y el encanto subordinante que para Olmedo era una fuente más de la pasión por actuar, para él representaban una amenaza de distracción que conjuraba con un dispositivo parecido al que González aludió como *ética picaresca*.

Pero no era pícaro. El secuestro del dueño de *Crónica*, completó una serie de casualidades que me amargaron: la cantidad de clientes de Daniel víctimas del abuso de armas superaban cualquier estimación de probabilidad estadística. Después, la solicitada de unos secuestradores, que por la prohibición de imprimir siglas de grupos clandestinos apareció firmada por Mongo y Aurelio fortalecieron mi sospecha y pasé más de un año eludiéndolo. Finalmente vino a pedirme ayuda —creo que no mintió— porque había decidido abandonar lo que quedaba de su grupo, marchar por la superficie y reciclarse como consultor en Argentina, algo que, coincidimos, era un *timbearse* más delirante que el de todos los episodios de esos últimos cinco años. Lo presenté a una agencia de publicidad, y poco después su titular me contó que cuando le firmó las garantías para alquilar un nuevo departamento, Daniel le rindió cuenta de sus antecedentes para advertirle el riesgo que contraía. El tipo era un *crápula de aquéllos*, según se estilaba en nuestra pro-

fesión, pero algo de Daniel lo había tocado —no sólo una eficiencia profesional mal que bien sustituible— y asumió el riesgo a plena conciencia.

Mucho antes del lanzamiento de su fracción, corroborando a Murmis, se ocupó de *crear problemas* a los del ERP y varias veces me llegaron de esa fuente chismes limitrofes entre la calumnia y la delación. El más verosímil para mí aludía a su ineficiencia militar. Hopen parecía un gordo, pero era ágil, forzado y nada cobarde: físicamente podía enfrentar a una horda de barrabravas de Chacarita o de la Fede, y no *arrugaba* ante a un pelotón de Guardia de Infantería dispuesto a contener una manifestación en la época en que se limitaban a atacar con palos de goma y pistolas de gas lacrimógeno. Pero tenía terror a las armas de fuego y a los explosivos, tal vez porque definen espacios de poder invulnerables a las estrategias discursivas y proceden en intervalos que no dan tiempo para crear problemas. Roberto Cristina, que siempre mantuvo el mismo pacto de mejor amistad con nosotros dos, pero que desde la aparición del ERP 22 y más desde su asunción como Secretario General del PCML y embajador político de Pekín, agendaba a Daniel como el peor ejemplo del *aventurerismo populista*, se habría reconciliado como yo con la imagen que quisimos guardar del gordo, leyendo el relato conmovedor que hace Castiglione sobre los últimos días del Duñe en el Departamento de Policía. Entre tanta miseria humana, las historias de cautiverio abundan en episodios heroicos que todavía no tuvieron su cronista. Saber que en la mugre, herido, golpeado y reducido a esa *verdad de la realidad* intolerable que proclaman los guardias, aquel gordo que temía disparar una 22 contra unas cañas en la costa de Quilmes, se permitió sobre el final la gratuidad del heroísmo, y que eligió morir a su manera como Roberto Cristina en Puente 12 que cada vez que aparecía un oficial alardeaba "*¡Viva la Patria! ¡Viva la Clase Obrera!*", alienta mi ilusión de ser uno de ellos y la confianza en que las gratuidades que me competen y que tanto me acercaron a ellos y tanto me diferenciaron de ellos, también valen la pena y merecen seguir repitiéndose hasta el final.

Lea

Etiem

Publicación de Psicoanálisis
y Psiquiatría

LA PREGUNTA DEL AGONISTA

por Horacio González

Hay una pregunta que parece trivial a fuerza de ser concluyente, una pregunta que las memorias de la filosofía contemporánea dilataron vastamente: *¿por qué el ser y no más bien la nada?* La gracia o la fuerza de esta pregunta no reside en el desvelo inconcebible que acarrearía cualquier respuesta, sino en el mismo hecho de que pueda realizarse. Si la respondiésemos conoveríamos hasta lo inadmisibles las raíces de la filosofía. La pregunta apenas significa una señal de que —al hacerla— estamos hablando de filosofía o dispuestos a ella. Pero sería inimaginable aquella filosofía que permitiese que la pregunta fuese despejada por algún argüidor de turno.

¿Por qué entonces no abstenerse de hacerla? ¿No es que anuncia el sentido de lo irresoluble a poco que la pregunta se hace y precisamente porque se hace? Pienso que así, en la misma situación de aquello que ocupa el lugar de lo que podría muy bien ser *ahorrado*, ocurren las cosas en Fogwill. ¿Por qué existe una invocación áspera de las otras biografías y no más bien una precaución respecto a los otros, un silencio, acaso una piedad?

Porque en Fogwill da la impresión de que no es posible contener la pregunta por las intrigas escarpadas que el común preferiría apartar o ausentar del yo público, reteniéndolas en una recámara secreta. Cuando él sospecha algo que es "ahorrado" por no quererse que figure en las motivaciones visibles de una vida, Fogwill se siente llamado a actuar: no puede contener la pregunta y comienza a cavar, a revolver. Entonces, lo que podría no hacerse, se derrama y se da. Derrochador, Fogwill se lanza a inquirir —santo inquisidor mortificante— sobre lo que serían las peleas escondidas que ponen a marchar las maquinarias calladas de la vida. Y lo que es tanto o más estremecedor, de la reciente historia nacional. Las vidas públicas y privadas —debe pensar Fogwill— se arman sobre la base de un instinto de repudio a todo aquello que haga visible lo que debe permanecer oculto.

¿Develador —Fogwill— de las leyes internas que explican la falacia moral del vivir? No tanto, sino un pillo engatusador, un ameno Mefistófeles que asocia el pensamiento a una brusca pirueta de priva-

ción del decoro y el civismo, esos protectores bucales de los sentimientos más agradables. Pero su oratoria convulsionada y colorida está poblada de nombres. Nombres como emblemas teóricos, que señalan jeroglíficos perdidos de la cultura argentina marginal, homenajes confidenciales a amigos y amigas desaparecidos y muertos, una meditación sobre lo irreversible.

En la lengua de Fogwill pueden aparecer jergas que transitan desde los modismos rockeros más insufribles hasta las citas casi memorizadas y oportunas de Pêcheux, con el agregado de alguna inesperada vinculación con Hegel. Surge también la radical melancolía del nombre de Alicia Páez, sutil filósofa fallecida recientemente, o el recuerdo de algún oscuro episodio de las luchas estudiantiles en la antigua Facultad de Filosofía y Letras. Fogwill pensando es un espectáculo demolidor: lo que se demuele es la idea de que al mundo ya lo tenemos interpretado. Y entonces, cada nombre, cada membrete, cada anécdota sacada del rincón más penumbroso de las historias personales o grupales, puede significar un carroñero contragolpe de interpretación. Todo se vuelve abierto, en carne viva y despojado de cualquier recurso a la jerarquización de los episodios. Todo, lo nimio y lo magno, se torna relevante, tenso, cargado de presagios.

Fogwill elabora sus filosofías sádicas y su literatura de alto lirismo para pensar al terror. Pero en el intento de convertirlo en una categoría no externa sino intrínseca al pensamiento o a la filosofía, comete la equivocación de presentarse como alguien que conocería excepcionalmente la dimensión de los terrores magno y no el relativo que, según él, hemos vivido. Sin duda, comete un error: justamente si algo es inconmensurable, sin parámetros, pura intensidad, es el terror. Pero Fogwill necesita decir: "Aún no lo conocemos..."

Porque es algo más que un polemista adverso a las conexiones que nos proponen lo obvio, lo delicioso o lo agradable. Es sin duda un agonista, en el sentido que imagino de esta palabra. Sin forzar demasiado el legado de las significaciones, el agonista es el hombre en certamen o en lucha, el que concibe sus asuntos como la

representación de una pelea imminente. Pero al mismo tiempo, en las fiestas agonales —recorro aquí a un viejo diccionario— se invoca nuestra capacidad de estar siempre al filo de la guerra. Jano es el siempre solicitado Dios romano de dos caras, a quien se dedican tales fiestas. Su templo permanece cerrado en tiempos de paz y abierto en tiempos de guerra. Fogwill tiene un presentimiento que parte de una idea amarga sobre el alma: no es posible no fingir, no es posible no sublimar, pero tampoco es posible olvidar las relaciones escatológicas entre los deseos infamantes y lo que luego las vidas hacen con ellos, al encubrirlos de majestuosidad. La verdad es una lucha juguetona para poner al derecho aquello que las personas fingen, aquello que las personas figuran a costa de desviar lo que realmente son.

Este camino crítico es quizás el del psicoanálisis. Pero Fogwill lo asocia a los juegos florales de la infamia. Un psicoanálisis con una cuota de perfidia y un divertido empleo de la iniquidad. Esta podría ser constructiva en manos de un patólogo de almas bienhechor, que con ella santificaría las relaciones universales. Pero en Fogwill se trata de señalar el poder inicuo del que hacen gala las instituciones sobre las biografías. ¿Un ácrata que reclama la salvación en dorados exilios, al margen de los relumbros de la autoridad? Nada de eso. Fogwill festeja la iniquidad para convertirla en un guarismo del mundo y disculpar así sus propios pensamientos, divertidamente viles, sobre la naturaleza humana.

El acto nupcial entre un deseo y un objeto contiene un sentido de imposición secreta que los planificadores de almas dicen escrutar. Ese escrutamiento significa un resignado pesimismo sobre las instituciones. Ellas alteran las vidas, nos formulan necesidades y nosotros nos entregamos a esa coerción suponiendo que las instituciones nos aman: llenamos formularios, solicitamos atenciones y derechos. Fogwill es un agonista arbitrario, pues critica a los que, en las instituciones, hacen exactamente lo que él. Su honra es la del culpable, y rompe así la insistente asociación entre ética y ejemplo personal. Al contrario, muestra la vileza de lo que critica entregándose dadivosamente

a esos mismos males con astucia jocosa y altanería de aprovechador.

Sólo que una justificación se insinúa: es la de la autoconciencia hegeliana tomada a la violeta: "lo hace pero también lo sabe". Fogwill, evidentemente, es una persona preocupada por las teorías y las ideas. Las toma en serio, las considera materia de información, de estudio y de debate. Le apasionan las aventuras de las ciencias humanas del siglo, todo ello bajo un corte de lecturas vastas y de curiosidad intelectual diversificada, bizarra y caótica. Pero son muchos los que comparten ese estilo para lidiar con el plasma vital de las ideas. Fogwill agrega, con todo, un sello, un timbre que le es propio, reconocible fácilmente en las conjeturas literarias e intelectuales de la ciudad y por el cual no puede decirse que sea un personaje sencillo o apropiado. Ese sello es el que corresponde a una suerte de "epistemología animal", por la que el mundo de las ideas —y de ahí el desprecio que parece guardar por él— encierra valores de muerte, de prefiguración de inauditas violencias y de anuncios salvajes de un destino atroz.

Pero, como se sabe, el examen de los "deseos oscuros" corresponde en parte a las artes del *márketing*, palabra que indica una pretensión de conocimiento y de poder sobre aquello que procuran todas las sombras humanas que se mueven por el mundo. *Iniquidad y marketing...* Fogwill, creo, ha pensado largamente sobre ello. El *márketing* es uno de sus oficios, que como el de la poesía (sin duda su vocación principal) alberga el poder anunciador de las palabras. Ha extraído de allí su versión del orbe humano como un terreno de maquinación permanente. Su materialismo proviene de esa fuente moderna y nominalista de auscultamiento de las luchas reales descubriendo las pasiones de poder —sublimadas en disfraces beatos— que mal resistirán el examen de sus "poéticas ultrajantes".

Fogwill agregará esa salida poética al acertijo de poderes, lo que lo vincula sin duda al surrealismo, pero se trata aquí de un uso de la potencia del mal, pensando desde el poder de las palabras en el momento catártico en que ellas se retuercen. En efecto, las palabras tienen que retorcerse para que descubramos que el significado de la convivencia y de los buenos anhelos puede transformarse, como se dice, en la "otra cara de Jano" de todo lo infamante que secretamente cultivamos.

La asociación automática de ideas es el método de Fogwill, reconocible expediente de las poéticas surrealistas, del psicoanálisis y del *márketing*, lo que es también algo relacionado con la burla de

la cultura. La asociación de ideas se hace con cadenas semánticas que habían sido remotamente escindidas e inútilmente buscaron en la lengua humana el camino de su reunificación, hasta que algún maligno consigue atarlas nuevamente. Ese maligno se apoyará en afinidades misteriosas entre palabras e ideas. Desde luego, es el conocido atributo del lenguaje poético, sobre el cual algunos se sitúan con prudencia de orfebre y otros se lanzan como heliogábalos exasperantes.

En el caso de Fogwill, esa asociación de ideas tiene un aire de desafío místico, de busca de un eco originario que inesperadamente aparece para religar un evento presente al inadvertido éxtasis que lo funda: así, Perlongher —dice— no se entendería si no se sabe descender hacia los sonidos primordiales de Huidobro o Rubén Darío. Pensamiento que implica también una admonición a los advenedizos. Fogwill piensa, luego exhorta o amonesta.

Fogwill cita y aprueba el antiguo escrito de Bourdieu sobre Heidegger, como un modelo que enseñaría cuáles son los intereses sociales que explican el "misterio de la palabra" y cómo las mundanidades prácticas generan "distinciones filosóficas". Es cierto que ese escrito posee una interesante esgrima y es preciso reconocer la manera implacable con que Bourdieu guía la argumentación, por poco que simpatizemos con esta manera de desacralizar los "vasos venerables" de las filosofías más sobrecogedoras. Pero no parece una develación convincente, si ponemos frente a frente el mundo de palabras que se lanza a desacreditar y el juego interpretativo que el sociólogo despliega. Surge más poderosa la primera construcción, la del filósofo. Pero importa menos eso, que la forma en que Fogwill puede concebir una compatibilidad con la sociología de los "capitales simbólicos". La entendemos como parte de un programa personal de lecturas en los que aparece en partes iguales la desesperación del intelectual que busca una filosofía y la sensibilidad del novelista que ha imaginado que una guerra en el lejano sur argentino era un ámbito para estudiar las convulsiones clandestinas de la lengua nacional.

El pensamiento de Fogwill se nutre de retazos inverosímiles servidos por su memoria obstinada. Textos partidos, provenientes de múltiples fuentes revelan su obsesión y los trazos de *perversión estetizada* que componen su método. De los textos que archiva su reminiscencia tozuda, surgen dos cosas: los datos persecutorios de una contienda que no apaga nunca sus ecos, y el uso de los

escritos de los otros como una imputación o como un homenaje incierto, pero lleno de traviesa algarabía.

Vemos en Fogwill un intento de tratar lo que usualmente llamamos "el saber" como un evento desgraciado que sería malo no poseer pero es pozoñoso cuando se posee. De ahí el profundo desagrado —escorzo estudiado— que produce su método de interpelación, que obedece al deseo de revelar que el conocimiento se extrae de una "utopía indigna" que busca la imposible conciliación de pensamiento y existencia. Esa utopía sólo puede ser un juego, pues de lo contrario establecería una fórmula despótica para las vidas, consistente en un cinismo disfrazado de libertad. El pensamiento se superpondría a sus "condiciones de producción": moriría.

Fogwill, así lo creo, toma esa provocativa asimilación de vida y pensamiento como un juego terrible y como una ladina declaración política de principios. Es el grado de imposible sinceridad lírica a partir del cual se juzga la mala fe del mundo. Entretanto, los textos que de aquí devienen, componen una de las más señaladas narrativas de la literatura argentina post-Malvinas, y por otro lado, articulan una opinión política que deliberadamente trabaja más allá del filo de lo irritante.

Por eso, para Fogwill, lo que usualmente llamamos "ideología" es un artificio encubridor de la percusión material de los poderes efectivos del mundo, a los que hay que obedecer en su pulso secreto si queremos pensar y pensarlos. No detenerse en sus señuelos es lo que acaso permite elaborar una literatura áspera, belicosa, elegíaca.

Pero el anti-ideologismo de Fogwill se resuelve en su búsqueda de los mecanismos, las técnicas, las fuerzas en estado puro que hacen vibrar a los objetos, comenzando por el propio lenguaje. ¿Puede existir un mundo sin hipocresía, sobre todo si el que la denuncia sabe que se atribuye a sí mismo el derecho a la auto-indulgencia cuando él mismo parodia la sordidez? Fogwill no puede dejar de hacer la pregunta por "la secreta paga" de las personas y costear el precio —no sé si en el límite de lo soportable— de la imposibilidad de salvarse, pues a todos alcanzan los mismos desafíos de ese ideologismo sin raíces en el mundo.

Sabiendo de esa imposibilidad, al ejercitar su método crítico-poético con las fastidiosas armas de provocación que le son características, exhibe lo dañoso de lo real y al mismo tiempo genera la única posibilidad de que se le disculpe su intrusión lesiva. Con estos elementos —insistimos— no es difícil imaginar que Fogwill es un lírico, una extraña clase de

lórico. El método del vilipendio materialista es la crítica del lírico solapado a los mecanismos siniestros del mundo. Y, debe pensar él, sólo se justificará in extremis si se lanza a redimir a través de la poesía, los artefactos tortuosos que forjó el capitalismo. De tal modo, va interpretando el conjunto del mundo técnico como una construcción retórica. Sólo entonces la patología mito-poética se salva de su destino aniquilador para convertirse en galanteo acongojado.

Lo intenta Fogwill en sus poesías más recientes. Ellas conviven con su diestro ilusionismo de promotor publicitario y satánico observador de los usos y costumbres nacionales. Todo un material dirigido hacia los que se habituaron a pensar en el "bien público" y no desean que a cada rato les deshagan esa virtuosa elaboración en nombre de argucias desencantadas. Pero Fogwill, el desencantador, va sacando a

luz unas esencias perturbadas, las va exhibiendo como trofeos impúdicos para decirnos "realmente quiénes somos". Ése es su odioso entretenimiento y siempre quedará la incógnita de si lo que desencadena esta pregunta por el *quién* podría haberse evitado. Porque puede sospecharse que el conjunto de lo que llamamos cultura se base en sucesivas acumulaciones del esfuerzo por ahorrar o evitar una pregunta, *esas preguntas*.

En el itinerario de ese *quién* se pretende encontrar la raíz de lo humano y al mismo tiempo lo que nos hace débiles o víctimas frente al ejercicio de los poderes. Porque es al defendernos de esos embates, que construimos nuestro artificioso yo táctico, apariencial, agraciado. ¿Hay que abandonar esas figuras porque señalan una falsía? Y entonces: ¿es necesario hacer la pregunta por el *quién* sabiendo sus costos morales? Fogwill oral la hace,

y esos mismos rastros de oralidad están en sus novelas y cuentos. No sólo eso: en ellos hay al mismo tiempo una apelación a la picaresca del siglo XVI y una suerte de marxismo piadoso dedicado a las almas confundidas que postulan irresponsablemente su propio espiritualismo.

La literatura de Fogwill desea ser reveladora, en el más político de los sentidos. Revelar las desgraciadas disonancias entre la palabra y el mundo. Pero tropieza con su Mallarmé o su Pessoa. Y ahí comienza a reinar sólo la palabra, indeconstructible. Empleo deliberadamente esta expresión que no le cabe, pues desprecia las filosofías del día. Pero es adecuada para apuntar que su estilo desemboza en una especie de salvación por la poesía, luego de atravesar las oscuras zonas en donde juega a descubrir –aviesamente, ya dije– su propia fragilidad en la fragilidad de las otras vidas.

LOS PAÍSES, EL JAPONESITO Y LAS PALABRAS DE LA HISTORIA

por María Pia López

"No hay más recurso, para testimoniar una gran marcha sobre la superficie de los textos, que marchar y seguir marchando por ellos sin caer en el abismo opaco de los significados, sin trepar a los vaporetos luminosos que prometen el confort de las escuelas, los métodos, el despótico dictamen de las musas de turno y las esperanzas del público extraviado, en las tribunas de ese gran circo incandescente de las letras".

Fogwill

Uno

La carpa blanca instalada frente al Congreso de la Nación parece ser territorio liberado. Un espacio delimitado, con un sistema de reglas, con cierta articulación de reconocimientos y legitimidades y con un código de modales. Esa carpa es transparente o, al menos, lo bastante transparente como para que cualquier ciudadano con ímpetu de control sobre lo que sucede en los espacios públicos –incluida la histórica plazoleta que sirve de asiento– pueda asomarse y controlar la no ingestión de alimentos sólidos. Esa carpa es una metáfora de un modo de pensar la política cuya utopía es la transparencia y cuyas técnicas más exitosas han sido hasta aquí el uso de tecnologías fílmicas vigilantes: desde las cámaras ocultas fogoneadas por un ex fiscal devenido abogado empresarial y más lue-

go devenido animador de realistas espectáculos televisivos, hasta las democráticas exhibiciones de máculas, denuncias, corrupciones –ajenas–, negocietas y sospechas que día a día se ponen en escena en las pantallas.

Aquel fugaz instante que registraron las cámaras de televisión en Catamarca, aquel fugaz instante –digo– de un juez moviendo la cabeza de derecha a izquierda en una señalización tan cómplice como eficaz, fue el momento en que rozamos la utopía. En que las víctimas comenzaron a reclamar: "¡que nos filmen, que nos cuiden!" La desazón que tiñe el juicio que ahora se ha iniciado en la provincia norteña es el síntoma de una defraudación política que pasa por el desfase entre el funcionamiento de las clásicas instituciones estatales –en ese caso los tribunales y las cortes– y la transparente sinceridad que prometen las cámaras.

La idea de transparencia comunicativa no se refería a esto pero bien podríamos apropiarnos de la expresión. Transparencia –al menos– que configura el rasgo central de una nueva utopía en cuyo anhelo confluyen los que piden justicia, los que anhelan verdad, los que se exhiben como servidores objetivos a esa verdad, los que se encargarían de difundirla. Colectivo –y sustrato de alian-

zas más formales– al que sintetizaremos bajo la llana y merecida denominación de *los buenos*.

Entonces: la carpa blanca y semi transparente es el territorio liberado donde habitan *los buenos*, que mes a mes se acongojan con las cámaras elevadas hacia el cielo. El otro territorio –por ahora no liberado– aparece sumido en una incómoda oscuridad, conducido por poderosos que se ocultan en las sombras, titiriteros macabros que se enriquecen, disputas incomprensibles que se dirimen con balas y dinamita; un territorio sin ventanitas transparentes desde las cuales el buen ciudadano pueda mirar cuando le plazca, y oscurecido también por las quemazones de autos o de neumáticos en distintas rutas argentinas. Frente a ese país alarmante, que tiene una de sus sedes más complejas en el Congreso, se erige el pequeño país de *los buenos*. Que tienen la cara descubierta, por aquello quizás de la transparencia –y no como los piqueteros que irrumpen semana tras semana a iluminar las noches con sus hogueras– y que no desdeñan la oportunidad de poner su reclamo en el lugar más exitoso posible: el de los medios masivos de comunicación.

Ese otro país tuvo su manifiesto fundacional no el día en que se armó la

carpa ni el primer día en que algunos actores se acercaron a conversar, sino la noche en que se convirtió en escenario de un programa televisivo en el que se discutió qué hacer con la educación argentina. Mejor dicho: en el que se iba a discutir ese destino y se convirtió en un desfile de los miembros fundadores y de algunos recién llegados al país de la buena vecindad, que portaban los símbolos acreditantes e intentaban decir en escasos minutos televisivos su adhesión profunda a *los buenos*. Ese otro país tan blanco y tan transparente por el que desfilaron los más notorios políticos de la oposición, los actores más progresistas del espectáculo argentino, los escritores más rutilantes de la cultura local, los curas emocionados ante la pobreza y los maestros ayunantes se constituyó a partir de la radicación geográfica de un reclamo salarial. Porque a diferencia de la huelga que los maestros neuquinos realizaron a principios de este año, que intentaba impedir la aplicación de una Ley Federal de Educación hecha por *los malos* con la ayuda de algunos *buenos* (huelga que inició el ciclo 97 de los cortes de rutas), la carpa que mira al Congreso solicita que se cumpla el financiamiento previsto en esa Ley. Esto es: que se aplique sin dilaciones.

Y el buen país se ha constituido, una vez más, como espejo lentificado y corrector del país de *los malos*. Ha dicho: hay que corregir, moderar, llevar a la práctica los objetivos estratégicos del oficialismo ya que éste, embadurnado en sus pertinaces desechos, no puede lograrlos. Sin eufemismos: el progresismo argentino, que es una amalgama de buenas conciencias, periodistas objetivos y amenazados, dirigentes políticos que se precian de procurar más la gobernabilidad que los ideales de justicia, ciudadanos honestos, va a la cola, una vez más, de las decisiones impetuosas de la alianza que controla el Estado. De una alianza de sectores económicos más o menos ilegales con hombres de instituciones y partidos. Eligen (¿o en la ideología no hay elección?) creer que en esa alianza sólo sobran algunos y faltan otros: que con algún empresario de súbito enriquecimiento y algunos políticos expropiadores —de las arcas estatales— desechados la escena se purifica. Creer que si esa alianza se sacude las rémoras del ilegalismo, es posible reconstituirla (como articulación de los nuevos políticos y los poderes económicos) mediante la magia de la seguridad jurídica. Mediante la cautivante promesa de que nada de lo que han hecho los gobiernos anteriores se puede someter a revisión. Los

que no se satisfacen con la sola certeza de la bondad de los sentimientos ni en la belleza de las intenciones ni en la dignidad o legitimidad de los reclamos suelen sentirse incómodos ante estos dos países. Extranjeros.

Dos

Y algunos de esos incómodos eligen incomodar al buen país. Generalmente, porque sienten que el país de *los malos* es demasiado obvio, y que su perversidad es de una contundencia que lo inmuniza ante la discusión ideológica. Algunos eligen ser los japonesitos del buen país. Mear en la sopa. Ser los malditos: los que llevan el mal, los que hacen gala de una maliciosa mordacidad, los que se burlan y se regodean de la ingenuidad que recubre a las buenas conciencias. Fogwill es un japonésito de ese buen país. Y como tal, su preocupación no se encarna en la disipación culinaria de sus orines o en los exóticos sabores de sus preparados sino en la posibilidad de ser visto en el instante fugaz del delito o en narrarlo con deleite. Su malditismo —perceptible en las páginas de esta revista— es una extraña mezcla de poses espectacularizadas (y registradas en fotos, en relatos, en anécdotas que circulan como admoniciones, censuras y sorpresas en los bares porteños), con una ética tan inflexible como pragmática y un agudo pensamiento materialista.

Fogwill no es, y por eso es un maldito, un materialista serio. Sartre —en las páginas que el autor de *Muchacha punk* recordaba con nostalgia— decía que los materialistas eran hombres serios, que eludían el juego, la pérdida, la gratuidad. “En ello, —seguía el entonces joven existencialista— están de acuerdo con sus viejos adversarios, los poseedores, que también se conocen y aprecian a sí mismos a partir de su posición en el mundo. Así, todo pensamiento serio está espesado por el mundo y se coagula: es una abdicación de la realidad humana en favor del mundo... Es evidente que el hombre serio entierra en el fondo de sí mismo la conciencia de su libertad; es de mala fe, y su mala fe trata de presentarlo a sus propios ojos como una consecuencia”. Muchas páginas de *El ser y la nada*

han pasado desde que Sartre puso ante nuestra atención la idea de mala fe, y la puso con una primera advertencia: en el cinismo no hay mala fe, porque en el cinismo hay mentira y conciencia de la impostura o del engaño, o exceso de revelación de esas estratagemas y escisiones. En cambio, la mala fe es el modo en que las buenas conciencias pueden existir. El modo en que pueden afirmar su propia probidad y excelencia.

He aquí un materialista que es, al mismo tiempo, un jugador y un cínico: Fogwill. Alguien que juega con las identidades y que se excede en la revelación de sus posiciones. Y que cree que el sentido de la ética es el juicio de lo que el individuo se hace a sí mismo, y que el motivo de esa ética tiene que ser la elusión del autoengaño. Sin embargo, esa ética enjuiciadora no parte de la presunción de una integridad posible —de una identidad a devenir— sino de un desdoblamiento cínico: lo que importa es que lo sagrado sea exento de mácula. Es, también, una ética del cuerpo —o un pensamiento sobre el cuerpo y sobre sus fuerzas naturales—, como casi todo discurso que parta de ese materialismo radical, desconoce las buenas maneras y hace del lenguaje de la cortesía social una mera excusa para el desborde rabelaisiano.

La combinación entre esta razón práctica y su materialismo despiadado para pensar el funcionamiento de las sociedades lo llevan al maldito a una suerte de nihilismo escéptico y brutal. Peor aún: por momentos, lo llevan a congelarse en una *imagen* de escéptica brutalidad. Fogwill se congela en la marca registrada en que ha transformado su apellido. Episódicamente: porque ese lúcido ensayista y agudo escritor termina volviendo a marchar en sus palabras. Es en sus apariciones públicas donde marcha por el borde precipitado de un malditismo previsible que se despliega mediante la conversión de la lengua en estilete contra los otros, y el intento de develar en cada relación social la guerra que potencialmente le corresponde. Con riesgos: porque el maldito, cuando se convierte en marca, cuando se congela, no deja ninguna huella en la sopa. El líquido —decía Sartre también en aquel ensayo que Fogwill recuerda— casi no tiene memoria, las huellas en él



EL OJO MOCHO

Incluye los sumarios de sus ediciones en la base de datos LatBook (libros y revistas)

Disponible en INTERNET en la siguiente dirección:

<http://www.latbook.com>

son siempre efímeras. Pero mientras más contundentes sean los impactos sobre él más lenta es la recuperación de su lisura. Una imagen refleja no lo transforma, ni siquiera provoca esa breve conmoción que una mariposa produce en su choque con el agua.

Marx escribía que no se puede pinchar con alfileres lo que se debe atacar a mazazos, y no previó el exitoso y criticado ataque bucal de Mike Tyson que prefirió el más femenino arte del mordisco antes que la contundencia implacable de sus puños. A veces los escritos pueden ser mazas: sólidos, duros, resistentes, grandes piedras que rasgan la llaneza tranquila del líquido sentido común. Otras, mariposas que en sus jugarretas de apariencias liviana rocen impiadosas las limpias manos de los transeúntes. Los escritos de Fogwill han sido ambas cosas. Porque si sus ensayos y la novela sobre una fría guerra triste se regodean en una idea de la historia como sórdida y espesa trama a la que no hay que buscarle más sentidos que los que su propio desarrollo objetivo exhibe, en otros textos suyos la historia es dotada de una cierta levedad y una sutil inocencia.

Y son escritos que aluden a uno de los dramas centrales para pensar la historia: al drama de la identidad, a la posibilidad de la identidad. Juega, Fogwill, alrededor de las capas que conforman a una persona, para hallar en ellas la posibilidad de desmentir las grandes narraciones: Isabel o Estela o Equis o Ella se suceden para dar cuenta de una ficcionalidad original de la política. Como en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* la lucha política es, amén de expresión de intereses, un baile de máscaras en el que los que no tienen más que preocupaciones pequeñas, sórdidas y personales se disfrazan de trágicas figuras. Quizás, en una sociedad más cercana al cristianismo que a los griegos, de Reyes Magos. Pero si la identidad es juego y es farsa, ello no implica que no sea condena. Fogwill, en el difícil equilibrio del caminante de bordes, quiere evitar la identidad de sí. Quiere escribir como quien marcha ("por el machacado discurso de su generación"), y, como Pérez Largo, no ser y no estar. Los personajes cinematográficos de Agnieszka Holland —en *Europa, Europa* y *Olivier, Olivier*— se enmascaran, se disfrazan, se niegan a ser identificados porque la amenaza que pesa ante la posible atribución de identidad es la muerte o la exclusión. Pero son salvos de la muerte —y allí finalizan esos films cargados de tragedia— cuando su identidad primigenia es reconocida sin amenaza. Cuando son redimidos. Pero

Fogwill, Fogwill que se pone nombre-marca y se regodea en reiterar poses, ¿de qué amenazas intenta escapar?

De ser un materialista serio —aburrido y de mala fe, como diría el viejo Sartre— y también de ser tomado en serio. Alguien que narra (como Fogwill en esta revista) los momentos más despiadados de la historia política argentina con tono burlón no sólo está tratando de causar náuseas en las tranquilas sobremesas de nuestro progresismo; también está reclamando que no lo tomemos muy en serio. Y si el intento de no ser un materialista serio es lo que lo dota de una seria corrosividad para nuestra pacífica estadía en el el buen país o en las tranquilas imágenes de un futuro más decoroso, el otro intento, el de no ser tomado en serio, lo acerca a la figura de un malditismo bufonesco y tranquilizador, que ni siquiera sirve como alfiler para pinchar las nalgas presidenciales o hacer travesuras en la transparente carpa del territorio liberado.

Tres

Narrar la historia sin escauceos burlescos y sin augusta seriedad no debe ser tarea sencilla. Sin embargo, es un alarde de simplismo justipreciar la lucha armada que se desplegó en los años setenta como un conjunto de negociados y aludir al terrorismo ordenado por la Junta militar —en acuerdo, como bien sabe un materialista, con los grandes grupos económicos nacionales y transnacionalizados— como terror móxico. Porque más allá de las magnitudes numéricas (siempre en discusión) de vidas afectadas, los "capítulos narrativos" del terrorismo estatal son los que explican el *in crescendo* de la irreversibilidad como tono de la política: es la introducción de la muerte como herramienta en las disputas lo que ha sido irreversible. Y, sobre ese subsuelo conformado por cadáveres, por muertos narrados en esa peculiar mezcla de ocultamiento y espectacularidad que caracterizó el accionar de la última dictadura, sobre ese subsuelo se han ido asentando las capas de irreversibilidad. Como la desaparición, la convertibilidad se quiere irreversible. Y si no lo es, aparece como

un deber moral de los ciudadanos y de sus dirigentes cuidarla para que lo sea. Eso desde el Proceso para aquí.

El otro relato que relampaguea en la entrevista es el de la historia de la guerrilla argentina. Hay un libro —que a Fogwill no le interesa— que acepta el desafío —de pensar y relatar sus inicios. *La voluntad* —a ese libro quiero referirme— podría llamarse *El aplazamiento* por varias razones. Una, por el estilo de una escritura que diseña un mosaico de historias, de tiempos, de espacios y de personas. Otra, porque los lectores, que saben el final —y no del libro, sino de las vidas narradas y truncadas, y el fin, también, de una historia— no pueden abandonarse a la lectura sin percibir en las páginas las fugaces sombras de buitres futuros. La muerte acecha ya en esas pequeñas, ingenuas y parciales memorias de esas vidas militantes. Sólo es aplazada por la feroz voluntad que conduce esa escritura provista de un irónico y tierno respeto. O, quizás, de una comprensiva ironía.

Anguita y Caparrós han escrito un relato sobre los olvidos, sobre los detalles y lo superfluo. Como quien entiende que conocer un aluvión es posible si describe los guijarros que se lanzan a rodar, o como quien elige las lenguas menores antes que las explicaciones precisas y totalizadoras. No son materialistas en la elección de cuáles son los elementos constitutivos del relato: la política económica de Krieger Vasena merece tanta atención como la irrupción del rock nacional o las opiniones de Tomás Eloy Martínez sobre los hippies. Son relatos que confluyen como marco a lo que es el centro de interés de ese libro: cómo un hombre o una mujer se eligen como militantes. Para ello, se despliegan por entre las páginas multitud de recuerdos, de conversaciones, de ínfimos azares, que explican esas conversiones o esas constituciones subjetivas. Y esa pasión por la comprensión de qué le pasó a esa persona para que comience a sentir su vida enlazada en forma indisoluble a la historia colectiva, es la mayor fuerza del libro pero también su riesgo. El riesgo de suponer a Envar El Kadri tan poderoso a la hora de definir los

causas y mazaros

Los lenguajes
de la
comunicación
y la cultura
en (la) crisis

Año IV
Número 6
Primavera 1997

Cuaderno de cine latinoamericano Actual / Entrevista a Beatriz Sarlo
Debate: Economía política de la comunicación - Estudios culturales.
Garnham-Grossberg / Cuaderno de semiología: diálogo con Paolo Fabbri
Lecturas y bibliográficas

transcurrir del peronismo como al exiliado en Puerta de Hierro.

¿Este libro es parte de ese bloque más geográfico que histórico que hemos llamado el buen país? No, porque es un texto de una exasperada parcialidad, que reniega incluso de comprender al enemigo, que se desinteresa por cualquier intento de neutralizar las pasiones con más recaudos que los que brinda la distancia temporal, y el buen país es un país teñido de conciliación, de buenas maneras, de comprensión al otro. Tiene como gurú al escritor rodeado de demonios y como maestro de ceremonias al comunicador del arrepentimiento. Quizás sí este libro se venda porque existe un buen país que por su bonachonería se permite leer aquellos ímpetus y entenderlos como parte de un juvenilismo excitado que se aplaca con los años y con el gusto por los distintos matices de lo gris o el placer de las mínimas rutinas. Y, también, porque la memoria se recomienza a enhebrar con los íconos martiroológicos del país que anhela transparencia. Digo —y es más que

evidente— que el escritor y militante monotonero Rodolfo Walsh es recordado cada vez más por su condición de periodista, por su condición de colega de José Luis Cabezas. La muerte de un inocente —como le gustaba afirmar a Sábato en los tiempos de la Conadep: “de un inocente de toda inocencia”—, de un no comprometido con alguna forma de la violencia, parece ser siempre más conmovedora. De algún modo, los relatos que nos hacen Caparrós y Anguita son una restauración de la inocencia que permanece en toda biografía, aunque para restaurarla deban narrar con tanta parcialidad y arbitrariedad como la que conduce a Fogwill a decir que los militantes de los años 70 eran gangsters antes que políticos.

Entre los jóvenes entusiastas que pueblan *La voluntad* y los pragmáticos militantes que compran partidos políticos que rememora Fogwill hay demasiada distancia. Porque hay no sólo distintos tipos de personas referidas sino porque son dos miradas antagónicas de pensar la historia. Para Fogwill, más allá de todas esas

voluntades expresas, estaba la ceguera de no entender que son las grandes fuerzas materiales las que hacen la historia, y los que no eran ciegos eran cínicos que podían llevar su cinismo al extremo de torturar para ver nacer al hombre nuevo. Sin embargo, más allá de las diferencias, ninguno de esos modos de narrar la historia están al servicio de la utopía de la transparencia. Hay, en ambos, un reconocimiento de la opacidad de la historia: mientras Fogwill intenta develarla mediante la sistemática tarea de demolición con la que enfrenta las lenguas del sentido común, Anguita y Caparrós tratan de fracturarla mediante la narración de las mariposas que la sobrevuelan. Porque esos relatos son mariposas como las que Graciela tiró, por primera vez, en la estación Constitución: leves, pequeñas, efímeras. Reconocer esa opacidad de la historia es, de algún modo, tomar el rol del japonésito que más que mear avisa que no se puede comer en paz pero tampoco acompañar tranquilos el mediático banquete del ayuno.

LAS PALABRAS DEL ROSTRO

Una lectura de los avisos de desaparecidos de *Página/12*

Por Estela Schindel

“Ante todo, hay la derecha misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida... El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia.

Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar.”

Emmanuel Lévinas

Burlón, satírico, liviano y autorreferente, el discurso de *Página/12* ofrece a los ojos lectores un paréntesis en su estilo que interrumpe la gramática habitual del objeto periodístico. Desde recuadros al margen del hecho noticioso central, los avisos recordatorios publicados por familiares de *desaparecidos* intersectan el flujo discursivo del diario e introducen un elemento ajeno tanto al presente absoluto de la crónica como a la apelación anónima de la publicidad. La aparición de retratos y nombres de los muertos; la anotación de fechas de aniversarios y mensajes de sus parientes y amigos alteran el peso específico del texto impreso e inclinan la fuerza dramática hacia la peri-

feria de la página donde la convergencia de evocación, desconuelo, fervor combativo y duelo que rodea a la foto del homenajeado confiere al recuadro la eficacia simbólica de un pequeño altar.

Ventanas hacia la verdad descarnada del pasado insertas en el discurso cotidiano del presente, los recordatorios abren un túnel hacia una zona inhóspita de la vida política; en el contexto rutinario y previsible que brinda el hoy absoluto de la información, el lector se encuentra ante el peso rotundo e inapelable de la historia. La oscilación gramática entre la tercera persona de la crónica que refiere un hecho y la primera persona del entrevistado, el correo de lectores o la columna de opinión se detiene por un instante en la fuerza apelativa del vos. Los avisos introducen en el diario el momento afectivo de una segunda persona que, a diferencia del imperativo publicitario dirigido a un *usted* consumidor, convoca la emoción del vínculo personal. Testimonio de la impotencia del dolor sin objeto, los mensajes que acompañan las fotos se dirigen a un vos de ubicación incierta. La dificultad de inscripción simbólica de la muerte

que provoca la figura del *desaparecido*, cualidad inédita fuente de su siniestra singularidad, se refleja en las evocaciones de esa ausencia sin clivaje que encuentra en este espacio un intento de institucionalización.

La materia efímera del periodismo deviene entonces soporte de la estrategia de rememoración. Tumbas de los sin tumba, los ya reconocibles avisos dan un marco de referencia a los deudos y habilitan los rituales funerarios que honran el recuerdo del que no está: aniversarios, ciclos, dedicatorias y homenajes recrean, en el papel, el sitio del duelo y la evocación. Esta singular confluencia de espacio público y sentimiento privado, sin embargo, se abre al campo político al promover la reivindicación de la lucha del muerto. Las referencias explícitas a su militancia —que se han hecho más frecuentes con los años y llegan a consignar la agrupación de su filiación— se enlazan con la denuncia del presente y acentúan el contraste con él. El énfasis en la generosidad y la solidaridad como valores del pasado opuestos a los del tiempo actual promueven una lectura crítica de la reali-

dad que otorga a esas muertes un sentido vital. Si los muertos iluminaron un camino de lucha y pelearon para evitar un futuro como el hoy, la comprensión histórica da un sentido a sus muertes y en ella se inscriben a falta de referente material. El hábito instalado de la publicación de avisos se institucionaliza y repite, como quien visita una lápida y deja una flor, pero el cementerio no es ya la superficie de papel sobre la que se imprime el recuerdo, sino el propio cuerpo de la historia nacional.

II

Pero allí están los rostros. Elocuentes en su mudez sin tiempo, sus fotos son la expresión visible del crimen que se pretendió esconder. Descendientes de esas otras fotos en blanco y negro que, durante la violencia política de la década del 70, las autoridades difundían para la delación y el escarnio de la población, los rostros regresan desafiando la voluntad impune que los quiso borrar. La punta del hilo que emerge con ellos hunde su otro extremo en las campañas de propaganda que, en la dictadura, convertían a esos retratos en objeto de la pretensión descalificadora según la lógica que deshumaniza primero para aniquilar después. Vueltos a la luz por la acción de los organismos de derechos humanos, durante la década del 80 esas caras fueron enarboladas como banderas de la indignación. Hoy, desde los bordes del periódico, devienen un espacio espontáneo de resistencia moral a la desolación de la escena política al introducir en el horizonte cotidiano la presencia terca, irreductible, de los muertos sin paz.

Ni la sencilla ecuación de marketing realizada por *Página 12* al publicar gratuitamente los avisos —adscripción a un modelo que se quiere progresista y defensor de los derechos humanos y neutralización de su escasa publicidad comercial— ni la irremediable banalidad del contexto medial impiden reparar en la demanda absoluta que los rostros de los muertos postulan desde ese recuerdo constante del terror. El soporte efímero, mediático, interesado que el diario ofrece a los retratos mudos de los *desaparecidos* permite inscribir, en la materialidad tenue del papel, el mandato ético ineludible que la mirada de los muertos devuelve al lector desde las fotos que invocan su responsabilidad. Allí hay un otro. Y el otro, desde el rostro, ordena a su prójimo que no lo deje morir.

III

El acceso al rostro, afirma Emmanuel Lévinas, es necesaria y primordialmente ético. No se trata de una fenomenología

—el reconocimiento de los rasgos, la percepción—, ni de un conocimiento —que vincula a un objeto— sino del acercamiento, anterior a toda ley, fundado en la responsabilidad.¹ Estructura esencial de la subjetividad humana y base de toda relación, la responsabilidad para con el otro se manifiesta en el rostro humano desnudo, desguarnecido, que lleva escrita la imposición ética “no matarás”.² El rostro expuesto, amenazado, “como invitándonos a un acto de violencia” es al mismo tiempo (“extraña autoridad”) lo que nos prohíbe matar. Supone tanto un mandamiento como una sujeción y establece entre *sujetos* una relación asimétrica puesto que el yo es responsable del otro siempre en un grado mayor: su rostro me hace responsable —*respondo por él*— sin esperar la reciprocidad.

Los testimonios de sobrevivientes de centros clandestinos de detención coinciden en destacar la importancia dada en esos lugares a los dispositivos de invisibilidad. Si el verdugo es incapaz de infligir daño al rostro desnudo, que en su desprotección apela a su humanidad, el despliegue de técnicas de ocultamiento asociadas a la represión (los anteojos oscuros de los agentes parapoliciales, las acciones nocturnas, las “capuchas” y “tabiques”) tiene que ver menos con la necesidad de no ser visto que con la renuencia a ver: no se encapucha el rostro de un prisionero al torturarlo para que él no vea sino para evitar al verdugo ese llamado esencial.³

La operación de deshumanización del “enemigo” a la que recurren los regímenes totalitarios para preparar a la población y a los matadores para el hecho técnico del asesinato en masa supone también el borramiento de *eso humano* que impide matar. El rostro como territorio de inscripción de la muerte, ha señalado Hannah Arendt, es el opuesto de la muerte anónima que despoja al sujeto de su último rasgo de humanidad.⁴ También la marcha de los prisioneros a los “vuelos de la muerte” precisa el desdibujamiento de su expresión vital (“como zombies” repite Scilingo obsesionado en su relato⁵)

al tiempo que prefigura la condición flo-tante (*ni vivos ni muertos*) que signaría a los *desaparecidos* de ahí en más. Las caricaturas grotescas de judíos durante los años del nazismo, la exposición aleccionadora de fotos de “subversivos” durante los años argentinos del terror son mecanismos previos a la ejecución de la masacre que dan cuenta de esta operación.⁶ Ajenos, extranjeros, inhumanos, sus rostros se presentan a la conciencia burguesa media despojados de su *primer palabra*: “no matarás”.⁷

IV

El habla argentina ha registrado las marcas de este avasallamiento de la ética y la jerga actual recuerda y reproduce la tortura y las sublimaciones que le dieron posibilidad. *Cortar el rostro* es así sinónimo del rechazo, pero también del desapego, el desinterés, el gesto opuesto al socorro del otro que urge desde su rostro a la responsabilidad.⁸ *Cortar el rostro* que llama a *responder por él* es negar el imperativo que establece la base de la relación humana primordial. Pero en una sociedad donde se *corta* la piel desnuda del *rostro* que llama a responder por él, no sorprende que la mayor referencia simbólica colectiva se manifieste en *Caras* (editorial *Perfil*) a su vez consagración gráfica del *hacer rostro*; en este caso *figurar*, pero también *fingir*, según el artificio de la operación expresado en el “hacer”.⁹ No el rostro humano despojado, en su pobreza elemental, sino un rostro construido, moneda de intercambio en el mercado de la simulación: el *caretear*. Al mismo tiempo el rostro es, familiarmente, *trucha*, expresión que indica falta de autenticidad o falsedad. Una única palabra alude al sucedáneo del rostro y a la calidad espuria que, por extensión, se aplica a él y deja en el habla diaria una huella de su devaluación. La condición impostergable del rostro como acceso ético al otro, que me pide y me ordena desde su inapelable humanidad, es enmascarada y contenida también en el lenguaje que ampara esta indistinción.

La *trucha*, *cara*, *caripela* o *jeta* ad-quiere en nuestro idioma una multiplici-

el
Murciélago

Para orientarse en esta oscuridad
Magazine Freudiano

dad de acepciones que enmascaran su desguarnecimiento primordial. El mismo gesto de crispamiento o simulación que aliena al rostro imprime en él la coraza del desapego y abre camino al olvido de la ética entendida como responsabilidad. Es el ámbito infame del *caradura*, es decir, el *sinvergüenza*: aquél que ha acoirazado en su rostro la cualidad humana y obtura el llamado del otro que invoca desde la ética primaria de la piel. Incapaz de asumir en carne propia la vergüenza, renuncia incluso a la dignidad del pudor y, al multiplicar su desapego por la cifra cómplice de la sociedad, deja escribir el oprobio sobre el cuerpo dolido del país.

Notas:

¹ Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1996.

² "Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro." Lévinas, E., *ibidem*.

³ En la novela *Villa*, de Luis Guzmán, el médico reconoce a la ex novia agonizante por una medalla que encuentra sobre la mesa. El rostro, desfigurado, le impide enfrentarse con la crudeza del tormento que acaba de padecer: "La voz era la de Elena, aunque no fuera ni su pelo ni su color, aunque fuera imposible distinguir las facciones en la cara deformada y sangrante, y estuviera casi desconocida vestida de soldado". Guzmán, Luis, *Villa*, Alfaguara, Bs. As., 1996.

⁴ En las fábricas de la muerte, según Arendt, no se muere en calidad de individuos sino "como ganado, como cosas que no poseyeran cuerpo ni alma, ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello". Arendt, Hannah, "L'image de l'enfer", citado en Schmucler, Héctor, "Ni siquiera un rostro...", *Confines*, N° 3, Bs. As., 1996.

⁵ Verbitsky, Horacio, *El Vuelo*, Planeta, Bs. As., 1995.

⁶ Cristina Perí Rossi pone en el monólogo interior de un chico uruguayo de siete años la siguiente reflexión: "...él era un sanguinario, sin lugar a dudas, uno de esos terroristas cuyas fotos pasaban por la televisión y aparecían en todas las paredes... también algunas mujeres eran terroristas, las había visto, aunque las fotografías tenían el raro poder de alejarlo a uno

de la contemplación; a uno le daba una especie de secreta vergüenza, se pasaba de costado para no verlas, ¿por qué sería?" Perí Rossi, C., "La índole del lenguaje", en *Cosmoagonías*, Laia, Barcelona, 1988.

⁷ "El 'no matarás' es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo. Y yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que "primera persona", soy aquel que se las apaña para hallar los recursos que responden a la llamada." Lévinas, E., *ibidem*.

⁸ Recordar también expresiones surgidas durante la dictadura como "mató mil" o "brutal".

⁹ No las *Caras* y *Caretas* donde desde el título ya se explicitaba la hipocresía, el doblez entre máscara y rostro propio de la vida social. Por otro lado *Caras* perfecciona y desplaza a la antológica *Gente* en su lugar central en el imaginario colectivo; la lógica, señalada por Horacio González, que reemplaza al "pueblo" (sujeto político) por la "gente" (el amontonamiento de personas) parece apuntar a un mismo vaciamiento; el rostro despojado de su densidad humana se convierte en *cara*, artilugio superficial.

Encuentro permanente por un nuevo pensamiento

PRIMERA CONVOCATORIA
VIERNES 21 DE NOVIEMBRE

10 hs. Apertura
Balance de Situación
Objetivos

- *La crisis del pensamiento y el papel de los intelectuales*
- *Estrategias para enfrentarla*

Para fundar un ámbito plural y abierto que movilice el debate y jerarquice la decisión puesta en acto de no ser tributarios del pensamiento único.

Con el objeto de construir instrumentos y diseñar estrategias que nos permitan garantizar la autonomía suficiente como para que la idea de la no dominación pueda volver a ser un desafío movilizador de nuestro pensamiento.

Con la intención de confluir en torno a temas comunes tratados en todas sus dimensiones teóricas, críticas, prácticas e innovadoras. Se trata de debatir nuevos pensamientos que acentúen su carácter liberador a través del examen de la escena histórica y de un balance de las tradiciones políticas, económicas y filosóficas que han signado el debate argentino y mundial.

El siglo que concluye reclama nuevas preguntas y nuevas respuestas en el plano de la economía, la vida cotidiana, los movimientos sociales, los compromisos artísticos y el pensamiento político.

CENTRAL DE LOS TRABAJADORES ARGENTINOS



CENTRAL DE LOS
TRABAJADORES ARGENTINOS

Avda. Independencia 766
Tel: 300-5835/4170
Buenos Aires

LOS USOS DE HOBBS

por Esteban Rodríguez

"Sólo la guerra perpetua explica una paz que tan sólo es tránsito, así como la leche derramada explica la cacerola en que se ha cocido".

Antonin Artaud

I. La disputa: entre el plagio y la glosa

"Mi madre parió dos hijos: mi miedo y yo".

Thomas Hobbes

Si Hobbes imaginaba al miedo como rudimento legitimador de la política estadual, bien podríamos entender a la disputa entre el alfonsinismo y el menemismo como la querrela entre quienes se arrojan el papel de intérpretes del pensamiento hobbesiano. Es que el problema sigue siendo el Leviatán. No quién se queda con el Estado, sino cómo se lo conserva cuando lo atrapan. El problema entonces, siguen siendo las multitudes revoloteando; en fin: cómo disponemos el terror en la administración de la gestión, y cómo incluimos a las poblaciones en los efectos de ese terror. Y aquí es donde se presentan las diferencias, pues el lugar que le asigna el radicalismo no coincidirá con el promulgado por el menemismo.

Serán, entonces, distintos usos de la muerte. Mientras la interpretación alfonsinista partía desde el estado de naturaleza beligerante, desde un pasado caótico, conflictivo, pasible de desbordar el presente ante su descontentión política, puesto que se trataba de una modalidad que tomaba como punto de referencia la temporalidad descarriada con pulsiones bélicas no armónicas en el inconsciente colectivo, que tornaban necesaria impetrar la coartada—digo: una convergencia política—entre las distintas fuerzas del país para evitar que ese pasado que se enlazaba se repitiera (ya que la guerra es algo que siempre puede retomar su cauce); por el contrario, el recorrido del pensamiento hobbesiano que esgrime el menemismo para justificar el desenvolvimiento de sus políticas duras, ubicará a la guerra como aquella potencialidad futura, algo que siempre está volviendo pero nunca por el patio trasero. No es algo que encontremos en el pasado, en el origen de la política. Ni siquiera en un pasado fuera de quicio, un pasado en el presente. Sino algo que siempre

está por venir, amenazando, persiguiendo al presente con su sombra en el umbral. En otras palabras: uno de los caracteres fundamentales que diversifican al imaginario político alfonsinista del discurso terrorista que hace el menemismo es precisamente aquél que deriva de los distintos usos del terror que unos y otros practicaron y practican respectivamente, y que tiene que ver, además, con distintas modalidades de pensar el tiempo. Y en este marco, el lugar que se le asigna a la política estará determinado a partir del lugar que se piensa para la muerte.

II. Historias de terror. Segunda parte: Vestigio y partición

"Es como que no hay que combatir el terror, al contrario, hay que hacerlo carne, algo así como si fuera el instinto de supervivencia en la ciudad".

Carlos Marín

Para el alfonsinismo, la política se enlazaba directamente con el pasado. Aunque sólo se lo invocaba para marcar su discontinuidad definitiva con el tiempo presente que lo enunciaba, el pasado, "ese pasado", disponía la organización de la política para su intriga. En efecto: si el alfonsinismo piensa la política a partir del pasado, lo hace para exorcizar las voces malditas que le inventaron. Se trata de un tiempo que no tiene que volver. Recordemos: "Poner una bisagra a la historia"; "Estuvimos a punto de repetir el pasado"; "El pasado, a punto de darnos un manotazo y alcanzarnos". O como también decía Terragno por entonces: "el pasado es más temible que el futuro. La continuidad no resulta seductora. (...) En medio de la bruma actual hay que mudarse al futuro". El pasado se presentaba como condición constitutiva de la teatralización política. Hay que pactar para que el pasado no vuelva. Digo: la muerte es la condición preexistente del pacto democrático. La guerra como elemento negativo que el pacto invoca para su conspiración. Se emplaza la muerte pero para purgarla. Se pactará, para evitar la guerra. Se piensa en el terror para hablar un pacto-mientras-tanto. Se habla para no matar.

Pero si se habla para no morir, se hablará de la agonía, de la muerte que no se aposenta. De los espectros husmean-

do el presente; del pasado que no deja de morir. Pues la política como conjura, sólo se sostiene si permanentemente se está postulando una temporalidad descarriada que amenaza desquiciar una y otra vez la linealidad del proceso democrático. Digamos, entonces, que la conflagración es algo que pertenece al pasado pero que tiene que tener sus incursiones intermitentes en la actualidad; la guerra es algo que debemos llevar presente para recordarnos la política. O a la inversa: para recordar la política necesitamos de las cercanías precipitadas de la muerte. Y para recordarnos la muerte, se trazará un desplazamiento imaginario del terror hacia ciertos personajes que vienen de aquella otra historia, y que representarían el mal—carácter simbólico del pasado que se encarna en unos rostros pintarrajeados; digo: los carapintados y La Tablada. Pues, para desenmarcarse del mismo necesita permanentemente tenerla encima, casi diríamos como materializando su sombra. Y un pasado ensimismado es el pasado en el presente; un presente con ruinas, un pasado que se liga al presente que lo invoca bajo la forma del vestigio.

El vestigio es la eventualidad de otra guerra; la tantalización de la guerra sin guerra. La guerra que resurge como fantasma fundando esa misma política que la nombra amenazando con devorarla. Por los vestigios transitarán los muertos. No se puede dejar que los muertos entierran a los muertos. La democracia necesita de esos muertos, de los muertos-vivos. Por eso habrá que enlazarlos pero evitando al mismo tiempo que se recorporalicen. Los vivos los convocan pero les tienden una trampa: la contra-historia que privará a los muertos empuñar sus legados que retomarán las nuevas generaciones. Un hechizo que recoge los muertos para alojarlos en el bestiario oficial, en el tablón de los acusados para su examinación perpetua desde las categorías abstractas. De esta manera se retiene el centellado y se aplacan los vientos. El fasto que se petrifica para tallarlo en una placa que reza, en un libro que execra: *Nunca Más*. Y un pasado momificado es un pasado separado de lo que éste puede todavía. La promesa que se escinde de sus testamentos. El concilio radical perpetuó la desustancialización

de la historia. Los cuerpos se volvieron asépticos, se escinden del drama que los involucra, se despolitizan. La política para los profesionales. Los sujetos sociales fueron desaparecidos, y los desaparecidos empaquetados. En su lugar, aparecen los actores individuales que representan papeles y roles que las mayorías esperan. Transmutación histórica. Los cuerpos que se electoralizan con su desgarro. En fin: otra emboscada del pensamiento liberal.

Por tanto, en ese momento de discontinuidad que se produce cuando repercuten aquellas voces fundamentales del juego democrático, cuando tiene lugar el acceso fantasmal, se convulsionará el símbolo pero también se galvanizarán nuevamente los cuerpos. Entonces el vestigio —el vestigio peligroso— será la posibilidad del miedo, la medida de la temeridad social; la kriptonita visceral que permite la puesta en escena de la política a través del uso del terror. Pero detengámonos un momento en este punto. Lo que estamos diciendo es que el pasado en el presente es un pasado descontextualizado, deshistorizado. La historia que se parte en dos, pero arrastrando consigo las escorias del pasado. Escorias que por la misma partición se endemonizan. Porque si al mismo tiempo el radicalismo postula la política como parloteo diario, el silencio sigue siendo salud. Hay palabras que no están permitidas. Palabras malditas que aquel que siquiera las evoque quedará fulminado por su sola invocación. Sólo les están permitidas a quienes practiquen la gimnasia cazafantasmas. Por eso, ese pasado que asoma, que se descoloca en la misma peligrosidad que redundante, es el pasado prohibido, la fantasmalidad del vestigio que terrorifica. Ya no sería el pasado inventando la contemporaneidad, sino el presente constituyéndolo en su desarme, en su deconstrucción borrascosa. Entendámonos: ¡*“La Historia Oficial”!*

Por otra parte, si el radicalismo pudo continuar funcionando con el terror, con los efectos que el terror inscribe en el cuerpo derrotado a través de las ruinas, será porque la sociedad permanece diseccionada. Quiero decir con esto que el radicalismo trabajará además sobre la misma fragmentación procesada durante la última dictadura militar. En este sentido la cultura democrática no será la desmilitarización social sino precisamente la puesta en funcionamiento del proyecto cultural esgrimido por el Proceso. Será ese cuerpo colectivo serializado, hecho añicos por el Proceso, la materia prima de que se valió el alfonsinismo para platicar su libreto. Ésta es su esquizofrenia y su

perversidad. Prefirió una comunidad fraccionada antes que movilizada. Digo: continuó amedrentándola antes que decidir politizarla, pues se sabe que una comunidad movilizada es un cuerpo que no tiene miedo, que puede resistir. Por tanto, se trataba de persistir en la encrucijada demonológica. “Democracia o Dictadura” resultó la consigna mágica que trascendía paródicamente la reorganización nacional. La partición requería de esas sobras de historia, era el reciclaje de desechos temporales que posibilitaban la producción del pacto.

En este marco, el alfonsinismo es la superación del Proceso, y, como tal, su propia continuidad. No se trata de un salto sino de puentes que se entretujan sobre la división que se pretende. En efecto, el punto de partida para el radicalismo es el embarcamiento del Proceso Militar, la sociedad desmembrada y la misma cultura del terror. La posibilidad del alfonsinismo será la condición que nos determinó el Proceso. Digo: el Proceso inventó al Alfonsinismo. Fue la trama necesaria que tuvieron los militares para desenmarcarse de la historia. Fue la obediencia debida y el punto final. Fue el fin de la historia, la salvación, o mejor, su preservación. El radicalismo que deviene en reserva arqueológica. Por eso, no fue la democracia alfonsinista, como se repite, la derrota militar. Fue, en todo caso, la retirada. La transición radical es el matadero que se desarma. El momento de repliegue garantizado por la política. Se desmontaba una maquinaria, pero se conservaban los planos, las jerarquías, la información confidencial. La tregua del alfonsinismo no fue entre las fuerzas civiles, sino con los militares. Aquel pacto síndico-militar que Alfonsín denunciaba en la campaña del '83 y que lo llevara de algún modo a la presidencia resultó ser el único que al fin y al cabo celebró cuando se sorprendió gobernando.

Entre lo que fue y lo que será se interponía el radicalismo, digo: la transición democrática. El tránsito de las voces que permanecen oprimiendo como una pesadilla el cerebro de los vivos. Una democracia hecha con los fantasmas, ahora petrificados. Como dice Rinesi, con el alfonsinismo *“la democracia se sostiene como un frágil presente suspendido entre horrores innombrables; por fuera de las reglas de juego, más allá del escenario político, sólo el terror y la muerte caben. El alfonsinismo hizo política con el permanente telón de fondo de la amenaza de un golpe militar. Real o presunta, esta amenaza era la que hacía aparecer toda concepción como el precio a pagar por la preservación de la continuidad institucional”.*

La política como *más allá* de la guerra, pero también como el *más acá*. En el principio y en el fin la muerte cincelandos los cuerpos. La política como aquella instancia que se practica entre los extremos. La muerte cuestión de terminales. La muerte en el pasado, pero la muerte pudiendo retornar con el futuro si se obstaculiza el proceso de transición garantizado con el pacto político. La muerte como repetición del pasado. Digo: el pasado que puede repetirse como futuro. Entonces, el futuro como tautología del pasado, la redundancia fundamental que instituye la praxis política en el presente. El pasado y el futuro como el afuera de la política en estado de pasaje, pero la política que se interpone y nos salva, la política como ruptura de la continuidad caótica; la museología de los vestigios.

III. Historias del terror. Tercera parte: Indicio y Reconciliación

“Yo creo en que hay un momento donde los juegos del lenguaje se terminan. En el terror. Donde dice ‘truco’ o ‘retruco’, dice muerte”.

Tomás Abraham, *Contra la dulzura ética*

Con el menemismo un nuevo desplazamiento del pensamiento hobbesiano tiene lugar. En efecto, el menemismo vino a pensar la política a partir del futuro; sea un futuro lejano o un futuro cercano, pero siempre se trata del futuro. El pasado no tiene cabida en el presente. Y el lugar porvenir que escoge para resonar el terror es este futuro inmediato. De esta manera se postulará una temporalidad inminentemente peligrosa, acechante también, pero esta vez esperando a la vuelta de la esquina. A alguien seguro que sorprenderá; de hecho todos los días está sorprendiendo a algunos de nosotros.

La política es el no-lugar inmediato, casi presente, de la muerte. Mientras la desocupación y la hiperinflación suponen los peligros económicos inminentes; los infiltrados-activistas-desestabilizadores dispersos por las provincias en llamas o por las marchas capitalinas pero también la “delincuencia común”, configuran los peligros políticos inmediatos para la estabilidad socio-emocional argentina.

Menem patea el tablero. No necesita del pacto sino de superpoderes para minimizar y contrarrestar los efectos desastrosos. Dijimos: el peligro es inminente y no hay tiempo para jugar (hablar-pactar); es necesario actuar, y actuar es actuar inmediatamente; y luego sí, en todo caso, que se hable y que se hable todo lo se quiera puesto que para entonces ya se habrá actuado con ajustes salariales,

desregulaciones sociales, gases lacrimógenos o gatillo fácil.

Es decir, el menemismo también vendrá a pensar la política desde el terror. Sea a partir del caos económico, sea a partir del caos criminológico (y en este último desorden queda engarzando la incipiente subversión anunciada por los distintos ministros del interior o secretarios de seguridad), el menemismo requiere de la disposición de la temeridad aunque en función de lo que vendrá. Otra vez será la guerra la condición presente de gobernabilidad. Sólo que esta vez se piensa en la muerte para pensar en superpoderes o en la policía federal. La reconciliación con el pasado decretada por la cultura menemista no nos separó de la muerte. Al contrario, la hizo nuevamente pensable, es decir, efectivamente actualizable. Pero con la reconciliación, el pasado deja de ser el lugar apropiado para pensar el terror. Con la pacificación nacional... borrón y cuenta nueva. Se trazó un desplazamiento de la muerte hacia el futuro. La muerte es una posibilidad concreta que habrá que enfrentar nuevamente. En definitiva: el futuro —que es el futuro inmediato: fin de mes, pasado mañana, esta noche, a la vuelta de la esquina— es ahora el lugar escogido para pensar la muerte. Es el futuro, y no el pasado, lo que hay que evitar. Con el menemismo la muerte se precipita por contigüidad. Es la presencia del futuro en el presente. Un futuro-presente. Ya no se trata de las sobras de la historia sino de los presagios que habitan lo tempestivo. El presente como pronóstico reservado, un secreto de estado, informe confidencial. La guerra como un estado de incertidumbre por venir, montándose todos los días, haciéndose desde el presente. Por eso decimos que ya no se trata de vestigios sino de premoniciones. El menemismo es la administración de esas premoniciones. Trabaja con los indicios previos, con las formas con que el futuro comienza a tejerse desde el presente. Si el radicalismo fue la partición, el menemismo es la reconciliación con el pasado. Indultos, repatriaciones fósiles, ascensos, reparaciones económicas. Y la pacificación, la amenaza de muerte. Quiero decir: la reconciliación es nuevamente la potencialidad que escruta el presente; la sospecha de una actualidad que desborda. En pocas palabras y para decirlo de una vez: la reconciliación nacional es el ajuste de cuentas. La producción de una temporalidad anticipada que distribuye síntomas sobre el mismo cuerpo diseccionado que legó del alfonsinismo que legó del Proceso. El menemismo tiene presentimientos y gestiona esos mismos presentimientos que rearticuló. Todos estamos

presintiendo la premoriente. Son indicios, el porvenir que se anticipa de un modo también espectral.

En definitiva, el menemismo vino a pensar en la muerte desde la necesidad y urgencia, es decir, desde la muerte también. Ya lo dijimos: ajustes, micro-regulación fiscal, municiones de caucho, supersecretarías y reequipamiento de las agencias securitarias, leyes antiterroristas y otros utilillajes galácticos para apaciguar los focos donde se intensifican las fuerzas políticas. ¿Acaso no se trata de la muerte, de la organización de la muerte, de los preparativos mortales; no se trata, decimos, de la muerte como una necesidad que urge para evitar la otra muerte que ya está haciendo sus propios estragos?

El menemismo sabe que la política es la negación consciente de la muerte, pero sabe también que su ejercicio (el de la política), si bien la aplaza, esparce su horizonte potencial. No hay por qué, entonces, refutar la muerte, pues terminará acabando con nosotros. ¡Ya sabemos qué ocurrió cuando nos las pasamos hablando! No se puede seguir cediendo. Hay que moverse rápido. Imponer. Sacar la manzana podrida. Hay que disponer la muerte. Muerte a la muerte. Y en estas circunstancias, la política está de más. Es más: estorba, dilata, impide crear las condiciones económicas dables para dar paso a la transición económica que restituya la política. De lo contrario, negar la muerte será distanciamos cada vez más de este proceso. Contradecirla será hacer cada vez más foruncular este quiste que carcome y, con ello, volver más tortuosa su emboscada definitiva.

Dicho esto, lo que se aplaza con el menemismo es la política como lenguaje. La posterga para tiempos mejores, quizá compatibles con aquella duración lejana por venir que pueda llegar a desembocar con la transición. Mientras tanto se ha decretado una suerte de veda política. El menemismo pues, es la prórroga de su ejercicio, la negación coyunturalmente necesaria de que aquélla se practique. Digo: el asedio a la política. La política en estado de sitio, puesta entre paréntesis mientras se capturan los fantasmas, esto es, se descifran los indicios que se consultaron en el oráculo del Ministerio del Interior, que amenaza desquiciar la "Reforma del Estado".

Y el lenguaje de la muerte es el lenguaje de la economía, de sus meticulosas variables. Con otras palabras: habrá que pensar en la muerte para pensar en la economía, en el proceso de transición económica. Pues si no lo dijimos antes: pensar en términos económicos los pro-

blemas sociales, esto es, traducirlos a cuestiones objetivas, como si fueran meramente un problema científico que atañe tan sólo a relatos técnicos especialísimos; y con ello, escindirlos del drama político que los mismos implican, significa estar pensando de alguna manera en la muerte. Lo que esta racionalidad burocrática está administrando es la distribución de la muerte. La economía como gestión de la muerte; puesto que cuando hablamos de la muerte, diría Foucault precisamente en su *Genealogía del racismo*, no pensamos simplemente en el asesinato directo (homicidios legales, desapariciones forzadas o mejor: "errores policiales", "excesos" o "represión indiscriminada"), sino también en todo lo que puede ser muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política o la expulsión (persecuciones políticas y jurídicas). Porque... ¿de qué estamos hablando cuando ejecutamos planes de ajustes, cuando efectivizamos desregulaciones laborales, con todo lo que supone: pauperización laboral, paralización de los salarios, aumento del desempleo y la subocupación, y con ello, ante la amenaza de quedar en la calle limpiando parabrisas, la aceptación de condiciones de trabajo cada vez más precarias (jornada laboral de 10 hs., no tener cobertura social, ningún aporte por asignación familiar, no se computa la antigüedad en tu carrera laboral, cada uno debe realizar sus propios aportes previsionales, se pueden despedir de un día para el otro sin previo aviso, sin darte ninguna explicación y sin necesidad de abonarte indemnización alguna y si te accidentás problema tuyo); de qué estamos hablando, decíamos, si no de la muerte misma, de la planificación de la muerte? ¿En qué estamos pensando cuando descomprometemos al Estado de la atención a la salud social y cierra hospitales, cuando liquida las obras sociales, cuando paga a los jubilados \$ 150, o cuando sigue aumentando los impuestos o el combustible sabiendo que con ello acarrea todo el transporte, cuando la canasta familiar se parece cada vez más a una lata de conserva; en qué estamos pensando, decimos, si no en la muerte misma, decidiendo qué sectores tendrán que aguantar no poder llegar a fin de mes, o quiénes directamente quedan fuera lisa y llanamente de este modelo, y además, en cuánto tiempo y por qué medios? Se multiplican las condiciones que constituyen la pobreza y la miseria y con ello el riesgo de la muerte es cada vez más efectivo. Por eso decimos que con el menemismo la muerte se precipita. Y si eventualmente los cuerpos se juntan, se

potencian, deciden maximizar sus fuerzas políticas, resisten, el gobierno también tiene pensado para estos impacientes sociales la muerte: el gatillo fácil, la prisión, la persecución jurídica, el escracho público, la amenaza política, constituyen, entre otras, algunas de las tecnologías negativas de poder que la administración tiene preparada para cuando los agenciamientos positivos de normalización no puedan interpelar al individuo o cuando escapen al control de la mirada de los dispositivos de comunicación.

IV. Historia de terror. Tercera parte con final abierto: balada para Hobbes

"Esta guerra va a prolongarse más allá de los armisticios platónicos. La implantación de conceptos políticos proseguirá contradictoriamente, en convulsiones y bajo cubiertos de una hipocresía firme en sus derechos. No sonreír. Descartar el escepticismo y la resignación y preparad vuestra alma mortal con vistas a enfrentarse intramuros con los demonios glaciales análogos a los genios microbianos."
René Char

los ciclos de la historia mientras se van montando los nuevos peligrosismos que les respalden sus futuras acciones inminentes.

Pero si algo comparten el alfonsinismo y el menemismo en esta disputa por Hobbes con el Proceso Militar, es el uso del terror. En el terror diseccionando los cuerpos, disecando las palabras, mansillándolo todo. De alguna u otra manera éste es el legado militar, la promesa cultural del Proceso Militar, y, en última instancia, la modalidad para gestionar el Estado. Si se puede planificar la pobreza, seguir pagando la deuda externa, generando privilegios; digo, si el radicalismo

primero y el menemismo después pudieron contener las contradicciones entre abundancia y miseria, será porque hubo una comunidad sutilmente preparada para entonces, una sociedad despolitizada, sin cuerpo y sin voz, desgarrada, o sea, con representantes. Es que de eso se trata, de la representación. De la democracia como representación del proceso. De volver a presentar la experiencia cultural de la tragedia militar. La democracia como la puesta en práctica del Proceso. Un juego de espejos que devuelve su imagen distorsionada. De alguna manera pues, el proceso comenzó con el repliegue militar, con el advenimiento de la democracia.

Una invitación a la reflexión

Raymond Williams

La política del modernismo

Paul Virilio

La velocidad de liberación

P. Rosanvallon y P. Fitoussi

La nueva era de las desigualdades

Felix Guattari

Caosmosis

George Didi-Huberman

Lo que vemos, lo que nos mira

En preparación:

Régis Debray

Transmitir

Jacques Derrida

El monolingüismo del otro

Alain Badiou

Deleuze, el clamor del ser

MANANTIAL

Libros

Son los usos de Hobbes; la balada de Hobbes. Los diferentes usos del pensamiento hobbesiano. El alfonsinismo y el menemismo disputándose el super-lobo que el Proceso esgrimíó. Pero mientras el alfonsinismo pensaba en el terror para pensar la política, o sea, para poder pactar negaba la muerte; el menemismo, por el contrario, pensó en el terror para aplazar el ejercicio de la política, es decir, para actualizar la administración de la muerte. Digo, si con el radicalismo la muerte era un dato histórico que se precipitaba y se alojaba en los vestigios; con el menemismo la muerte deviene también en otro dato intempestivo, pero retornando desde una duración anticipada, como señal. O sea, que si unos pensaban en la muerte para pensar en la política —era la muerte que desde afuera daba sentido a la palabra que la nombraba, la constitución espectral que la justificaba como distanciamiento de esa muerte que se invocaba—, los otros, contrariamente, pensaban en la muerte para negar la política, es decir, para trascenderla, simplificarla, esquivarla. Se pensaba en la muerte aunque no para aplazarla sino para hacerla presente. En definitiva: hubo que pensar en la muerte para pensar en la economía.

En otras palabras: si el alfonsinismo fue el repliegue de las fuerzas armadas; el menemismo es la rearticulación paulatina de aquella maquinaria. Algo comienza a reconectarse. Instituciones desenganchadas que se reposicionan, que se preparan, que están a la defensiva aguardando

LECTURAS ARGENTINAS

LA MUJER Y LA MUERTE EN MACEDONIO FERNÁNDEZ

Por León Rozitchner

Mujer-Muerte

La Mujer, en su atracción suprema, siempre estuvo ligada en el hombre al dolor infinito de perderla: por eso la Muerte es femenina. La proeza mágica de separar a ambas de su unidad temida, ese doble aspecto que nos acompaña desde el nacimiento, abre en Macedonio Fernández el acceso a una experiencia nueva, descubrimiento y desconcierto de una dimensión inesperada en su escritura.

El "personaje" central de la mujer en la literatura de Macedonio Fernández es Elena, que coincide con la mujer amada en la vida real: es su compañera. Pero Elena aparece y destella sólo como cierre del ciclo real de la vida: cuando se convierte, al morir, en Elena Bellamuerte. Sólo así Elena se transforma de persona en Personaje femenino: experiencia fundante, por fin revelada, de "la" mujer-poesía.

Y es la Muerte, desgajada y separada de la mujer como si le fuera extraña, la que en Elena se embellece y se transfigura. En lugar de la Muerte excluida es Ella, la que la hizo Bella, la que queda abriendo en la vida el espacio eterno e infinito del sin tiempo: la permanencia indeleble, fundante de todas sus reflexiones. Elena, la mujer-madre-niña, con su muerte lo gesta a Macedonio Fernández como Hombre Amante. Le abre las llaves del Belarte, de la poesía. Irradia y se convierte en la figura y en la experiencia organizadora del mundo y de su vida.

De allí que la primera figura invocada en el poema de Macedonio Fernández es su doble femenino, el anverso del Amor: la Muerte. La muerte es el rostro negativo, oscuro y siniestro, de la mujer: el anverso de lo más amado y de lo más vivo. Y por eso, cuando la muerte aparece en Elena, la separa y la trata como si fuera Alguien con quien se habla, de tú a tú, como una encarnadura de lo más temido en la figura femenina. Desde la primera línea dialoga con la Muerte, y le dice:

*"No eres, Muerte, quien por misterio/
pueda mi mente hacer pálida/ cual eres ¡si
he visto/ posar en tí sin sombras el mirar
de una niña!"*

La mujer se desdobra en mujer-adulta y en mujer-niña, y sólo como niña actualizada, emergiendo desde el fondo de la

infancia, sobrevive a la Muerte que encierra la mujer-mujer como amenaza. La adulta muere, la niña permanece: siempre viva. ¿Y si fuera hacia ella misma, a lo más temido de la Muerte que encerraba Elena en su presencia plena de mujer amada, a la que Macedonio Fernández ahora se dirige? La Muerte, como personaje a quien Macedonio le habla, es el anverso tenebroso de Elena añiñada: el contrario absoluto, desgajado de sí misma. (La Muerte en abstracto no existe: la Muerte es siempre una muerta, ésa cuyo rostro es — porque fue y sigue siendo— el que más amamos y que definitivamente perdimos).

Pero Elena, al aniñarse, transfigura a la Muerte, amenaza que toda mujer encierra, en Bella: ¿se podía desear otra maravilla semejante? Lo temido que la mujer (madre) trae a la vida del hombre es el hecho de que la vida y el amor que engendra esconde tras de sí la Muerte, aunque no lo quiera — porque en la pasión amorosa es la Muerte, el costado tenebroso de lo femenino, aunque radiada e invisible, lo que sin embargo en la mujer se esconde. No hay por eso en Macedonio más dolor mortal, más Muerte, que en el Amor que muere, que es el amor que mata, no en el dolor que sentimos cuando la persona que amamos pierde la vida. Porque si hay Amor la amada no muere nunca: el amor la hace Eterna en el amado, como ella se hacía eterna en los cuentos que la madre, para consolarla, le contaba cuando niña: abre en el instante postrero la persistencia del amor absoluto.

La mujer-niña le enseña al hombre amante que la muerte no existe — aunque se la sienta— si se la enfrenta como un cuento que la madre le cuenta al hijo: para que ninguno de los dos sufra. (¿Aquí se inicia la literatura?). Para suscitar en Macedonio al hombre-niño que la escucha, embobado, y le cree todo lo que dice: que la muerte es un cuento de hadas.

Amor

*"De aquella que te llamó a su partida/ y partiendo
sin tí, contigo me dejó/ sin temer por mí"*

La niña llamó a la Muerte cuando partió: como si estuviera fuera de ella, fuera otra de sí misma. A la Muerte, en el

cuento, hay que llamarla para que venga, como si se tratara de alguien externa y podamos dejarla: para que cuando nos vayamos ella se quede. Es la lógica del sin tiempo y de las ganas. Porque cuando se muere en verdad, cuando se la llama, Elena abandona a la muerte — la muerte deja de serlo para alguien que la anima intensamente hasta el fondo de su vida con su vida. Se hace, en el esfuerzo supremo por dejarla, puramente vida: se desviste de la Muerte como de una ropa que ya le queda chica, se despoja de ella totalmente.

*"Quiso decirme/ la que por ahínco de
amor se hizo engañosa:/ 'mírala bien a la
llamada y dejada:/ obra de ella no llevo en
mí alguna/ ni enojela,/ su cetro en mí no
ha usado/ su paso no me sigue/ ni llevo su
palor ni de sus ropas hilos/ sino luz de
primer día,/ y las alzadas vestes/ que
madre midió en primavera/ y en estío ya
son cortas:/ ni anida a mí llevo dolor".*

Murió como si en vez de morir volviera desnuda al seno de la madre, a la escena de su ternura y resguardo, como cuando ella le decía que volvería enseguida al dejarla sola. La madre: aparece su imagen en el momento de la muerte para transformarla en retorno a la infancia cobijante. Se aniñó para morir Elena. Como Bellamuerte, para embellecer a la muerte la hizo bella: la transformó en materna

Aprendió que el Amor puede separarse de la Muerte: la Mujer por una parte, la Muerte por la otra.

*"¡Oh, Elena, oh niña/ por haber más
amor ida/ mi primer conocerte fue tardío/
y como sólo de todo amor se aman/ quie-
nes jugaron antes de amar/ y antes de
hora de amor se miraron, niños/ —y esto
sabías, este grave saber/ tu ardiente alma
guardaba:/ grave pensar de amor todo
conoce".*

Descubre entonces, por Elena, la importancia de la intensidad del sin tiempo de la infancia. Para que el amor sea más amor que el amor mismo debe enraizarse en la seriedad mágica e intensa de los juegos infantiles, suscitar la imagen de lo más cercano y vivo; descubrir en la niña de nuestras primeras fantasías y contactos el temblor que surgía con las primeras ganas despuntantes, que recubrían afue-

ra, en la primer figura amada, la primitiva impronta interna: el recubrimiento más acabado y próximo del sentimiento de belleza que la mujer-niña producía. El tiempo no existía: era intensidad en acto. Esas palpitaciones incipientes, sentimientos ab-origenes, llegan siempre tarde: "mi primer conocerte fue tardío". Por eso es necesario actualizar el de la infancia para que reverdezcan las primeras marcas, más intensas e indelebles, que intensifiquen el Amor cuando Muerte llegue.

Pero eso también corresponde a la imagen de la Eterna-idad perdida. Ella sabía este grave saber, porque "grave pensar de amor todo conoce": el pensar de ella, por ser de amor, lo sabía todo. ¿Será ese saber que él buscará luego en la metafísica, el saber absoluto que ellas tienen porque sienten de un saber diferente, y más intenso, al de nosotros? Ella le decía, con su muerte, qué hacer con la vida. La extrañeza de un saber diferente al que los hombres tenemos.

[*"Estudio mucho a la mujer desde años atrás y cada día desespero más de sentir alguna vez como ella siente, de sentir siquiera por un instante una de esas emociones de gracia con respecto a sí misma o al vivir de otros o de desesperación absoluta, que el hombre no conoce. ¿Cómo será ser mujer?"*, se confesó más tarde.]

La creación del milagro amoroso, momento único de Elena, quien casi ya sin vida hace el último esfuerzo de consolar al que se queda, consiste en separarse y escindirse, al añiarse, de la unidad vivida como encarnadura cierta. La Muerte sólo triunfaría si al llegar los separara:

"así en tiemísimo/ invento de pasión quisiste esta partida/ porque en tan honda hora/ mi mente torpe de varón niña te viera".

Sueño

La pasión realiza el deseo del amado: "inventa" una partida, la final, en un tiempo que se convierte en Tiempo de niño: en sin tiempo por lo tanto.

"Fue tu partir así suave triunfando/ como se aquieta ola que vuelve/ de la ribera al seno vasto/ cual si fuera la fría frente amada un hondo de mar./ En tu frente un fin de ola se durmió/ por caricia y como en fantasía/ de serte compañía/ y de mostrar que allí/ ausencia o Sueño pero no muerte había".

No vió la muerte en su rostro: la fría frente de la mujer muriente se hizo un hondo de mar, el más acogedor y más profundo, donde la ola de la vida se aquietaba. Y aparecen los versos más hondos y bellos que un hombre pueda decirle al

cuerpo de su amada cuando alcanza con ella, adultos, la dimensión perdida —materna— de la infancia:

"ausencia o Sueño pero no muerte había;/ que no busca un morir/ almohada en otra muerte/ pero si sueño en sueño;/ niño se aduerme en madre".

Elena se aduerme en madre, Macedonio en Elena. Pero de ese sueño la Eterna no despierta, y es Macedonio quien en la vigilia quedará para siempre atento a la Esperada.

"de aquella que te llamó a su partida/ y partiendo sin tí, contigo me dejó/ sin temer por mí".

La Eterna que se ha ido y la Muerte que ha llegado para quedarse, desdobladas, se unifican en Macedonio, inseparables. Pero sólo cuando el sentimiento del Amor que siente es intenso Elena queda viva, separada de la Muerte: cuando revive la escena de la unidad lograda. Sólo luego en la novela se separan: la novela buena y la novela mala.

Es entonces cuando él se queda con la Muerte, y acepta de ella, en el postrer momento, la persistente existencia de su vida en el sueño para que no muera, sino para que se adormezca. Será Deunamor para siempre. Macedonio, a cambio de seguir vivo, se quedará con la muerte cotidiana de la vida banal y anodina, que sólo la intensidad del ensueño con Elena transformará en bella. Sólo los que quedan solos lloran. Él, para no llorarla, se quedará para siempre, eternamente, —hasta el último momento de la vida, como es la eternidad para el hombre— con la Eterna.

Dichos y escritura

Lo que ella hace con su sueño él, que queda vivo, debe hacerlo con su poesía. Su escritura no es arcaica, más bien ha sido arcaizada: efecto de un prehistórico actual, viviente, como si extrajera de una cantera ignota palabras petrificadas que recobran una vida arcaica, que convierte en balbuceante y pulveriza distanciando las sintaxis construidas y consagradas de la lengua, para reinventar la matriz originaria, gestadora de palabras nuevas, que digan al retorcerlas y estrujarlas lo que del afecto alboral quedó en ellas congelado: lo que no alcanza a decirse porque la experiencia propia es, en tanto sentimiento irreductible, afección indecible. Están en el tiempo las palabras, es cierto, pero al mismo tiempo el tiempo de la lengua, sostenida, no puede retener la vibración singular, la más propia, la irreplicable, la fugaz, la inexpressable, que por eso mismo será eterna: eternamente diferente a toda otra. Todo amor abre en el cuerpo el

alba de la vida, así como con la muerte es el ocaso primordial el que desciende por primera vez en la tierra del cuerpo desolado que la sufre. Es como si al leerlo estuviéramos asistiendo al origen del lenguaje, al uso primigenio de los primeros enlaces de palabras con los cuales el cuerpo aprende a hacer el gesto de encarnar sus afectos, antes indecibles, en el sonido.

Sólo para los dichos del amor primero Macedonio Fernández conserva las formas culturales decantadas, las que lograron conservar la frescura del afecto surgente, las palabras simples que no mienten.

"y se envolvió la frente/ y embebió su cabeza/ y prendió a sus cabellos/ la luz de su primer sagrado día". O también: *"Amor se fue; mientras duró/ de todo hizo placer./ Cuando se fue/ Nada dejó que no doliera".*

Esas palabras sí se abren para decirnos: todo lo que se dice tendría que haber conservado estas formas clásicas poéticas logradas, conquistadas, en las que el afecto quedó engastado para siempre, y por eso brilla sin defecto.

Pero lo arcaizado necesita este referente temporal actual, vigente, para obtener su efecto de distancia, originario, "primitivo", en el presente. Este pudor nuevo que consagra y sacraliza entonces lo hasta ahora no dicho, lo inaudible: sólo él, Macedonio, que vivió el instante irreplicable y por eso eterno de la muerte de Elena, puede vestirlo con palabras en frases nuevas, sin uso, dislocadas. Son esas las palabras que pone en la boca temblorosa de la que está muriendo:

"Llévome de partida/ tu comprenderme. Voyme atendida,/ torpeza de amor de hombre ya no será de tí". Y estas otras, que ella dice: *"mírala bien a la llamada y dejada;/ obra de ella no llevo en mí alguna/ ni enojela/ su cetro en mí no ha usado/ su paso no me sigue/ ni llevo su calor/ ni de sus ropas hilo/ sino luz de primer día".*

No hay "prêt-à-porter" en la poesía de la muerte. La afección compartida con Elena se expresaba en el llanto. Lo que "por palabra tuvo lágrimas brotando", las que vió Macedonio como la verdad indecible del dolor en los ojos de Elena, debe hacer brotar ahora lágrimas escritas, aguas quebradizas, con las palabras propias que el sobreviviente crea, palabras que lloren ahora desde su propio cuerpo, que surgen del recuerdo imborrable de la amada muerta: para que sean lágrimas eternas. Sólo así la ilusión y el encantamiento, que ocultó la muerte al revelarla en el instante de su ida, puede consagrar la fantasía, el encanto y el milagro de una

muerte bella, transformada. La creación, la innovación, el genio poético de Elena —que sólo la intensidad extrema del amor y de la muerte abrieron— es haber inventado, con Macedonio, una muerte propia, no común ni ordinaria:

“así en tiernísimo/ invento de pasión quisiste esta partida/ porque en tan honda hora/ mi mente de varón niña te viera. Yo sabía muerte pero aquel partir no”.

Aquel partir no sabía: se lo enseñó Elena. Y sacará de ella la enseñanza de su poema más bello:

“No a todo alcanza Amor pues que no puede/ romper el gajo con que muerte toca. Mas poco Muerte logra, pues no puede/ entrar su miedo en pecho donde Amor./ Que Muerte rige a Vida; Amor a Muerte”.

El Amor y la Muerte: lucha de géneros en las palabras. Macedonio tiene que creerle a Elena que por su amor, sin miedo, vence a la muerte y se eterniza—si logra expresarlo y renovar con palabras que evoquen y revivan la intensidad devorante de la experiencia imborrable. También Macedonio seguirá estando entonces con Elena: serán conjuntamente eternos. No sólo habrá sentido con su amada viva ser sangre de su sangre y huesos de sus huesos: también, ahora muerta, será sueño de sus sueños.

Personaje

La persona mujer se convierte, al pasar a la literatura, en personaje. Es mujer personajeada. ¿Qué es la mujer, entonces, sino el receptáculo de los sueños primeros infantiles, que en la muerte le da término acabado al sentir que Amor anula a Muerte? Elena se crea un personaje de mujer-niña para morir, sabe que juega y se disfraza, pero es la última representación de sí misma. Y necesita creer que es cierto. Pero para lograrlo Macedonio, el espectador amante que se queda en vida, debe participar en el drama y devolverle a ella la creencia en lo que ella necesita creer para que la muerte sea un sueño benigno. El extremo límite de la eficacia narrativa —se revela en el hecho de que alguien que muere, y por amor a él y a sí misma, se inviste y mima el drama de una muriente que no muere: le enseña a morir (¿literariamente?) al hombre. Elena hecha niña le cuenta a Macedonio un bello cuento: en el momento mismo en que se está muriendo le (se) cuenta un cuento de hadas, el bello cuento de la muerte que no existe y que, por Amor, se transforma en vida. Personaje de un personaje previo, el materno de la infancia, fue

Elena cuando niña; personaje a la segunda potencia será el de Elena Bellamuerte, cuando adulta y muriente invoca el cobijo de la madre y reconstruyen entre ambos una situación arcaica para que el amor que sienten no desaparezca: para que no se muera nunca cuando uno de los dos se muere, y dentre-ambos se separen.

“Yo sabía muerte pero aquel partir no/ Muerte es beldad y me quedó aprendida/ por juego de niña que a sonreída muerte/ echó la cabeza inventora/ por ingenios de amor mucho luchada”.

Nuevamente la invención de Elena, jugar como una niña en el postrer instante de la muerte, que la convierte en beldad y se lo enseña al amante. Se lo enseña al hombre que piensa la mujer experta en ingenios de amor, no en ingenios de palabras.

“¡Oh, qué juego de niña quisiste!/ Niña del fingido morir/ con más lágrimas visto que el más cierto./ Tanta lucha sudorosa hizo la abrumadora cabeza/ cuando la caiste a dormir tu ‘muerte’/ en la almohada/—del Despertar Mañana—./ Ojos y alma tan dueños del mañana/ que sin amargarse en lágrimas/ todo lloro movieron./ Tanta certeza florecida en el ser de una niña/ secos tuvo sus ojos: todo en torno lloraba”.

Todo se juega en ese límite donde la vida y la muerte, como si entrecocaran el ser y la nada, en el momento mismo en que se abre el abismo pudieramos llenarlo con el último gesto que nos queda: para simular que no existe, que la muerte es nada: *“Ojos y alma tan dueños del mañana”*. Y es ese instante de la muerte que reaviva el de la vida naciente: cuando la niña evoca el juego de la infancia con su madre. Si la madre tuvo el secreto de hacerla venir al ser desde la nada, también sabrá cómo aventar la nada cuando el ser siente que está por disolverse. Por eso la evoca, para *“partir sin muerte en luz de un primer día”*. Este segundo tránsito deberá convertirse en un origen, no en un término, y por eso lo recrea por amor, para que en el amante su ser quede tan vivo como si en vez de morir recién naciera en su alma de sobreviviente.

“Grave y gracioso artificio/ de muerte sonreída/ ¡Oh cual juego de niña/ lograste, Elena, niña vencedora!/ a altura de Dios fingidora/ en hora última de mujer”.

No habrá ninguna

Y así quedan unidos en la cúspide extrema del último suspiro, pero sólo en el amante que la sobrevive deberá eterna-

mente repetirse, para probar otra vez, *la eterna Vez del alma*, los dos fundidos para siempre en la Esperanza del sin tiempo: él, en ella siempre viva, como Esperado; ella, en él, *servido su vivir*, como Esperada.

“¡ Cuando será que a todo amor alza-do/ servido su vivir, a su boca chocada y rota última copa/ prueba otra vez/ la eterna Vez del alma/ el mirar de quien hoy sólo el ser de Esperada tiene/ cual sólo de Esperado tengo el ser!”

La belleza primera, la belleza *“sans phrase”*, se ha ido para siempre y su figura evanescente abrió la dimensión del tiempo y del espacio real que en la Comunidad Originaria no existía. Cuando Elena Bellamuerte lo deja con su muerte ya no hay otra que pueda ser amada nuevamente, ninguna otra mujer puede despertar de nuevo la pasión creadora de esa vida que desvanecía a la muerte y la hería de amor para matarla. Macedonio Fernández debe defenderse contra la muerte avivando la imagen de Elena Bellamuerte para que permanezca como si estuvieran juntos: es el dolor de su ausencia el que lo mata. Pero para que esto suceda todo el Mundo cotidiano debe ser cambiado con el pensamiento y con los actos, para que la realidad exista de otro modo: donde Amor no perezca y la intensidad del afecto pueda darle a las cosas su real eminencia. Aparece entonces la poesía como una ausencia de contornos precisos: una Ausencia con nombre y apellido. Cuando bautiza a Elena y la apellida Bellamuerte participa a su amada de una genealogía nueva: se funde en la Literatura. Inscribe en las Palabras que el habla no retiene un lenguaje propio, el que Elena desde la Eternaidad le dicta. La hace ser a Elena, la de la Bellamuerte, de una vida nueva que la muerte oculta. Escribe con su sangre y en su cuerpo, en la ausencia que abrió la muerte y que el amor colmaba, a la mujer propia, a la mujer-poesía, hecha de su Prosa y de sus Versos: de su palabra intensiva, suplencia de una carne enamorada despojada de vida. Cuando Elena muere aparecen entonces, recién entonces, en su lugar vacío, en su estela roturada por la dura espina de su prosa labradora, las otras mujeres —Adriana, a la que el Poeta no ama, o la vecina golpeada: aparecen las mujeres vivas, prosaicas, portadoras de muerte al despertar de nuevo ese lugar vacío que no podrá llenar ninguna. Ninguna sueña como Elena metamorfoseando la vida. Mientras ella vivía, la poesía callaba: la muerte no existía, la pasión del amor había silenciado la ausencia añorada de la primera marca.



CONTRA EL IMPERIO DEL ETHOS BUROCRÁTICO

Una vez más nuestro tema es la situación de la Universidad. No lo convocamos para reiterar posiciones congeladas, sino para manifestar un común malestar. Siguen, para ello, dos documentos: el primero ha sido escrito por uno de los editores de esta revista; el otro es un manifiesto producido por un grupo de intelectuales de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Cinco textos de la tradición crítica argentina frente al canon de tasación universitario

Horacio González

A modo de inquietud o de asilo, escribo con un inevitable tono personal. Lo hago para dejar la evidencia de un sentimiento azorado. Cada vez más la Universidad pública argentina, que seguimos defendiendo, está presa de lo que voy a denominar un canon de tasación. Sin duda desea salvarse de lo que define como peligros mayores: su confiscación agresiva por el mercado o su agregación pasiva al cuadro de las planificaciones ministeriales. Pero para eso, los procedimientos que pone en actividad no están a la altura de las acechanzas que reconoce. Son procedimientos que se refieren, pues, a la tasación. Un canon que expresa un idioma complejo, que incluye un pensamiento registrador, arancelario e incentivatorio. Pensamientos que obedecen también a un simulacro fiscalista e impositivo que ha conseguido, gracias a una muchedumbre de reglamentaciones, transformar el clásico problema de la evaluación en un acto presbiteral, en un problema por fin concluido. Al cabo, es posible evaluar en la Universidad pública aplicando un criterio definitivamente despojado de su sentido clásico. En vez del modo en que se le concede un valor al mundo vital, para ampliar la autonomía de las cosas y encontrar en sí mismo el sujeto de una emancipación, la tasación se reviste de un molde bancario: es sabido que los bancos califican y son calificados por complejas entidades llamadas a veces calificadoras de riesgo. Pero hay mucha vivacidad en las categorías que crean los calificadores financieros al laborar con la noción de riesgo, mientras que, en su readaptación universitaria, el evaluador está obligado a cumplir una actividad de contaduría y debe expulsar el drama de la contingencia.

Estamos en la Universidad pública ante un duplicado deshonoroso de lo que aparece como una figura hoy triunfante del espíritu. Es el conocimiento que emana de las alegorías que produce el lenguaje de las finanzas y el saber ralo destinado a operar en las cosas, que

convierte a la consulta —antes una deliberación para la concesión libre de un juicio— en una consultoría, concepto de la hora. La consultoría sitúa el acto de conocimiento bajo la custodia de juicios de eficacia, que son un nuevo a priori que estamentaliza el arte del conocer. Lo convierten en un ejercicio estratégico y lo hacen sucumbir ante la doble presión de la finalidad cautiva y de la reconversión del lenguaje a una dimensión instrumental, en la que ni falta la palabra “herramienta”. Resultado de todo ello es el “currículum”, expresión que consagra —en su acepción clásica— el modo en que se despliegan los acontecimientos y los hechos biográficos ante una mirada que los protagoniza tácticamente, y que ahora se ha tornado un concepto destinado a administrar vidas y a construir una tasación —ya que este término fue empleado— de eventos intelectuales de un modo que combina la astucia del vademécum y la autoindulgencia de las burocracias, lo que no hace indigna la sospecha de que sólo aboliendo este uso marrullero del currículum la Universidad podrá recuperar una digna relación entre vida y conocimiento.

Pero estas transformaciones radicales en el cuidado del conocimiento, por poco que nos simpaticen, no son carentes de ingenio ni de aventura en el campo de las mutaciones gnoseológicas. Es evidente que ellas pasan muy lejos de la Universidad y que la Universidad, por un lado, se adecua a ellas con una melancólica y siempre tardía coreografía modernizadora. Por otro lado, reciben una resistencia sorda, que no emana de nuevos descubrimientos y sabidurías, sino de una politización secreta y empecinada, a la cual no cuestionamos, a no ser cuando surge de las más costumbristas formas de la política argentina, transitadas por la euforia de un clientelismo al que no es raro que le guste revestirse con el ropaje de una “ciencia de la gobernabilidad”, que es la otra cara del fetichismo del currículum.

Con una propensión excesivamente des-

atenta a las resonancias filosóficas del lenguaje que ella misma emplea, la Universidad pública cree encontrar en su adecuación literal a lo que pasa en el mundo el desciframiento seguro del enigma de las profesiones y los saberes. Traslada fórmulas probadas en otros campos y muy rápido realiza el hallazgo de categorizaciones basadas en una ontología fiscalizadora y un orden estamental, pleno de graves consecuencias. Al punto que la nueva ley universitaria se anima a plantear cuestiones que aunque resuelve mal y obedecen a la astucia de la tecnopolítica, indican una zona de problemas cuyo tratamiento la Universidad pública ha abandonado. Recuerdo haber leído en algunos de los borradores de esa ley una reflexión sobre la evaluación concebida como el reconocimiento de esta dificultad: ¿Quién evalúa a los evaluadores? Vibra aquí el antiguo problema de la pregunta sobre quién ejerce la educación de los educadores. Sin duda, la nueva ley universitaria resuelve el dilema de manera espúrea y convierte un problema de conocimiento en un problema técnico. Pero estamos en el corazón de un asunto perentorio que allí donde no debe ser abandonado, justamente se lo abandona.

La pregunta por la evaluación de la evaluación la interpretamos así. Ese *quién evalúa al evaluador* lanzado al vuelo: ¿a qué debe aludir a condición de que podamos concordar con él? Alude a un *quién* indiscernible, a un infinito irresuelto, una metapregunta que remite cada acción de ofrecimiento a lo que a su vez remite a algo anteriormente ofrecido. Ese *quién* propone en último término la imposibilidad de fijar ninguna evaluación, la dificultad inherente a la educación, que es la irreversible realidad que haríamos bien en reconocer para el drama del conocimiento: la conciencia de apropiarse, cada vez, de las condiciones de producción de cada instancia de la realidad, empuja a su vez hacia otras instancias que van alzándose hasta el improbable origen de las categorías, sin alcanzarlo nunca. Defendemos



Separata

que bajo la poderosa pregunta *del quién del quién*, a cada paso se revela la imposibilidad de llegar al autor terminal de las instrucciones. Toda instrucción es un significante incompleto. Pero —a la inversa— el nuevo orden que se derrama sobre las universidades públicas marcha decididamente hacia la resolución del enigma de ese *quién*: al cabo, se nos dice que seremos todos evaluados, un juicio final habrá de desencadenarse por parte de una esfera de enjuiciamiento erigida por el Canon de Tasación. Así resuelto el misterio de la evaluación, la Universidad absorbe la Ley Evaluadora con la conciencia de que los signos democráticos de actualidad no pueden ser sino defensivos, para lo cual reclama adecuaciones persistentes para preservarnos de males mayores, nunca bien definidos, pero que surgen sin duda de un Estado sin justicia y de un mercado sin igualdad de oportunidades.

Estas antevisiones están atravesadas por cierta vaguedad, pero nos aproximan a un tema genuino. Así, sin que deba ponerse en duda el afán con que se desea preservar los rasgos remanentes del arruinado espíritu público, se toman y al mismo tiempo se deforman las preguntas clásicas. Se levanta entonces ante nosotros, convertida en causa propia, una razón categorizadora, fundada en una deficiente interpretación del acto del juicio. Así, inmediatamente se categoriza en nombre de aquel canon de tasación que rechaza cualquier evento de contingencia respecto a la formación del universal, que desconoce el placer o el dolor de un sujeto en la discusión radical sobre sus intereses, y no imagina que el sistema del juicio pueda estar coronado por la variedad magistral —y en sí misma dialéctica— del interés en lo desinteresado. Para la actual Universidad pública, el juicio no es una enunciación abierta sobre las cosas, que se desdobra y se retiene en la facultad de negarse a sí mismo, sino una entidad cósmica que construye entes destituidos de porosidad y memoria. Al evaluar, ella misma convierte dictámenes del destino —un destino emanado de una clasificación inspirada en misteriosos parámetros ministeriales— a las acciones de la existencia activa.

Todos sospechamos que no es posible una existencia sin juicio. Todos sospechamos que es posible transformar el debate judicial de las grandes herencias filosóficas en una guía para las acciones de gobierno de una institución castigada y autocastigada. Con lo primero estamos en la esfera política, pero esas justas sospechas no deben inhibir la formulación de la utopía general del acabamiento del juicio. Sólo es posible el acto judicial del conocimiento si a la vez es portador de una duda radical sobre su continuidad en el tiempo y en relación a su capacidad de forjar identidades mundanas.

Y si con lo segundo estamos en el ambiente de la filosofía, entonces es posible preguntarse cómo podría formularse una crítica a la evaluación taxidérmica reinante, para que el acto evaluador sea a la vez un capítulo sereno y constructivo de la crítica. Las voces de la tradición —que no son voces que preservan y

protegen sino que son voces terribles— nos llaman a un filosofar dirigido a *juzar al acto de juzgar* como un acoplamiento perpetuo creado en la pregunta por la pregunta. Sería ésta una serie inagotable que, respecto al conocimiento, sólo se da del lado de la ausencia de saciedad y no de la saciedad consumada.

El juicio a su vez puesto bajo enjuiciamiento alude a una radical turbación que no nos deja sin juicio, ni sin instituciones, ni sin conocimiento, ni sin herencias, pero pone a todo ello en la senda de un extrañamiento voluntario, por el cual cada acto de instituir, juzgar, evaluar o categorizar, contiene en sí mismo la cifra de su revocación posible, mediata o inmediata. Ese activismo revocador deja en pie no las tradiciones, sino la recuperación interpretada de las tradiciones: la crítica es la tradición recuperada cuando ella se emancipa de la potestad de la institución que ya no interpreta sino que administra juzgamientos. Ante el peligro que esta administración sea el complejo pero único conocimiento real que la universidad tiene y no el otro convertido en mero revestimiento bibliográfico que dice tener, la crítica debe estar asentada en la tradición, pero la tradición debe estar asentada en su rechazo a fundar la instalación de la catequesis profesionalista. La tradición es lo no consumable, lo no plasmable en la institución, pero lo que a la vez la consiente, y, en última instancia, es lo que justifica los atributos de carisma e innovación que ninguna institución está eximida de procurar. La tradición es la historia de la lectura de los textos y no los textos implantados en bibliografías que constituyen el mapa axiomático con el que se sellan casamatas de rivalidad y sigilo.

Sin esta idea de tradición —pues tradición es lo que está abierto, no pesa ni obliga— no hay institución. Sin esta idea de tradición hay Inquisición. No son pocos los signos que recuerdan, en voces acalladas pero descifrables de los nuevos planes en curso, que podríamos estar —por responsabilidad impensada de todos nosotros— frente a una interpretación de la institución en cuanto *inquisición*, es decir, como instrumento de categorización, enjuiciamiento y aprobación de credenciales que en su extremo delirante implica persecución de la vida intelectual. No digo esto para espeluznar con un recurso publicitario fácil y estoy seguro que nadie, en el vasto territorio de la Universidad pública, desea este destino. Pero recientes acontecimientos de la institución pública universitaria me convencen de que sería necesario estudiar —sin temor peyorativo y con seriedad filosófica— el modelo básico de institución, la institución de las instituciones, su metáfora perfecta: la *Inquisición*. Es la única institución que hace de su ser institucional una pregunta persecutoria, un inquirir inquisitorial, que fusiona las ideas de Pregunta y de Tribunal.

La Inquisición, dice un extraño y sutil escritor argentino, José María Ramos Mejía, en su libro *La locura en la historia*, representa una fatalidad del destino con la cual el Santo Oficio fue a perseguir precisamente a los claus-

tros y a los frailes, en nombre del ideal pedagógico de la adaptación. Ahora poco importa que las antiguas páginas de severo brillo escritas por Ramos Mejía, estén alimentadas por vastas metáforas biológicas: nos interesa su insistencia en el problema de cómo la institución genera una adaptación vil y cómo compone la forja de lo humano por la institución clasificadora.

Para pensar el problema universitario acaso hay que rastrear en la historia de las instituciones de un modo en que se pueda explicar el oscuro amor que nos concitan, la condición inquisitiva de la que son portadoras y la capacidad de modelar que contienen hacia el mundo humano y social. Y así como se trata de recrear tradiciones extrayendo de ellas la permanente democracia retroactiva de los precursores, también se trata de crear instituciones que no se basen en la santidad del oficio, sino en el oficio de revisar constantemente el juicio en la simultaneidad de los juicios. A esto llamaría yo la crítica: no un adosamiento que viene *luego*, en la instituciones ya fundadas, sino la propia institución y la propia tradición sabiendo de su vacío fundador, lo que no quiere decir que acontecimientos y personas con ese nombre de fundadores no hayan hablado ni que dejen de obrar en nosotros. Y si hay santidad, algo que bajo otras condiciones no merece rechazo, la habrá no como manifestación explícita de un reglamento persecutorio sino como reserva implícita de los sujetos respecto a su relación con sus textos íntimos y públicos. De lo contrario, la santidad burocrática de las instituciones hostigará al conocimiento libre como la Inquisición perseguía a los frailes. Porque perseguir es perseguir para adentro, según el sino ostentoso que la historia de las ideas le confiere al manto inquisitorial de las instituciones históricas.

La meta-institución universitaria de la evaluación, si se desarrolla conforme a las peores previsiones —lo que nadie desea—, podrá estar preparada para convertirse, todo lo involuntariamente que se quiera, en un síntoma de acoso a la propia vida intelectual universitaria. Esta ácida visión no está propuesta como un ingenuo terrorismo de simposio. Es una posibilidad cierta que germina en la autorreproducción de las instituciones si no sabemos volver, en el trabajo común, al mito creador de las tradiciones universitarias *de la autonomía en la autonomía*. En este mito generativo, la filosofía debe estar afuera de la universidad para poder estar adentro de la universidad, y debe estar adentro de la universidad para garantizar que del archivo de las ideas sigan surgiendo ideas que jueguen con el archivo dormido de las instituciones del hombre, liberándolas de sus sedimentos opresivos.

Por eso creo que es necesario elegir los documentos de la tradición, en un acto libre y para cada uno personal, decidido desde los problemas del presente. Por mi parte, compongo una trama crítica de la tradición documental argentina, partiendo deliberadamente de Ramos Mejía, pues sus textos suscitan decisivos equívocos que por eso mismo hacen obligatorio que brote la crítica. Lo invocamos



no por su evolucionismo biologista sino por sus arrebatos de implícito ingenio libertario. Procedo a agregar al archivo vivo de la tradición y la crítica, un magnífico documento del año 1837, la carta que el joven Florencio Balcarce escribe desde París a Félix Frías sobre los exámenes en la Sorbona. Y aunque creo que esta carta contiene apreciaciones equivocadas tanto en relación a la valoración de los exámenes como respecto al antiguo debate sobre el lenguaje nacional, se trata del excepcional documento de un muchacho de poco más de veinte años que es, si me permiten la ironía, el primer becario argentino en la Universidad francesa, hijo y ahijado de generales de la independencia y poeta muy joven fallecido, a punto que su escasa obra la compone acaso esta carta y muy pocos papeles más. Mente perspicaz para cotejar las insalvables diferencias entre las metrópolis científicas y las desvencijadas universidades ultramarinas, concibe los exámenes que presencia como evidencias de una superioridad cultural que hoy no veríamos del mismo modo. Pero su idea de que hay en el examen una teatralización efectiva del juicio social nos encamina a un tema: no creo yo en el modelo de examen responsable y asimétrico del tribunal republicano y científico, ni en su vástago carnavalizado, los referatos, que con esta estrafalaria palabra se han impuesto entre nosotros, consagrando la verbera del secreto académico de un modo antirrepublicano y antidemocrático. En cambio, "los jueces no tratan de encubrir su voto...", dice Balcarce del tribunal de la Sorbona, y este párrafo resuena como una carga terrible, de la universidad clásica del siglo XIX, contra la universidad entumecida de nuestros días, y depauperada también por nuestra propia complacencia.

Tengo por buena otra pieza fundamental de la tradición argentina —tradición crítica de por sí, pues estos dos términos no los concibo sino en consonancia. Se trata de dos o tres líneas en sendos escritos de Deodoro Roca, el primero de ellos de 1918 y el segundo de 1935. Entre ambos, contradictorios entre sí, se juega la posibilidad de pensar filosóficamente la relación de la Universidad con el mundo histórico-social. En palabras de 1918, el autor del manifiesto liminar de la Reforma dice: "al espíritu de la nación lo hará el espíritu de la universidad". Contrariamente, en 1936 dirá: "Sin reforma social no puede haber cabal Reforma Universitaria". Entre una y otra frase median toda las incógnitas que debe resolver la universidad para una temeraria ética del conocimiento: o la universidad espiritualizada da su molde a la sociedad o sólo se valida aceptando los moldes productivos de ésta. Puede llamarse crítica moral e intelectual a cualquiera de las direcciones en que se resuelva el acertijo. Alternativamente, la Universidad ronda una u otra solución; hay tecnócratas y revolucionarios en uno y otro hemisferio de la cuestión. Por eso, el dilema irresuelto que anunciara como trágico vaticinio Deodoro Roca, es el sino de la Universidad argentina, y acaso de toda universidad. Pero en el sentido

de su ser limítrofe, es también un tesoro de la memoria crítica. Resolver ese enigma acaso le resta a la Universidad una tensión necesaria. Inclinar los platillos hacia la solución del realismo social la pone —como ahora— en brazos del más crudo profesionalismo, cuando en realidad, si hay profesionalismo es porque se lo obtiene al final de un camino en que se realiza la renegación de la profesión por el oficio, del oficio por la vocación y de la vocación por las prácticas efectivas y variadas a las que invita el mundo. Sin la noción de renuncia y abandono latente, sin la abjuración potencial de los cuadros profesionales por parte de una universidad que también debe cultivarlos, ellos no pueden realizarse, pues sólo pueden estar sustentados en el conocimiento gozoso de lo que toda profesión permite y en la incesante recuperación por ella misma de los lenguajes alternativos que sin cesar anula.

Sólo la idea de buscar la imagen del conjunto de los lenguajes del mundo, puede ser la filosofía primera de la universidad. Sólo así puede intervenir en el campo profesional y en la historia de las profesiones y de la técnica. Nada de ello sería posible sin los textos liminares en que la tradición aloja la crítica: por mi parte aún restan dos textos iniciáticos de la tradición crítica argentina, que comentaré muy brevemente en este ya largo escrito. Uno de ellos es el discurso de Ezequiel Martínez Estrada ante estudiantes de la Universidad de Bahía Blanca en 1958, un escrito que el mismo autor —ya sabemos de su abusiva propensión profética— denomina homilía. Hay en Martínez Estrada una paradoja central diferente, pero de consecuencias semejantes a la de Deodoro Roca. "La vida del pensamiento, que se organiza y sistematiza profesionalmente en las universidades, requiere de la libertad, del aire libre; la que se genera y desarrolla en el ágora, requiere disciplina y método", dice el autor de la *Radiografía de la pampa*. ¿Tenemos hoy esa libertad? No la tenemos en las napas profundas de la vida intelectual universitaria, pues ella es apenas ilusoria, aprisionada en formulismos, lenguas de palo, escrituras automáticas, pero no del surrealismo, sino de las logocracias académicas, que con el justo propósito de protegerse del discurso de los medios de comunicación —lo que es cada vez más necesario—, despliegan una sumisión voluntaria a la división de trabajo que los propios medios imparten, destinando la academia al saber doctoralmente ornamentado y a la erudición inane, previamente despojada de gracia. ¿Y el ágora? Concordamos en que ella debe también ser rigurosa: sabemos que el lenguaje del afuera universitario puede ser el de un Emile Zola, el de un Thomas Mann, el de un Antonio Gramsci o el de un José Carlos Mariátegui. Por eso el lenguaje del adentro universitario no puede ser el mero comentario y la inagotable combinación de citas que desgranar un incienso banal hacia los bandos administrativos que resumen su saber en recomendaciones sobre cómo citar.

Hay una promesa planteada: volver a la unicidad crítica del lenguaje del conocimien-

to. Bajo esta consigna, presento otro texto fundamental de la refundación argentina de la universidad pública. Se trata de la breve mención que hace Oscar Masotta en un escrito de 1965 cuando pide una carta de presentación para el Fondo Nacional de las Artes al Rector de la Universidad de Buenos Aires, que en ese momento es Risieri Frondizi. Relatando el episodio, dice: "Cuando he hago llegar el pedido a través de su secretaria se niega, y extrañado le pregunta si no había yo muerto. Ante el relato de la secretaria quedé impávido y pensé en la frase conocida: 'el relato de mi fallecimiento es considerablemente exagerado'". Este evento que parece trivial trata de la mala conjunción entre el Ensayista que no se privaba de reclamar una carta de presentación y el Rector filósofo. Un desdichado desencuentro entre el ensayista, que en verdad era un filósofo de la existencia y de las pulsiones, con el aparato enjuiciador de la Universidad, al que de todos modos se le pedía una "recomendación". Toda la obra posterior de Oscar Masotta revela e intenta sacar a luz las determinaciones de lo que podría ser una informada "Carta a Los Rectores de las Universidades Argentinas", lo que plantea no sólo el grave problema de cuál es el destino del lenguaje en la Universidad, sino el de la relación entre locura y filosofía, nunca lineal, plana o literal, y que aquel Rector, al que no le faltaban otras cualidades, no pudo interpretar.

Sé que la mayoría de los nombres aquí invocados ya poco dicen para los universitarios argentinos, cuanto más para quienes no hayan estado en contacto interesado con una cultura nacional que a nadie se le escapa que tiene sus valores en eclipse, y junto a ellos, los de la propia Universidad pública. La crítica supone restituir o recobrar una idea de universidad vinculada a un texto, no porque no haya nada, en la nada que quedaría luego del imperio de los textos, sino porque los textos son palimpsestos dormidos de otras voces de la historia que a veces la Universidad somete tanto a un tropiezo inquisitorial donde la memoria se deshace o ritualiza, como a la carrera de Aquiles de presurosos doctorados que ni imaginan la paradoja de Zenón a la que estarán expuestos por su apresurada carencia de otras pasiones que no sean las de la disputa geopolítica en la manufactura de titulaciones. No reclamo un improbable fin de las evaluaciones ni del juicio: éste es el material del que está hecha la teoría del valor, las críticas sucesivas de la razón y del gusto, y especialmente, los artificios de la negatividad del concepto. Reclamo, en una época donde se reclama justicia como juicio a priori, que no se vacíe la justicia en los procedimientos velados que suelen acompañarla, y que los necesarios procedimientos —que en sí mismos son el hogar de una filosofía implícita— no sirvan para acuñar la pregunta bajo el Canon de la Tasación y su remedo inquisitorial, sino bajo el impulso de la mítica felicidad que nos puede proporcionar una voz antigua que procede, por caminos invisibles y quebrados, a animar las propias voces de justicia del presente, que quizás no sea tarde para escuchar.



Manifiesto de octubre

Para una crítica de la razón académica

Hay más de una cosa que ya está apestando en la Facultad de Filosofía y Letras. A la escasez endémica de presupuesto se suman desde hace algunos años las distintas estrategias del ajuste económico. Régimen de becas estrechísimo, intentos de arancelamiento, estabilización numérica del cuerpo docente frente a un crecimiento significativo de la cantidad de alumnos, salarios paupérrimos. Pero no sólo son éstos los vahos que amenazan con intoxicar la antigua fábrica de la calle Puán. Se trata también de que cada vez son más los estudiantes que, empujados por un orden de cosas institucional que desde un vamos les enseña que el objeto más deseado debe ser el de la profesionalización académica y que, a su vez, no tarda en revelarles que las posibilidades de alcanzar ese supuesto final feliz son ínfimas, se resignan a hacer de su paso por las aulas de esta Facultad un pasatiempo juvenil que los haga un poco más cultos. Y es ese mismo orden de cosas el que no hace nada por impedir que la mayor parte de los ya de por sí pocos graduados desenvuelvan sus vidas en carriles totalmente alejados de esos en los que se habían invertido sus mejores esfuerzos como estudiantes.

Sigamos que hay más: ¿hace cuánto que del seno de Filosofía y Letras, de sus múltiples departamentos e institutos, de su tan preciado sistema de becas y de sus equipos de investigación, no se escribe una obra de historia, de crítica literaria o cultural, de antropología o de filosofía que por su brillo vaya a perdurar? Por favor, esforcémonos y hagamos memoria. Intentemos conjurar la sospecha de nuestra prescindencia, de nuestra poquedad. Tal vez alguien mencione con justicia algún texto, pero siempre ese intento será incapaz de subsanar lo que irremediablemente es un signo revelador de pobreza. Aún falta lo que quizás más descompona: emplazada la Facultad sobre un territorio político, social y cultural que es producto de una profunda transformación que está llevando ya 20 años y que sin dudas ha hecho de la Argentina, como parte de esta cultura globalizada, un país en casi todo execrable; en esta circunstancia, que es de largo plazo, aquellos que más responsabilidad tienen en su dirección se enorgullecen con vileza —o por lo menos con ceguera que no los hace menos cómplices—, del grado de autonomía y de cientificidad que han alcanzado sus saberes. Rodeados de miserias que están lejos de ser sólo económicas, cercados por injusticias que no han hecho otra cosa que agravarse desde los 70 a esta parte, así las cosas, nos invitan a sumarnos alegremente a su fatuo brindis por la normalización académica alcanzada.

Y para suspender este listado antes de las arcadas: apestan los que complacientes se imaginan que Filosofía y Letras es un oasis en el cual, en nítido contraste con la sociedad que la rodea, reinan la Razón y sus excelencias; los que niegan que Puán hiede a osario. Conven-

cidos de que cada una de esas infecciones se encuentra medularmente unida a las otras; seguros, porque es esto lo que hasta ahora infructuosamente se ha intentado, de que no hay soluciones parciales ni tampoco electorales, nos proponemos dar por iniciada una batalla que si empieza en esta Facultad tiene como meta dejar una tonsura visible en la cultura de la Argentina capitalista globalizada.

Detectar el origen de la peste, detenerla antes que pudra nuestros cuerpos, que los haga decadentes y sumisos. Empezamos por advertir a los incautos, y a los que aún no han entrenado sus narices, que las pestilencias de final de siglo no se presentan a través de olores fuertes sino que, vergonzosas y a la vez hábiles, huelen a *paper* y a ausencia de pasión, poseen esa fragancia *light* que deja el festejo tardío del liberalismo entre los que alguna vez fueron intelectuales.

Miserias

Desde hace ya por lo menos 10 años se reproduce un consenso dentro de nuestra Facultad que, aunque conoce formas variadas de adhesión —desde las más militantes hasta las más pasivas—, pareciera no presentar fisuras. Se organiza alrededor del punto aparentemente más sensible de la crisis universitaria, su situación presupuestaria. Así, las consignas que claman por la defensa de la universidad pública y por el aumento del presupuesto educativo se han erigido como pilares de una identidad bastante borrosa pero cierta: la de los estudiantes y docentes cuyas carreras se encuentran ante la amenaza de ser liquidadas. Consignas agitadas con insistencia y que si bien lo que permitieron conseguir o construir positivamente fue mínimo, sí fueron útiles para evitar los planes más salvajes de desmantelamiento y privatización. Sin embargo se nos ocurre que hoy es necesario dar un paso adelante y poner en discusión las posiciones que ese credo común soslaya. Porque si esas consignas fueron efectivas, hoy han dejado de ser las puntas afiladas que una posición crítica necesita. Nos invitan a creer que estamos protagonizando una situación de empate —empate entre los proyectos liquidacionistas y los reclamos universitarios más radicales— que es plenamente engañosa. Esconden la procedencia de los vahos infecciosos. Es que tras esa ilusión han sido y siguen siendo múltiples las transformaciones que está viviendo la Facultad y que la están reconfigurando bajo una forma que, si bien le permite sobrevivir, la condena a un ostracismo posmoderno —cuando no a una colaboración pocas veces asumida pero bien cierta con las nuevas estrategias de poder (léase, por ejemplo, transformación educativa)—, que nos repugna y rebela.

Sin contradecir la noción de Universidad estatal, sin implementar el arancelamiento en los estudios de grado, se está produciendo un

ajuste significativo. Ajuste que implica que el camino sobre el que se desenvuelve una carrera académica tipo sea cada vez más angosto y recargado de obstáculos. Remodelación de las carreras que, de seguir los consejos del FOMECE y de los evaluadores internacionales, serán casi exclusivamente transitadas por escasos alumnos y docentes investigadores *full-time*. Ajuste que tiene la rara virtud de cumplir con aquel viejo anhelo que proponía acercar la Universidad a la sociedad: ahora en su seno tiende a producirse una distancia abismal, tal como la que se ahonda en la sociedad, entre un adentro —aquellos que han ingresado a los circuitos de reproducción universitaria— y un afuera amorfo y siempre al borde del desgranamiento. El miedo a quedar extramuros está haciendo aflorar toda clase de vileza, de estrategia de adaptación en pos de uno de esos tan preciados lugares en la institución. Pequeñas corrupciones cotidianas de gente que se enorgullece a gritos de su honestidad. El ajuste nos invita a que medremos, a pulirnos en el aprendizaje de congraciarse a los sucesivos referatos y evaluaciones para que el sueño de una carrera universitaria exitosa no se vea interrumpido. Desde el propio corazón de la Academia se nos enseñan estos ardidés a través de un seminario de posgrado de tinte darwiniano: "Estrategias de supervivencia académica: curriculum, proyectos y publicaciones" [sic]. Junto al pensamiento se retira también la vergüenza. Adaptémonos entonces al canon de la producción académica, aceptemos el miserable lugarcito que nos tienen reservado, seamos complacientes con las chocheras intelectuales de nuestros mayores porque son ellos los que tienen en sus manos la posibilidad de hacernos ingresar o de condenarnos a la nada. Si todo supura, no importa, miremos para otro lado y mantengamos los modales.

Pero no es ésta la transformación fundamental que está haciendo mutar nuestro suelo universitario. Hay otra bien relevante, que se autoimplica con los más bajos efectos ideológicos del ajuste y que también parece silenciada por el consenso producido por las viejas consignas de defensa de la universidad pública. La crisis que la Facultad atraviesa cobra su real dimensión si divisamos que lo que está profundamente cuestionado es el sentido social de nuestros saberes, el para qué de los mismos. Invoquemos lo imposible: si se solucionaran finalmente los problemas de financiamiento de la Universidad, si gozáramos de un sistema de becas generoso, si los salarios docentes fueran dignos, si nuestras bibliotecas comenzaran a emparentarse con las de las Universidades norteamericanas, ¿cesarían las pestilencias?, ¿se aplacarían este olor a cadáver perfumado? En contra del sueño bobo de muchos que se verían enteramente satisfechos logrando que nuestra casa de estudios se pareciera definitivamente a las del Pri-



mer Mundo, advertimos que el problema que hemos detectado seguiría latente incluso realizándose esa hipótesis que para nosotros, además, sabe a una nueva vuelta de tuerca digna de una pesadilla. Porque lo que nos incomoda no es tanto el *quantum* sino la forma, el sentido único que se les está imponiendo a nuestras prácticas y saberes.

Excursus

Hurgar en el pasado puede servirnos para detectar la fuente de las pestilencias. En el origen de la Facultad de Filosofía y Letras hubo un pacto. Un contrato que nacía de la necesidad político-cultural de la misma. Su fundación se tornaba imprescindible para el despliegue de las estrategias nacionalizadoras en plena "invasión" inmigratoria (1896). Se trataba por lo tanto de una legitimidad política y claramente estatal de esos saberes. Desde entonces ese pacto originario no cesó de resignificarse. La Reforma del 18, a la par que promovió la modernización de los estudios en los bastiones más arcaicos, selló una alianza perdurable entre la Universidad y los sectores medios en ascenso. Se amalgamaron alrededor de ese acontecimiento fundamental motivos discursivos idealistas, juvenlistas, antiimperialistas, los cuales sobrevivirán al momento de reflujo de esa movilización. El derrocamiento del peronismo dará paso a otro momento nodal para los replanteamientos acerca del rol de la Universidad. Es que parecía extenderse un nuevo consenso: la deseada posibilidad de insertar a la Argentina en un proceso de modernización y progresismo social que la acercara a la Edad de Oro estadounidense y europea, necesitaba también del concurso de las disciplinas universitarias. La fundación de carreras como Sociología y la promoción a un primer plano de las Exactas, corresponden a esta resignificación. Pero la crisis hegemónica que daba su alterado ritmo a la política argentina, hizo que pronto este nuevo momento naufragara. En 1966, a través de la dictadura de Onganía, la política asalta a la Universidad bajo la forma de una intervención que acarreará efectos duraderos. En los años subsiguientes, fundamentalmente desde ese acontecimiento central para una generación que fue el Cordobazo, se intentará otorgar un nuevo sentido a los estudios universitarios que los haga legítimos a partir de su imbricación honda con los intereses de los sectores populares. El golpe de Estado de 1976, a través de una nueva intervención a la Universidad —cuyos antecedentes se remontan a 1974—, pero sobre todo, a través de su efectividad para dismantelar las alternativas políticas de masas que habían amenazado el ordenamiento social capitalista, desanudó lo que ese último pacto crítico estaba urdiendo.

La finalización de la dictadura en los primeros años 80—finalización que sólo puede ser interpretada como su derrota desde una candidez autocomplaciente lindante con lo perverso—, trajo consigo circunstancias nuevas, muchas de las cuales aún nos afectan. Se trató del desembarco triunfal en nuestras carreras de una generación que había tomado

parte activa en la vida política e intelectual post-Cordobazo. Pero en su momento de coronación no dudaron en asignarle a su labor universitaria un nuevo sentido político: contribuir a la consolidación del sistema democrático y sus instituciones. La Universidad como institución democrática por excelencia debía intervenir en esa dirección y, a la vez, merecía todos los cuidados y defensas por ser ella misma un bastión de aquello que se acababa de conquistar. Como parte de estas defensas, y sin ensombrecer en nada ese espíritu tan moderadamente militante, se trataba de cerrar filas alrededor de la profesionalización de los quehaceres universitarios. Así, aquellos que años atrás habían denostado con virulencia que las prácticas y los saberes universitarios tuvieran como eje central de su reproducción los mismos límites de la institución, "recuperada la democracia" abrazaron esa lógica con no menos entusiasmo. El arrepentimiento y la conversión fueron rutilantes; es que algunos de los que hoy están a la cabeza tanto de los organismos directivos de la Facultad como de sus cátedras, habían saboreado los frutos empalagosos de la profesionalización en el exilio y muchos otros habían sufrido en exceso su condición de perseguidos durante la dictadura militar; pero sobre todo, casi unánimemente, abjuraron de proyectos políticos radicales —y con ellos de toda posición crítica—, si en su derrota mostraron todos sus flancos débiles, les habían prometido experiencias vitales más interesantes, y por eso también riesgosas, que la de escribir *dospapers* por año, a sabiendas que las más de las veces ni siquiera éstos serán discutidos (perdón, olvidábamos otro de los nuevos hábitos de esa generación: suelen quejarse, entre amargados y cínicos, del menemismo, de su impudicia).

Pero volvamos por un instante a los años del alfonsinismo, porque fue en ese entonces cuando todavía una finalidad política que se podía asumir como noble marcaba el rumbo de las intervenciones universitarias. Apuntalar la democracia y desenvolver un control profesional sobre la calidad de la producción académica, se entrelazaban en la idea de la defensa a rajatablas de la institución universitaria. Hace ya un tiempo que vivimos el agotamiento de ese pacto simbólico entre nuestros saberes y la sociedad. La razón de la crisis de ese pacto que mil signos delatan, descansa en la evidente consolidación de la democracia. Seamos más precisos: si alguna vez el apuntalamiento de la democracia pudo ser planteado como una tarea política-intelectual digna de activar, las transformaciones económicas, políticas y culturales sobre las que se constituyó el capitalismo tardío globalizado, se erigen como los pilares más sólidos de su reverdecer actual. Defender la democracia ya no convoca ni pensamiento crítico, ni inteligencia, ni valentía. Por eso todo pensamiento que quiera ser crítico, que quiera continuarse en existencias más libres, debe asumir que la democracia realmente existente, sostenida sobre el protagonismo estelar de los medios masivos de comunicación y conviviendo con una reformulación sustancial del modo de

producción capitalista y sus formas de consumo, ha dejado de ser una forma política a sostener, para convertirse en parte central de un dispositivo de poder tan novedoso como digno de desprecio, un problema real a reflexionar y vencer. Sobre la desaparición de ese problema político —el único que podían detectar esos ojos cansados—, se está construyendo la nueva legitimidad, el nuevo sitio que en las formaciones de poder del capitalismo globalizado ocupan nuestros saberes.

Neomedievalismo

Decíamos que había más de una cosa que estaba apestando en la Facultad de Filosofía y Letras. Y nos acercamos a descubrir que acaso la fuente de los vahos esté en otra nueva jugarreta de la historia, en su movimiento ya bien distante de la tragedia, en su nueva pirueta farsesca.

En efecto, la filosofía de la historia nos ha vuelto a esquivar. Si casi todos los pronósticos anunciaban que el fin de siglo iba a traer definitivamente el tan ansiado progreso, es bien otro el paisaje de nuestro presente posindustrial. O dicho de otra forma: el progreso llegó hace rato, se transmutó en modernización, y no ha hecho otra cosa que producir destrozos, acentuar injusticias, embrutecer. La festejada y triunfante cultura globalizada nos hace asistir no ya al éxtasis pretendido de modernidad —o por lo menos a sus bucólicas escenas posmodernas—, sino a un retorno que de tan ominoso, no se atreve a pronunciar su nombre: una rediviva Edad Media, aunque sin fe y sin Cruzadas, nos quiere albergar con sus terrores y ensoñaciones.

La modernización capitalista tardía como fuerza productora de ghettos: barrios privados, Fuertes Apaches, shoppings, fosos que de tan pronunciados y conocidos no hace falta ya cavarlos. Que no se envanezcan los responsables de la Facultad de Filosofía y Letras: porque la casa de estudios que dirigen, gracias también a sus esfuerzos denodados por profesionalizarla, reproduce esa misma forma reactiva del encerramiento sin murallas. Es un renovado monasterio, coto del saber y del amor a la verdad, regido por las disciplinas y por un flagelamiento constante cada vez más rígido aunque menos riguroso. Se anuncia la construcción de otros monasterios en zonas cercanas, en los alrededores del Parque Centenario. Curiosa transformación la de fábricas abandonadas en templos de saber.

En el interior de estos edificios neomedievales la escolástica vuelve a ensiforearse de las discusiones: son otros los nombres que se invocan como fuente absoluta de la verdad pero, como entonces, la sola mención de esos textos calla toda disputa, todo debate, rendidos los practicantes de aquellas disciplinas ante las fuentes prístinas de lo verdadero y lo bello. Borges y Halperin Donghi, triturodos por sus exégetas, reinan. El neoplatonismo de esta Academia pauperizada, su retirada hacia las cumbres más altas del saber, allí donde las ideas se proyectan en cavernas que funcionan como gabinetes en las sombras. Afuera la superexplotación, la liquidación de lo mejor

Separata



de la cultura popular, la diseminación acelerada de los peores valores; el mercado, los hombres y las mujeres que sólo pueden venderse; vidas achatadas y Sodomias. Pero también la pequeña política palaciega instigadora de venganzas o, a lo sumo—de ésta suelen gustar nuestros clérigos impotentes—, la que se postula administradora moralizante y eficaz de lo establecido.

Tanta monstruosidad de extramuros apenas perturba los interiores de Puán; es que la corporación se sostiene sobre la organización deliberada de la sordera respecto de lo social. Así logran que adentro las palabras no vulneren jamás el tono monótono, el murmullo, la glosa afectada. Ausencia de debates serios, de pensamiento. Los neomedievales llaman a ese vacío, salmodia, juegos corales polifónicos en donde todas las voces suaves y cristalinas se complementan. Juegos en donde ninguna voz osa superponerse a otra, responder a otra, atacarla, arrinconarla, al menos por gusto. Nada. El silencio reina a la hora de las preguntas; se perpetúa a la de las respuestas. Los claustros, pasillos, se mantienen en penumbra, en ecos quedos. Los escasos debates se esterilizan en sí mismos, a partir de los instrumentos asépticos y las escrituras higienizadas. O porque tienen como principal y dogmática regla usar el texto sagrado de la realidad, para amonestar tenuemente aquello que además no intentaba ser más que su espejo. La discusión fuerte de ideas, de enfoques y perspectivas parecería conducir irremediablemente a la enemistad cuyo fin sólo es la excomunión, la expulsión a extramuros; entonces, y sin importar a costa de qué, debe ser evitada. Eso sí: lo que reaparece son pálidas escaramuzas que versan una vez más acerca del sexo de los ángeles y otros tópicos conexos cuyo estudio es precariamente subsidiado por algún señorío poderoso—llámese Estado, empresa, o Universidad extranjera. Racionalistas y hermeneutas de los textos sagrados se acusan por lo bajo. Cada tanto nuestros clérigos, para renovar su alicaída aura, agitan sus recuerdos de catacumbas, de sufrimientos sordos, que justifican el apoltronamiento actual. Nos invitan a la lástima.

Sentido y sinsentido

Los monjes neomedievales, de los pocos que leen y escriben libros en este páramo, trabajan en sus pequeñas celdas numeradas, en sus institutos y cátedras. Ghettos dentro del ghetto. Conforman nuevas comunidades en donde, a pesar de la denostada pobreza franciscana del lugar, se esfuerzan en alcanzar la racionalidad consensuada. Casi es unánime el argumento—y si no lo es éste, sí lo es lo que efectivamente producen—que reza que el sentido de nuestra labor, ya sea historiadora, como antropológica, filosófica y en cierta forma también de crítica literaria, es hacer avanzar, a fuerza de *papers* y precavidas investigaciones, las luces neutras del saber sobre los territorios por años vírgenes de sus objetos. El humanista o el científico social degenera en un siervo-especialista atado de por vida a una diminuta parcela—histórica,

textual, antropológica, espacial— a la que tendrá que revelar en forma detallada, tan detallada que evitará el momento de la afirmación, del riesgo crítico e interpretativo. Más allá está la sanción. No importa cuál sea el detalle ante el que nos corresponda inclinarnos; todos tienen que ser atendidos con las mismas herramientas, las del empirismo o, en el caso de la crítica literaria, las de un uso bien vago y acríptico de cualquier teoría a la *page*. La masa olvidable de *papers* que nuestra Facultad produce anualmente, las prácticas genuflexas que anima, se ruecan sobre un supuesto bien complaciente. Es la “extremada complejidad y ambigüedad” de las cosas—o la de los libros sagrados que se revuelven con excitación en búsqueda de la diminuta hipótesis que renueva la beca—, la que torna legítimas a las exégesis, a las glosas infinitas o a las descripciones asépticas. Los grandes relatos, también desabridos, vendrán de la mano de eminencias—generalmente jefes de cátedras—que con su capacidad integradora redimirán tantos esfuerzos investigativos anónimos. En estos impulsos letrados sólo cabría amor por la verdad—amor sin éxtasis místico, bien burgués por cierto y con las sábanas hasta el cuello—y, en el caso de la crítica literaria, por una libertad interpretativa entendida como el permiso para decir cualquier sandez siempre y cuando esté escrita con algo de gusto. La estima entre los pares crece entonces en la medida que se saben solidarios en esta tarea tan mediocre y tediosa como sin sentido, pero de la cual depende su existencia material y su legitimidad. ¿Qué sería de tanta beca, pero sobre todo, qué sería de tanta arrogancia académica, si se advirtiera la futilidad de la investigación—o de lo que hoy es lo mismo: el relevamiento neutro de información—, sobre el diario *Tribuna* entre 1880 y 1890, sobre los primeros grados de una escuela del Delta, sobre la influencia de William James o el gerundio en Lope de Vega?

El encierro sólo se encuentra interrumpido por excursiones prefijadas. Los consagrados, casi vicarios de la Razón y sus virtudes, acceden circunstancialmente a los medios masivos de comunicación para desde allí pronunciar alegatos tan progresistas como tucnes. Pero un porcentaje importante de los graduados hacen de esas excursiones experiencias más cotidianas: se integran al ejercicio de la docencia en escuelas y colegios generalmente privados. Fogueados a través de la cursada de las materias didácticas y respaldados por gabinetes de egresados de Ciencias de la Educación y Psicología, emprenden esa tarea mayormente desmerecida por la propia institución. Conviene sin embargo preguntarse hasta qué punto estas excursiones quiebran el encierro. Nada más dudoso. Por lo tanto, ¿en qué consiste el encierro? Éste se organiza sobre un silencio tal que evita el cavado de fosos y alimenta nuestra ilusión de libertad. Lo que queda excluido, y por eso le da existencia, es la pregunta por el sentido de nuestros saberes y prácticas. ¿Para qué enseñar literatura, geografía o historia? ¿Para qué haberlas estudiado? Podemos innovar infinitamente en

el uso de materiales didácticos, en el empleo de estrategias e incluso podemos quizás desterrar el autoritarismo del aula, pero hay algo que sigue impensado y que intocable se yerge como el dato más flagrante de una decadencia cultural de magnitud: ¿qué sentido tiene la enseñanza de las humanidades y las ciencias sociales? ¿Por qué cultura, por qué tipo de existencia se apuesta enseñándolas? Homero y Cervantes fueron desterrados de los colegios y reemplazados por Borges y Cortázar. ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Por qué son más *cool*? ¿Por qué nuestra beca de investigación versa sobre ellos? No nos pronunciamos a favor o en contra de este reemplazo, nos preocupa sobre qué argumento se sostiene. Los docentes de Geografía egresados de la Facultad enseñan poco y nada de geografía física; se ha abandonado una enseñanza que descansaba en concepciones deterministas y se hace hincapié ahora en la construcción social y cultural de los espacios. Bárbaro, pero ¿para qué? Los nuevos manuales de historia concebidos con el tono dominante de la producción académica actual y elaborados por equipos de Licenciados y Doctores han abjurado de los relatos épicos de Mitre; prefieren ver en la Revolución de Mayo un acontecimiento más bien árido, posibilitado por un vacío de poder ocasionado por el derrumbe del Imperio Ibérico. Correcto, pero ¿a qué “vida” sirve esta nueva “verdad”? Nos corregimos: el encierro no se interrumpe sino que se perpetúa a través de estas excursiones que ya no lo son tanto. Llevamos la Academia y sus silencios grabados en el cuerpo. “Hombres-estuche” mecanizados que no pueden darle lugar a esas preguntas. Tal vez teman—tal vez temamos—aquello que habita en potencia por fuera de las escafandras.

Este encierro es la fuente de emanación de lo putrefacto. Este dispositivo es el responsable de esta medianía bochornosa. Digamos algo más de ésta. Es que el enclaustramiento, el empirismo y la exégesis, la renuncia al riesgo interpretativo, conducen a la producción académica a reproducir un rasgo omnipresente que se acentúa hasta la evidencia: las tensiones, los conflictos y desgarramientos que definen a toda experiencia cultural quedan en su letra disueltos, borrados hasta hacerse irreconocibles. El dispositivo académico con su progresismo tibio se transforma en una malla de escritura que sólo deja enunciar aquello que no tenga rasgo de pasión, de dramaticidad. Recorrer la historia o la literatura argentina, conocer las experiencias educativas o los grupos culturales que transitan en los márgenes, hacer estas travesías de la mano del saber académico es encontrarse con territorios prolijos, en los que si hubo problemas no fueron más que malos entendidos que la pluma del cientista social viene ahora a enmendar. La propuesta benjaminiana de pasar el cepillo a contrapelo de la historia—pero también, agregamos, de toda experiencia social—se ha convertido a través de su investigación y escritura en tarea de alisamiento, de emprolijamiento. Para colmo, como buenos escolásticos, realizan esta inversión citando al



propio Benjamin, liquidándolo, haciendo de su programa crítico una referencia fría, sin vida. Jesús en el razonamiento acabado de un funcionario papal del siglo XVI. Porque para la razón académica reconocer en el cuerpo de la cultura dolores, sufrimientos y deseos mayúsculos pareciera constituir un imposible; ser serios ante esa dramaticidad, devolverle la significatividad que le corresponde, es una empresa que, vital para el pensamiento, está fuera de su alcance. Como si los nervios de los principales ventrílocuos de esa razón institucional, de tan gastados, no pudieran tolerar semejantes verdades ofensivas. Es que devolver a todo documento de cultura su dramaticidad y su barbarie, obliga a asumir la propia condición que hoy nos constituye en tanto que recorrida también por esos dilemas. La razón académica quiere conjurar la imagen del drama en el estudio de lo que han devenido sus objetos, como una forma de alcanzar la tranquilidad de saberse ajena al peligro, a toda zozobra. En manos de quienes han dejado de aspirar a vidas más plenas, se entiende que el pasado huele a osario, que la literatura se descomponga en análisis textuales inútiles o que la filosofía sea una glosa infinita de verdades en las que nadie cree; quien ya no anhela más que dar un paso hacia delante en la categorización alfanumeraria, no puede restituírle a la cultura su dramaticidad; poco o nada puede entender acerca de ésta. Pero si el esfuerzo por alejar fantasmas, por quitarle dramaticidad a la cultura, se está viendo coronado por no pocos éxitos; y aunque nosotros mismos hayamos podido ser en algún grado partícipes en esta empresa colectiva de aplanamiento de la cultura, damos aviso de que ahora en más nuestro lugar en la Facultad será el de aguafiestas de comuniones transidas de sosiego y decadencia.

Ahora bien, esta reconstitución neomedieval de nuestros saberes posee, a no dudarlo, un aliado de peso. Porque ha sido muy prolongada la debilidad institucional y profesional de nuestras carreras para que ésta, en algo más que una década (con el agregado de intelectuales asesinados y desaparecidos), se supere. E incluso porque estos muros de los que hoy se enorgullecen siguen siendo muros de utilería berreta de película de clase B, como no podía ser de otra manera en esta Argentina cada vez más latinoamericanizada. Así es que el escaso interés que muestra el Estado en nuestros quehaceres es en parte compensado por las relaciones estrechísimas con las que nos agasajan los monasterios más ostentosos del mundo occidental. Nuestros popes van y nos invitan a alcanzar con ellos estados de beatitud aséptica a través de la contemplación de las bibliotecas babélicas norteamericanas; admiran sus disputas sordas y vacuas—cuando no las menosprecian porque creen ser ellos mejores eremitas—, sus nombres de rosa. La iluminación extática ha sido a veces tan grande que los ha cegado (se ha visto en algunos de ellos la aparición de misteriosas llagas y estigmas: la Aparición de una nueva Razón). En la era del capitalismo globalizado parece ser un argumento contundente a favor esta nueva legi-

timidad, el que por fin la producción académica argentina se esté colocando a la par de la de los centros de estudios más prestigiosos. Y esta legitimidad exógena es bien útil porque redundante en becas y financiamientos indispensables, provee de premios y castigos. Si es imposible negar la marca profunda que dejó en los orígenes de nuestras FFAA el hecho de que un alto porcentaje de la oficialidad haya pasado al menos un año bajo el mando del ejército prusiano, no lo es menos advertir que los profesionales universitarios de este fin de siglo arrastrarán como sello degradado el *master* o el doctorado en EEUU. No hay carrera universitaria exitosa que no requiera de ese viaje si no consagrado, al menos purificador: la academia puede confiar casi tranquilamente en aquel que haya atravesado las instancias evaluativas y performatoras de los *colleges* y el tedio vital de los *campus*. Experiencias confortables de encierro, de las cuales la mayoría regresan, castrados, sin sexo ni deseos (se explica entonces la confianza académica). Esa cirugía mayor hace posible que se pueda discurrir con la misma flemma impassible y desapasionada sobre Martínez Estrada y sobre el anteuilmo hombre de letras francés de la primera mitad del siglo XX; sobre una ignota revista de filosofía venezolana y sobre Kierkegaard. La afrenta de eunucos puestos a escribir sobre cuerpos cargados de deseos. Imitar a las universidades norteamericanas, reproducir sus planes de estudio, pretender acercarnos a su nivel científico, hacer nuestro su tono políticamente correcto, adoptar incluso su lenguaje—¿qué es un *paper*?—, se ha transformado en una suerte de destino que nadie se atreve a pronunciar pero en cuya dirección todos trabajamos.

Papeles —antipapers— de reciénvenidos

Intentemos quebrar de algún modo el neomedievalismo liberal-progresista de nuestra Facultad: recintos de retiros monacales, monasterios posmodernos de gruesas paredes a las que no llegan los ruidos de la calle—aunque acaso un poco más el griterío del mercado. Y si los ruidos de la calle llegasen a ser tenues, nos proponemos también avivarlos. Queremos redefinir nuestros saberes de tal forma que se conviertan en púas agudas especiales para estos tiempos cruelmente muelles. Sabemos que el escozor que aún nos dura, nuestro acicate, necesita de palabras y acción si queremos evitar que se apague. La urgencia de esto que empezamos a decir trata de evitar lo que de no mediar esta intervención parecería ser inevitable: el desvanecimiento de la tensión que nos sigue atrapando. Nuestra situación es en este aspecto límite. Si dentro de la cultura del capitalismo globalizado, estas Facultades ocupan el lugar de un pantano en el cual las energías críticas de sucesivas camadas de jóvenes se hunden o sólo reaparecen transformadas como activas reproductoras de lo que no hace mucho tiempo atrás merecía su escarnio, en ese pantano, y a medio ahogar, nos encontramos. Si la remodelada cultura de fin de siglo no es más que un perverso y artero dispositivo que invita a la molicie y el acomodo-

damiento que desactiva toda tensión, que desdramatiza, asumimos que no logramos mantenernos indemnes ante sus progresos. Por eso es que intervenimos apurados por el espanto de esa imagen que conocemos bien y que nos cerca. Buscamos eludir la clausura de un devenir, extremándolo.

Insistimos: no podemos dejar de reconocer que lo que acontece a nuestro alrededor nos es en casi todo desfavorable; es bien escaso lo nuevo que asoma y que pueda nutrir nuestro afán de torcer el rumbo de nuestros saberes, produciendo nuevas voluntades. No tenemos fe en ningún sujeto esencial, al acecho y dispuesto a socorrernos. Pero dejemos que nuestra voluntad, a contrapelo, se pronuncie: las humanidades—o lo que es lo mismo: nuestra reapropiación de las mismas— tienen mucho que hacer en la tarea de interrumpir este curso social de las cosas; si la vida política no aviva nuestros saberes, se trata de agitarlos nosotros, de producir con ellos inauditas torsiones, apuntalados por el anhelo trabajado de reinsertar la Gran política. Es que nos place volver a sentirnos conjurados, arremeter y abrir brechas; queremos experimentar cómo sabe recuperar la peligrósidad.

Retornamos a la pregunta por el sentido de nuestros saberes; ésta remite al hecho de que, a partir del trabajo de la escritura, los significados del texto se diseminan, así como también los sentidos—el por qué, el para qué o para quién—que justifican nuestras prácticas. Frente a tal proliferación del lenguaje, frente a la pluralidad de significaciones, nos surge la necesidad—imperiosa—de otorgarle al flujo un sesgo direccional, que le imponga una nueva articulación. Un tipo de práctica que fije una dirección al magma del discurso. No se trata de apelar a esencialismos éticos o aún estéticos. El malestar al que recurrentemente hacemos referencias no tiene su origen en la certeza absoluta de que el acento político deba ser un *sine qua non* de la práctica de las humanidades. Tampoco es cuestión de invocar diversos modelos magistrales en cuanto a forma, estilo, contenido, sesgos o procesadores de texto. Nada hay que obligue, que prohíba la defensa de uno u otro sentido como mandato para las humanidades en su labor aquí y ahora. Sin embargo, se siente ese malestar, se percibe esa lenta decadencia, se toca ese vacío lleno de palabras vacuas, esa completitud de formularios absurdos—ahora disponibles en diskettes—, ese conocimiento experto del microespacio de los compartimentos estancos.

No hay un sentido “verdadero” de nuestros saberes, otorgado por una lectura desde metalenguajes esclarecidos. Hay una pluralidad de sentidos a construir, a partir de la indignación, del tedio, de la vergüenza. Elegimos entonces; por la sospecha de que así recuperarán vitalidad, apostamos a dotar a nuestros saberes de sentidos que se muestren sensibles a las urgencias del contexto social y político que nos circunda—o a inventar esas urgencias. Sentidos que denoten una creatividad y una exigencia de calidad irrenunciable. Poco nos importan las acusaciones que se nos harán: vanguardistas, románticos, resentidos,



Separata

posmodernos, fascistas o comunistas incurables. Nos anticipamos sólo a una porque nos puede ayudar a enunciar lo que creemos será uno de los temas más relevantes a discutir y superar colectivamente. La de setentistas. Y es justo aquí, alrededor de la cuestión del sentido "verdadero" de nuestros saberes, donde conviene al menos enunciar nuestra distancia crítica con la experiencia política e intelectual que ha quedado reducida al nombre de una década. En nuestra opción por la politización no hay nada parecido a la asunción de un deber, de una misión ineludible. No sentimos nostalgias ni por los sesentas ni por los setentas. Es más, sabemos que muy poco a gusto nos podríamos sentir rodeados de sartreanos cabizbajos o de dogmáticos amantes de las disciplinas partidarias (de más está decir que *hippies* y *happenings* nos serían sencillamente deprimentes). Si hay una figura que ya no nos interesa es la del intelectual sufrido vocero de demandas esenciales, sean estas las de una clase, las de la Nación o las de la ciudadanía. No sólo porque creemos que esas demandas esenciales no son tales sino, sobre todo, porque rechazamos que nuestros deseos deban sostenerse en la invocación de voces otras siempre así enmudecidas. Sospechamos además que en la esclerosis de la última hora de la intervención revolucionaria marxista, ya habitaba, secretamente, el núcleo que organiza el nuevo dogma de la neutralidad de los saberes y de la placencia tolerante con el capitalismo finisecular. De abrazar la causa fanática del partido a apuntalar con igual ceguera la institución académica. Setentistas que denuncian setentistas. Quien asumía la revolución como una experiencia en la cual la cuota de resignación era mayúscula, insensiblemente puede deslizarse hasta incorporarse a un dispositivo cultural en el cual la resignación es la norma. Sí reconocemos que allí, en aquellos años, habitó la última apuesta sería a la criticidad, aunque estamos lejos de pensarnos obligados a continuar su mismo combate. Pero a su vez, ansiosos de criticidad y de combate, sabemos que el nuestro para que sea efectivo necesita con urgencia de un ajuste de cuentas—grave y jovial a la vez— con esa experiencia. Seguramente no miraremos esos años con ojos tristes modelados por la culpa, ni tampoco con otros hechos de ingenua fascinación. Nuestra mirada será sin dudas respetuosa; tendrá algo de la del ladrón que encarcelado no hace otra cosa que pensar por qué falló para iniciar de nuevo su aventura, pero también será la de un sepulturero moroso que por fin se dispone a enterrar ese cadáver. No es exagerado afirmar que parte importante de la responsabilidad por la en extremo devaluada cultura argentina actual, recae en aquellos que quisieron velar esa experiencia dando por muerta con ella la criticidad y, por lo tanto, la vitalidad; y en aquellos otros que aunque sigan pensando como altivos ladrones, se resisten a aceptar que ese cuerpo sólo huele a muerto. Partiendo de nuestro desprecio por la cultura que nos rodea con sus miserias adaptacionistas y sus nuevos liberalismos, ¿cómo reintroducir la criticidad y la política sin serepígonos farsescos

de los revolucionarios últimos? Quizás ésta sea la tarea más relevante, la que con más premura se nos imponga y, al mismo tiempo, la que ni bien emprendamos dejará emerger insospechadas energías dispuestas entonces frente a un blanco quizás también más nítido.

No todo es Academia la de los ojos entreabiertos. O no debería serlo. Habría que quebrar el mutismo, romper lanzas contra la repetición constante de sentidos consagrados fraudulentamente. Hay que abandonar los *papers* viejos, amarillentos y ajados, plenos de moho ya, a pesar de haber sido escritos esta mañana, al amparo del subsidio número tanto, fruto de la nueva categorización alfanumeraria. *Papers* correctos, con sus citas correspondientes a pie de página, su marco teórico consensuado, su compromiso político con las nuevas prácticas de barrido de basura bajo alfombras, aunque entre los residuos vayan también ansias y pasiones pasadas que no obstante ser nobles son recordadas con vergüenza.

No creemos que se trate de destruir la Academia. Tarea vana y que bien podría ir acompañada de la ambición de instituirnos como una nueva Academia. Más bien suponemos que su rostro nos es necesario para recordarnos, en nuestra tensión con él, qué es lo que queremos evitar. Que ocupen ellos esos lugares, esos sepulcros; déjenos a nosotros el placer de explorar, de ensayar con nuestros saberes nuevas intervenciones críticas. Sólo cuando estemos agotados, sólo si alguna vez llegamos a sentirnos paralizados por el ansia de reposo, sólo en ese entonces nos interesará ser Academia. Pero ésa es otra historia y quienes acaso la protagonicen no seremos nosotros sino nuestras sombras ya a punto de confundirse con la noche.

Ahora bien, se nos dirá que nuestra crítica es insincera pues también nos encontramos inscriptos institucionalmente. Qué duda cabe de que esto último es cierto: estamos inscriptos y no tenemos ninguna intención de abandonar esas instancias. Pero desacralizamos a la institución, dejamos de concebirla como un fin en sí mismo merecedor de respetos sacrosantos y la queremos abarrotar de preguntas, dudas hasta tal vez hacerla temblar en su actual forma. Rechazamos—e invitamos a rechazar—el destino que la cultura dominante y la Academia nos tienen reservado: el de siervos atados a través de *papers* a parcelas diminutas llamadas temas de investigación; siervos profesionales a los que ya crecidos se les permite alguna incursión un tanto más libre en forma y estilo, siempre y cuando respete la máxima de no dramatizar lo que siempre tiene que ser un remanso; siervos—siempre siervos aunque quizás ahora un poco más cínicos y sueltos de lengua—, que en vías de consagración o ya consagrados se atreven a intervenir políticamente aunque, por supuesto, dentro de la tonalidad cobarde propia del neoliberalismo: objeciones tibias a la corrupción del sistema político, defensa cándida del republicanismo y provisión de "ideas" para candidatos políticos discretos y olvidables. Empezamos a concebir a la Universidad como territorio de un combate que no es electoral ni

curricular y que justamente por eso nos interesa. Se trata de llenar de escollos ese destino profesional "progresista" produciendo un nuevo devenir que anude nuestros saberes y prácticas a la gran política entendida como transformación de un campo de fuerzas, como creación de una nueva cultura. Si hoy habitamos como extranjeros los intersticios de la Facultad no es porque nos encontremos al acecho buscando asaltar su corazón académico, sino para que un día los deseos que hoy mueren en ella empantanados—y por qué no tal vez la Facultad misma—, se vuelquen, renacidos, en una nueva batalla.

Frente a aquellos *papers* ajados, papeles de reciénvenidos. Frutos de nuevas escrituras, muchas de ellas recién llegadas a esta Academia obnubilada y que por eso mismo tal vez no se sientan comprometidas con la rueda de fracasos necesarios, de corrección política aséptica, de política vista desde arriba, del transcurso lento de las escenas de la vida post-mortem de nuestros años noventa. Frente a esto entonces, papeles de reciénvenidos, escenas de la vida por venir. Escenas que denuncien hegemonías y traiciones, que impugnen saberes vacuos y machacones, que delaten al libre mercado que importa letras del centro que entran con sangre al ser revendidas en los mercados de la periferia.

No esquivamos nuestras debilidades. La desproporción de este manifiesto entre su parte crítica y su parte afirmativa es evidente. ¿Qué quiere decir "dotar a nuestros saberes de un nuevo sentido político"? ¿Cómo salir del ghetto académico? ¿Qué es la política o la Gran Política? ¿Dónde están los "papeles de reciénvenidos"? ¿Son posibles? ¿Cómo hacemos para despegarnos de los 70 pero sobre todo, cómo ajusticiamos a los 90? Esta desproporción nos sienta bien; tenemos tareas crítico-políticas que seguro nos pueden ayudar a evitar esa forma de la escritura tan actual que parece no apuntar a nada, que se desgrana ya muerta sobre una pantalla o un papel. Tenemos necesidad de nuevas palabras. Nuestra debilidad es antiescolástica: delata ausencia de dogmas y acepta el riesgo de la apuesta.

Convocamos a la tarea colectiva de debatir estos interrogantes dejando que surjan todos esos otros que desde hace años esperan agazapados que alguien los formule. Queremos invitar a que se recuerde activamente qué nos empujó a ingresar a esta Facultad. Convocamos más aún a la tarea de crear lo que aún no vemos.

Sólo deseamos empezar iluminando los ojos entreabiertos de una Facultad que no alcanza aún a salir de su sopor y observa como entre nubes de éter los acontecimientos que se precipitan más o menos lejos, allí donde ningún *paper* podría llegar, allí donde son muertos los mensajeros.

El colectivo responsable del *Manifiesto de Octubre* está integrado por: Ezequiel Adamovsky, Ana G. Alvarez, Karina Bermúdez, Jorge Cernadas, Ignacio Lewkowicz, Juan Manuel Obarrio, Elsa Pereyra, Horacio Tarcus, Javier Trímboli, Julio Vezub, Fabio Wasserman.

EL HOMBRE DE LOS PÁJAROS

por Guillermo Korn

"Mi piel la lego para pergamino
de futuras leyendas,
mi cráneo
para libadores (por nacer)
de pensamientos y éxtasis futuros."
Luis Franco, *Ecce Homo*

Uno

"Y la envidia le grita:
-¡Maldito seas por la música que se
escapa de tu flauta divina,
y por no haber encontrado un pie que
empujara tu libro al fondo del mar!"
Roberto Arlt,
en *Argentina Libre*, 28-8-1941

Belén, ese nombre que se asocia a pesebres y tradiciones cristianas, es también un pueblo al norte de la provincia de Catamarca. Luis Leopoldo Franco, quien fuera saludado por Lugones como un poeta pagano, paradójicamente nació en aquella localidad en 1898. Su paganismo se extendió de la poesía al ensayo y entonces, como sacrilego denunciante, se dedicó a escribir sobre la fe en tanto forma de dominación en tres de sus trabajos: en su *Biografía Sacra*, en el *Pequeño diccionario de la desobediencia* —título inspirado en el homólogo de Thoreau— y en *Lucifer. Los museos contra el devenir*. Esto en Franco. Su ex-maestro Lugones —en cambio— no había pensado la religión como una de las formas de la ideología sino como modo de enfrentar al racionalismo iluminista y se ubica en la corriente teosófica que nace de la lectura de las páginas de la *Doctrina Secreta* de la doctora Blavatski, ésa que mereciera la burla de Arlt en su ensayo sobre *Las ciencias ocultas de la ciudad de Buenos Aires*.

A lo largo de su larga vida, Franco frecuentó diversas lecturas. "Siento, a través del arte, que mi vocación es todo el hombre. He tenido muchas compañías inolvidables: Nietzsche, Goethe, Whitman y otras; pero mi encuentro con Marx ha sido, quizá, la alegría más sería de mi vida". Ese Marx que lo deslumbra "es no sólo el gran técnico de la sociedad capitalista, sino el radiógrafo de la sociedad moderna. Es el descubridor del *subconciente económico de la historia*".

Marx entonces como hombre que ve más allá de las apariencias, que devela. Franco se propondrá a sí mismo la conti-

nuidad de ese espíritu, aunque llame a sus obras *biografías* y no *radiografías*.

La necesidad de desmitificar la historia, de transcribir las verdades que den por tierra con las tradiciones disfrazadas, lo llevan a plasmar voluminosos volúmenes, donde de manera sistemática intentará demostrar que no es un "calumniador de alquiler" o "un deportista del escándalo". Franco fue un antecedente solitario del trabajo que llevó tiempo después Milcíades Peña con respecto al análisis de la historia y de la historiografía argentina. Aunque con puntos de partida similares, Peña hizo uso del análisis económico y de una metodología más elaborada; Franco, en cambio, puso en obra una prosa ensayística más cuidada. Ambos tuvieron por piedra de toque un análisis clasista para narrar la historia —hasta entonces matizada, sobre todo, por las lecturas nacionalistas, liberales o revisionistas— y la relataron con punzantes ironías. Las lecturas que realizan ambos sobre Sarmiento —considerado patrimonio del liberalismo y bandera de combate desde el revisionismo— tienen rasgos de originalidad y de ruptura con el modo de recuperarlo para el pabellón de la izquierda argentina.

Luis Franco se permite "disentir más o menos herejemente, en más de un aspecto, de la apreciación postumal de Groussac, Lugones, Gálvez y sobre todo de la de R. Rojas. (Opino que todos ellos, comprometidos con *La Nación*, estuvieron más o menos inhibidos para terciar con honradez en el pleito Sarmiento versus Mitre..." (carta a Glusberg, noviembre de 1955). Entre las estaciones por las que hace parada en su rescate están las similitudes que encuentra entre el sanjuanino y Lincoln, la oposición a la España monárquica, la postulación de la emancipación mental y social de la mujer, el ensayo de distribución de tierras que el por entonces ministro intentó en la localidad de Chivilcoy, o el antirroquismo militante del autor de los *Viajes*. Otros de los tópicos referidos por Franco en sus trabajos sobre Sarmiento es el modelo civilizatorio que postula al hombre como control y productor de los cambios en la naturaleza para ponerla a su servicio y aún cuando afirma que "no intentamos defender a Sarmiento de sus optimistas denigradores

profesionales, obligados a ello, por su vocación cangreja, porque sería como defender a Gulliver de la indignación de sus favorecidos por haber orinado sobre el palacio real de Lilibut para salvarlo de las llamas", su operación tiende a la constitución de un precursor modernizante.

La figura del autor del *Facundo* es presentada como casi un "inquisidor general", incluyendo las denuncias de "las mentiras con aureola"; es decir, de la Iglesia. El positivismo del último Sarmiento lo lleva al mundo de lo natural llevándolo a ubicarse en un terreno cercano al panteísmo. Este personal rescate le permite explayarse en uno de los temas a los que Franco con más frecuencia alude: la relación hombre-naturaleza. Lo rescata también en las *Biografías animales* que hacen que el catamarqueño se ubique como un continuador local de las fábulas de Esopo o de La Fontaine. Algunas de estas páginas están impregnadas por una descripcionismo a lo Humboldt, otras le permitieron —años después— ser incorporado a los catálogos de libros infantiles, cercano a la picaresca de un Javier Villafañe, pionero también en los escritos sobre cuestiones ornitológicas. Franco impugnó, con sus preocupaciones por el mundo de lo naturaleza, las clásicas ideas que asociaban la temática rural con un pensamiento de derecha.

Su visión de la historia —dijimos: amparada en interpretaciones clasistas— conjugada a un protoecologismo donde no faltan las citas de lecturas de los clásicos

EL ASTILLERO
e d i t o r a

Presenta su primer título:

*La nación subrepticia.
Lo monstruoso y lo maldito
en la cultura argentina*

Horacio González,
Eduardo Rinesi
y Facundo Martínez

cos hacen del autor de *La hembra humana*, un intelectual poco frecuente. Para una mejor comprensión de conjunto, es necesario rastrear su idas y venidas entre Belén y Buenos Aires (o para decir mejor, entre Belén y Ciudadela).

Es sabido que lo que se llamó la crisis del treinta fue el colofón de un estado de cosas donde el radicalismo pudo verificar sus límites para encauzar conflictos sociales, económicos y políticos que se sumaban a la difícil coyuntura mundial. Este momento llevó a algunos intelectuales a hacer lo que a comienzos de siglo Nicolás Granata condensaba con el título de su obra de teatro. Martínez Estrada se hizo chacarero comprando casi 400 hectáreas en Goyena, con lo obtenido en el premio Nacional de Literatura –en 1932–; Horacio Quiroga comparte un destino de agricultor en las tierras misioneras (esto lleva a Franco a afirmar con malicia: “fue más patrón que peón. Diré pues –no sé si con orgullo– que soy el único escritor argentino, o de cualquier parte, que vivió del trabajo de sus manos”). El autor de *Insurrección del poema*, durante más de diez años, trabajó las pedregosas tierras natales, para hacer una granja que “no dio para vivir aunque sí para no morir”. Esta afirmación principista sobre el trabajo manual que enaltece al individuo que saca fuerzas para hacer productiva una parcela inservible, se contradice en parte con los hechos que algunos contemporáneos contemplaron azorados en la casa del poeta en Belén: los peones de campo durmiendo echados en la puerta de la vivienda, al igual que sucedía en las de los hacendados de la zona que no se definían como hombres de la izquierda. De no ser así, podría pensarse a Luis Franco, el poeta-labrador, en sincronía con el poeta-herrero –que integra la lista de desaparecidos– Dardo Dorrónzoro: en ambos hay renuncia a la vida intelectual aislada y autosuficiente y los aúna el enaltecimiento al trabajo artesanal.

En el autor de *Constelación* se daba la influencia del sentido cósmico que remite al pensamiento thoreauiano y emersoniano, como antes en Lisandro de la Torre y en Julio Molina y Vedia. El primero, se hizo –leyendo las páginas donde se propone la comunión con la naturaleza y abandonando aquellas en las que postulaba el rechazo a las instituciones– cargo de los campos paternos, hasta llegar a ser presidente de la Sociedad Rural de Santa Fe; mientras el segundo, con un espíritu más aventurero y heterodoxo, participaba de los ya míticos planes –junto a Macedonio Fernández y Quiroga– de fundar una colonia socialista en el Paraguay.

Está dicho que el punto de partida de Franco debe ubicarse en Sarmiento. Pueden agregarse otros datos filiatorios. El reconocimiento público mayor viene de las gotas del agua bautismal que llega de la mano de Leopoldo Lugones. Gracias a su influencia ganó el Premio Municipal del año 1919, como diez años más tarde le sucedería a Martínez Estrada. Por aquellos tiempos, Franco repartía su tiempo entre sus estudios de derecho (que pronto abandonaría) y su trabajo como empleado en la Biblioteca del Maestro dirigida, se sabe, por el autor de *Lunario Sentimental*. La relación entre los escritores no se agotaría en la frecuencia del encuentro personal (que sería interrumpida por el retiro campestre y norteño de Franco); sino que hay también continuidades en el terreno del discurso y en ademanes visibles en su escritura. Aún cuando la ruptura fuera, años después, definitiva; hay en Franco huellas de filiación. No tanto en la poesía que baja de las montañas del oro lugonianas al llano de los caseríos de su terruño; sino en la prosa, que tendrá un similar afán de abarcar todos los temas, y de pronunciarse sobre todos los problemas con su opinión –por momentos– grandilocuente.

Dos

"Haga méritos con la superestructura cultural del país y ella lo hará literato una vez que documente que es 'útil' y esos méritos se puede hacer también 'trabajando de izquierda'. No olvide a Martínez Estrada y a Luis Franco".
Arturo Jauretche en respuesta al mozo Juan José Saer, en 1965.

En el número que la revista *Sur* le dedica –como homenaje– a Martínez Estrada, Victoria Ocampo refiere a un sector del Hyde Park destinado al recuerdo de Hudson y comenta que si Palermo fuera suyo (“entendámonos, si yo pudiera decidir y resolver lo que allí ha de hacerse”) “elegiría un lugar solitario para dedicárselo a los pájaros”. Adelantada a las actuales épocas donde es lugar común la privatización de los espacios públicos, Victoria agregaba que a ese sector lo pondría al amparo de los nombres de dos escritores amantes de los pájaros: Ezequiel Martínez Estrada y Guillermo E. Hudson.

Luis Franco compartía –y ésta era sólo una de las coincidencias entre él y el autor de *La cabeza de Goliath*– la pasión por esas pequeñas aves. Victoria no lo incorporó a su lista, quizás por desconocimiento: él nunca publicó en *Sur* ni sus libros fueron reseñados allí. En la única oportunidad que le solicitaron de la revista un comentario bibliográfico, por igno-

tas razones éste no fue publicado. El libro que debía reseñar era –precisamente– el *Sarmiento* de Martínez Estrada. “Dejé todo a un lado –comenta Franco en una carta a Glusberg–, leí el libro, revisé mi Sarmiento y mi Alberdi y escribí un largo trabajo, elogiando justicieramente el *Sarmiento* de M. Estrada y atacándolo más justicieramente. En efecto, creo que el libro es perfectamente martinezestradesco: mitad rojo, mitad pardo...” Agrega que “no puede llamarse venial el desacuerdo con un hombre que cree en el cristianismo puro, en el revolucionarismo integral de Rivadavia y Echeverría y sobre todo ‘en el dios que es Dios’. Eso para no hablar de otras incongruencias mentales y personales” (carta a Glusberg, septiembre de 1947). Del espacio poético, Martínez Estrada, pasó al ensayístico, mientras que Franco siguió buscando la palabra poética sin abandonar su oficio de ensayista e historiador. Él prefería reconocerse como un biógrafo: “pero la biografía es un pretexto para enfocar la historia siempre que se la tome con la seriedad necesaria”. En paralelo, si el primero utiliza la metáfora de la *radiografía* para analizar este país, en el segundo –con un afán totalizador– la *biografía* le permitirá el análisis de la segunda guerra, la narración de costumbres zoológicas, el estudio de lo sacro, y por último la patria y algunos de sus hombres. Curiosamente titula con el rótulo de biografía las que no son referidas a las personas –como las de Paz, Sarmiento, Rosas, Hudson, Whitman o Martí– sino aquellas cuya temática universal como la guerra o a lo sagrado están más cerca de los *análisis* o de las *radiografías* martinezestradescas. Con el rescate de Martí, el segundo de los “dos mayores caudillos del espíritu” (el primero era Sarmiento) existe otra coincidencia con el último Martínez Estrada, ya que el líder cubano fue objeto de estudio y culto en sus años de estadía en la *isla de la utopía*.

Prosigamos. De soslayo, en *Marta Riquelme* Martínez Estrada homenajea a Hudson: el nombre criollo alude a una historia creada por el narrador anglo argentino. Menos indirecto es cuando escri-

LEA

En clave roja

Revista de estudiantes
marxistas de
Ciencias Sociales

cribe uno de sus más bellos escritos: *El maravilloso mundo de Hudson*, en donde para reafirmar sus hipótesis comparativas de la obra de Hudson y José Hernández transcribe a Borges y a Franco, a los que califica como "dos de los más grandes y comprensivos escritores". Franco, otra vez en sintonía, publica su ensayo crítico *Hudson a caballo*. La narración de la biografía del autor de *Allá lejos y hace tiempo* lo conduce al contrapunto con otro tema que, inversamente, le provoca desprecio: el restaurador Rosas, a quien percibe como un "fascista *avant la lettre*". Por otro lado, el naturalismo militante de Hudson lo convoca a explayarse sobre la díada hombre-naturaleza. La contemplación al interior del hombre—"común a beatos, filósofos y líricos"—es narcisista e insuficiente frente a la confluencia, nos dice Franco, del hombre y el cosmos. Al igual que antes lo hiciera con el análisis de Whitman—cuya lectura le ha impuesto marcas poéticas en su propia producción—sitúa al personaje en cotidiana convivencia con lo natural, y despliega sus tesis que encuentran paralelismos con aquello que Rousseau llamaba "el buen salvaje".

Estos puntos de contacto entre Martínez Estrada y Franco se articulaban en un común amigo, que actuaba de punto de convergencia en la relación, el escritor y editor Samuel Glusberg. Éste publicaría varios títulos de ambos por el sello Babel, y los reunió—además—como permanentes colaboradores en las revistas *Trapalanda*, *La Vida Literaria* y *Babel* que dirigió. Franco aludía a distintas cuestiones tácticas con Glusberg: "...si quiere, Ud. padece agudamente de la manía revisteril y yo padezco agudamente de manía librificante" (carta, octubre de 1945). Como antes con Mariátegui, Samuel Glusberg (o su alter ego, Enrique Espinosa) mantuvo una prolongada correspondencia, primero desde Buenos Aires y después desde Santiago de Chile, con Luis Franco. En esas cartas una de las referencias permanentes es el propio Martínez Estrada, quien era motivo de incansantes discusiones sobre la conveniencia o no de convocarlo para una revista que proyectaban realizar ambos escritores: "En cuanto al 'hombre indeciso' (M.E.) creo modestamente que podemos traducir esa indecisión por *timoratez conejil* por mucho que él se empeñe en esconderla filosóficamente (o jesuiticamente)". Las recurrencias que se mantienen como preocupaciones comunes eran los límites del espacio cultural, los comentarios de sendos trabajos, la receptividad de

los mismos, o el panorama político. Ambos se identificaban en los análisis de José Carlos Mariátegui, a quien difundieron y homenajearon, y con las posiciones políticas de Trotsky, sobre quien Glusberg escribiera un libro—postero e inédito—luego de ser su representante en Argentina y Chile. Franco, en cambio, le dedicó al exiliado un largo poema editado a modo de folleto, probablemente a modo de respuesta al dedicado por Raúl González Tuñón, veinte años antes, a Raúl Mercader.

Luis Franco, a nueve años de su muerte, permanece ignorado por los públicos mayoritarios. Tan olvidado de los relanzamientos editoriales como ajeno al espacio universitario: "En 1838 no quiso ser miembro de la Universidad de Tucumán ni en 1948 de la Academia Argentina de Letras, ni en 1956 de la Universidad del Sur"—decía entonces de sí mismo—por temor a perder la independencia al trabajar en un marco institucional, de por sí incordioso para el trabajo intelectual. También está fuera de la bibliografía universitaria que en la actualidad rara vez escapa del estrecho margen que deja la academia; y silenciado por las lecturas de izquierda que no olvidan las críticas que Franco efectuara al "socialismo real" en *Prometeo en la URSS* ni la influencia de las lecturas de Rodolfo Mondolfo y de Erich Fromm, que lo convierten en un materialista dialéctico heterodoxo. No resulta gratuito rescatar desde el olvido a este polemista incómodo, que se mostraba como eterno disonante para el clima cultural y político de su época, en estos días en que el planteamiento de discusiones se visualiza como una herejía que escapa a la *confraternidad murmurada en los salones*.

OBRA POÉTICA

La flauta de caña, 1920; *Coplas*, 1921; *Libro del gay vivir*, 1923; *Coplas del pueblo (1920-1926)*, 1927; *Nuevo mundo*, 1927; *Los trabajos y los días*, 1928; *Nocurnos*, 1932; *Suma (1927-37)*, 1938; *Catamarca en cielo y tierra*, 1944; *Pan (1937-1947)*, 1948; *Constelación*, 1959; *El corazón en la guitarra*, 1963; *4 poemas*, 1965; *Poesía de Luis Franco (antología)*, 1965; *Trotsky*, 1967; *Guitarra (teoría y práctica de la copla)*, 1971; *Insurrecciones del poema (primera edic.)*, 1971; *El mar se embarca*, 1975.

OBRA EN PROSA

Los hijos del Llastay (fábulas o relatos de animales), 1926; *América inicial*, 1931; *El General Paz y los dos caudillajes*, 1933 (primera edic.); *Biografía de la guerra*, 1941; *El fracaso de Juan Tobal*, 1941; *Walt Whitman*, 1945; *El otro Rosas*, 1945 (primera edic.); *Rosas entre anécdotas*, 1945; *Biografías animales*, 1953 (primera edic.); *Antes y después de Caseros*, 1954; *Hudson a caballo*, 1956 (primera edic.); *Biografía a sacra*, 1957; *Sarmiento y Martí*, 1958; *Biografía Patria*, 1958; *Pequeño diccionario de la desobediencia*, 1959; *Domingo F Sarmiento (antología y prólogo)*, 1960; *Revisión de los griegos*, 1960; *La hembra humana*, 1962 (primera edic.); *Prometeo ante la URSS*, 1964; *Espartaco en Cuba*, 1965; *De Rosas a Mitre*, 1967; *Los grandes caciques de las pampas*, 1967; *Sarmiento entre dos fuegos*, 1968; *Cuentos orejanos*, 1968; *La pampa habla*, 1968; *Rosas*, 1970; *Guitarra adentro*, 1971; *Lucifer. Los museos contra el devenir*, 1972; *El arca de Noé en el Plata*, 1973; *El zorro y su vecindario*, 1976; *Zoología de bolsillo*, 1976; *Esquilo y Shakespeare*, 1980; *El águila y el zorro*, 1993.

Nº 6



Toni Negri: teoría del valor y subjetividad / Entrevista con M. Löwy / Dossier "Narrativa utópica": **Fredric Jameson, J. Brennan - M. Downs** y un cuento inédito de **Ursula K. Le Guin** / Cernadas, Pittaluga, Tarcus: **los estudios sobre la izquierda argentina** / G. Rot: **Masetti y los orígenes de la lucha armada en el país** / B. de Santos: **las suturas del sin sentido** / **Sábato, profeta y mártir:** M. P. López - G. Korn / **Strafacce - Valente sobre O. Soriano** / I. Muñoz sobre **revistas y redes** / Reseñas críticas, etc., etc.

REVISTA DE POLÍTICA Y CULTURA
M. Rodaballo

POR QUÉ SEREMOS TAN HERMOSAS Frente de Liberación Homosexual: una política del loqueo *

por Jung Ha Kang y Emilio Bernini

Del conventillo a la calle

"La participación era doblemente original. Decimos 'doblemente' porque por primera vez en la historia de las concentraciones populares argentinas se encuentra un sector tradicionalmente mirado con recelo o burla; y por primera vez en la historia mundial de los movimientos homosexuales, una determinada caracterización del proceso político y una determinada vocación popular hacían posible a la homosexualidad criolla esa participación nada habitual".
Osvaldo Baigorria, 1973

La historia política pública de los homosexuales porteños, la historia de su organización para la lucha, empieza con el Frente de Liberación Homosexual, y se sitúa en la encrucijada de los autoritarismos nacionales. Como en las historias de los cuentos que publicaban para autorrepresentarse en boletines mimeografiados, cuyos temas invariables giraban en torno al loqueo, el yiro y consecuentemente la represión y la cárcel, como en esos relatos, la historia del FLH también recorre el breve trayecto de la fiesta liberacionista a la clandestinidad: de los festejos populares por el final del lanussismo y el arribo de Cámpora al gobierno, hasta la fascitización del peronismo con Isabel, López Rega y la triple A. Breve lapso liberacionista en el que la homosexualidad es un índice, si no de la revolución popular, de las promesas libertarias que esos años encierran; breve historia en la que los frentistas otorgan un sentido histórico preciso, concreto, de lucha, al homosexual, una potencialidad revolucionaria cuya consecución implicaría un horizonte sin roles sexuales fijos, prefigurados, en la, así propuesta, nueva sociedad. Más de una década después, Néstor Perlongher historiza, en un texto cuya prosa no lo reconoce, los orígenes del Frente, situándolo en el Cordobazo: las ondas expansivas de la rebelión popular habrían llegado desde la provincia mediterránea hasta un grupo de militantes gremiales comunistas —empleados postales— que decide reunirse en la cocina de un conventillo suburbano para trazar líneas de acción reivindicativa¹. Quien ha sido el ideólogo del FLH quiso ver en la estrategia todavía defensiva de ese primer grupo, Nuestro Mundo, el antecedente inmediato de una política de liberación

social, y sexual, disparada por la rebelión que derrocó a Onganía. "Nuestro Mundo", ese pequeño grupo originario que responde a la iniciativa de Héctor Anabitarte —un "cuadro" del Partido Comunista al que se "despromueve" por homosexual²—, preservaba aún, en el círculo que dibuja su nombre, cierta autonomía defensiva que, hacia 1971, y casi como una respuesta a la nueva dictadura, los intelectuales del ahora Frente de Liberación Homosexual comienzan a modificar. El FLH, con el ingreso de Perlongher³ y el grupo Eros, empieza alterando esa estrategia aún circular, cuya exclusividad permitía la convivencia de escritores —que iban ingresando al grupo por medio de Juan José Hernández, el nexo intelectual⁴— de diversas procedencias e intereses, reunidos por razones de una sola elección compartida, por una única preferencia en común (Puig, Lastra, Sebrelí, Matamoro), para conformar otra estrategia: frentista, celular, y de liberación. Empieza, entonces, oponiéndose a un modelo de organización jerárquica, horizontalizando el vínculo de los militantes en pequeñas células sin gradación de autoridades —un anuncio de la crítica a la estructura verticalista de la izquierda de aquellos años—, cada una de las cuales combinaba las historias personales de sus integrantes con sus respectivos intereses y actitudes políticas: Grupo Profesionales (psicólogos, abogados, profesores), Grupo Bandera Negra (anarquistas⁵), Emanuel, Católicos Homosexuales Argentinos (cristianos), Safo (lesbianas), feministas... y, desde luego, Eros y Nuestro Mundo. El FLH amplía el círculo del nosotros, de *nuestro mundo* homosexual, hacia todos los oprimidos: si la instancia inicial es la lucha por la mejora de la cotidianeidad de *nuestra* vida homoerótica, la conformación del Frente incluye esa reivindicatoria en una política de liberación social⁶.

Entre Lanusse y la triple A, el FLH reescribe la homosexualidad en términos políticos y, de este modo, la vida secreta de los homosexuales criollos, por primera vez, se hace pública. Si politizan las relaciones homoeróticas es porque sostienen que la experiencia sexual está constituida, atravesada, por relaciones políticas de opresión; transformar la vida cotidiana, la "base ideológica sexista" que

reproduce la familia, el *fascismo de entrecasa* que no es sino la formulación política del machismo, aparecen como los objetivos reiterados en sus boletines y panfletos, y teorizados en el manifiesto. La política nacional (1969, 1971, 1973) está allí, pues, articulando las instancias militantes y decidiendo el modo de la salida a la calle: no se trata en este inicio de la historia de los movimientos homosexuales rioplatenses de un *stonewall* criollo; la salida que el FLH inaugura no surge de una reivindicación o de una respuesta que se politiza y se expande, como la del Gay Liberation Front, frente a un episodio de represión policial específico al modo de aquél del bar de la Christopher Street. Preside en este *out of closet* menos la inspiración en aquella liberación neoyorquina del año '69 y el reconocimiento —inscripto en la equivalencia del nombre inglés y el porteño—, que el modo en que el intelectual que se formaba en las ciencias sociales y los militantes gremiales interpretaban al Cordobazo, al lanussismo, y al peronismo del '73. La salida a la calle de los homosexuales criollos tiene pues un punto de partida disímil al de aquélla que da origen al movimiento gay norteamericano: los militantes gremiales, el "cuadro" del partido comunista, el estudiante de sociología, los anarquistas, y los lumpenes (a los que se alude, en una versión, casi como disruptores de una improbable armonía de los grupos) confieren a esta salida a la calle un sentido más político y social que excluyentemente reivindicativo. En la diferencia con el movimiento que el *Stonewall* inaugura, se sitúa la irreductible particularidad del proceso de la agrupación porteña, y desde esa diferencia, deberán considerarse las polémicas que en torno a la conformación de una cultura gay sostendrán los grupos homosexuales hacia los años ochenta.

La historia del grupo, entonces, toda su breve y fulgurante vida, depende de las interpretaciones y posicionamientos políticos, y su fracaso se inscribe en la fascitización creciente que desemboca en la dictadura de los generales del '76 y que implica, como puede preverse, el exilio y la disolución definitiva. Si los militantes homosexuales eligen participar en los festejos populares por el final del

lanussismo, el arribo de Cámpora al gobierno y el regreso del líder de la jornada del '45, ello responde a una serie de hipótesis de acción, a un Plan de Operaciones cuya consecución y cuyo esbozo refieren al horizonte de posibles que el peronismo de izquierda aún representaba. La intervención, "insólitamente revulsiva"⁷, en las movilizaciones del 25 de mayo, en la Plaza, y del 20 de junio, en Ezeiza, supone una doble polémica: una discusión interna por esa salida inaugural en la historia de los homosexuales argentinos—cuyo *modus operandi* no consiste sino, entonces, en la adhesión a las columnas de la juventud peronista—que provoca más incomodidades y rechazos que simpatías⁸; y una polémica externa, la discusión con los jóvenes guerrilleros cuya condensación está en el sentido político que atribuyen a la marcha peronista, más precisamente, a un verso: "Para que reine en el pueblo el amor y la igualdad" poseía para el grupo Eros todo el sentido liberacionista de ese proceso histórico. Allí, el grupo leía contenidos de liberación no sólo política sino, y a pesar de los militantes del Frejuli, sexual⁹; y en él, anticipan las bases teóricas del manifiesto que el grupo redacta unos meses más tarde, hacia noviembre del '73: *Sexo y Revolución*.

La del FLH constituye, incluso, una política urbana: franquea los espacios de la ciudad hasta entonces no frecuentados; desborda las fronteras adscriptas a las zonas de encuentro, giro y levante—desde las teteras, los paraísos de los cines, hasta las fiestas en casas particulares—de toda la historia de nuestra homosexualidad¹⁰. Esa intervención "revulsiva", "doblemente original", en los espacios urbanos vinculados a la historia nacional define, pues, las estrategias del grupo, señala la apropiación política de zonas urbanas nunca antes recorridas y prefigura las marchas del orgullo de los años democráticos. Sin embargo, la continuidad que las agrupaciones gays reconocieron en la permanencia de la consigna del Frente ("*Vivir y amar libremente en un país liberado*") en las primeras marchas Gay-Lésbicas, no desdibuja las críticas a la "hiperpolitización" del FLH, desde una *política de la corrección* y de la sujeción normativa que se ha replegado en una defensa exclusiva de las privacidades: una política también urbana, pareja a la delimitación creciente de las zonas de encuentro y a la privatización del circuito urbano homosexual.

Desde esa política de corrección, el espacio que al FLH le corresponde en la historia *legal* del movimiento gay argentino es el de ser "el antecedente más remoto", precisamente contextualizado en una

"época de gran efervescencia política"¹¹. El FLH constituyó, para esa historia legal que comienza a escribirse durante la democracia del '83, un momento breve, clandestino, estrictamente pautado por esos años "efervescentes"; un antecedente remoto y no un punto de partida que vindicar; un "extremismo" no consecuente respecto de la política de integración democrática; y para una historia secreta reciente, un "delirio colectivo"¹² que se deshistoriza. Esas críticas están en la base de la polémica ideológica que los homosexuales suscribirán hacia la época de la institucionalización del movimiento: la polémica que el GAG (Grupo de Acción Gay)—sucesores del FLH—y la Comunidad Homosexual Argentina etablarán en los primeros años del gobierno radical.

Somos putos

"Hasta un grupo de Montoneros se puso a repartir volantes del FLH entre el público."
Osvaldo Baigorria, 1973

"Los drogadictos, homosexuales y guerrilleros no pudieron triunfar, no tomaron el micrófono para difundir sus mentiras, no coparon el palco de Perón y Evita."
Tte. coronel Jorge Osinde, 1973

"No somos putos, no somos faloperos, somos soldados de FAR y Montoneros"
1973

"Los homosexuales somos subversivos, sí: amamos la vida, desarrollamos la imaginación, detestamos el autoritarismo, creemos en la solidaridad humana, deseamos un sistema fundado en la libertad..."
Somos, 1974

Varias son las operaciones políticas que entre 1973 y 1976 el Frente fue llevando a cabo. No es la menor la de la transformación semántica de los nombres y las designaciones: *homosexual*, en los escritos de los frentistas, pierde las connotaciones de minoría y de exclusividad. Ya no designa sólo las prácticas sexuales a él adscriptas y se deshace del estigma que la cultura nacional ha construido desde las representaciones higienistas, literarias, criminológicas y pedagógicas¹³. No designa tampoco el Mal que, solo, Carlos Correas construyó, reivindicó y practicó desde la lectura sartreana de Genet, ni una sensibilidad particular que conjura los componentes antisociales en una estrecha relación con la cultura alta, o convierte "en situación de escritura lo que es vida inconfesable". Hacia los años '70, los homosexuales porteños, agrupados, resemantizan las designaciones, hacen *objetivas* las prác-

ticas sexuales que en una primera instancia los reúnen, pluralizan y socializan la homosexualidad, desde el verbo que eligen para titular la revista que los representa: *Somos*. Sin embargo, ese plural no supone una mera transformación teórica, o una mera disputa conciente de las teorías sobre homoerotismo, como las que Manuel Puig transcribió, en *El beso de la mujer araña*, desde las notas al pie que acompañan, explican, a modo de referentes teóricos, las conductas sociales de sus personajes aislados. Ese relato de la imposible conciliación entre la Izquierda y la Loca, que despliega una militancia diferente—amorosa, cortejante—y una resolución trágico-folletinesca, rearticula y posfigura, ficcionalizándolo a posteriori, hacia el año de la disolución y el fracaso del proyecto (1976), el diálogo fallido que los militantes homosexuales sostuvieron con la izquierda¹⁴.

Homosexuales, cuya única tirada de cinco mil ejemplares fue costeadada por Puig, Anabitarte y otros, es el paso previo a *Somos*: entre ambos, en un lapso vertiginoso, se discute la salida a la calle, *qué hacer* como homosexuales en medio de las manifestaciones populares. La elusión del sustantivo y el reemplazo verbal materializan en el nombre la guerra de declaraciones, la respuesta de las locas a la izquierda peronista, y el fracaso de esa apuesta política. *Somos* viene a replicar al canto con el que los "soldados de FAR y Montoneros" contestaban reactivamente a la serie guerrilleros-drogadictos-putos que el entonces teniente coronel Jorge Osinde publicó, para desacreditarlos, con la sigla de la Juventud Peronista, un mes después de Ezeiza¹⁵. La estrategia de descrédito e impugnación por parte de la derecha peronista no sólo hace eco en la izquierda; reactualiza incluso la patología y criminalidad que se adscribía a la homosexualidad y a los homosexuales, procedente de los médicos y policías de comienzos de este siglo¹⁶, y pretende estigmatizar, por esa convivencia pública (y política) en las plazas, a los jóvenes guerrilleros: efectivamente, la punta de lanza del "proceso revolucionario", a la que como tal se consideraba y se apostaba en la adhesión pública, se desentiende de los putos¹⁷. Cantan "No somos putos": un fantasma recorría, pues, a la derecha y a la izquierda políticas.

En la forma verbal que los frentistas eligen, entonces, concentran la crítica a la izquierda; y en ese verbo hay, también, un programa. A diferencia de los nombres propios con que solían y suelen designar los grupos homosexuales a sus publicaciones, los miembros de la agrupación celular al decidir titular la revista con el

verbo sostienen esa lucha coyuntural, ese conflicto político. El verbo realiza una crítica al proceso revolucionario en el que se veían implicados: afirmar polémicamente que *somos todos homosexuales* interviene en la guerra de consignas, procede de ese cruce que los posiciona, y se fundamenta en la inclusión de los homosexuales como piedra de toque de todos los oprimidos sociales.

Somos cuestiona, entonces, y antes de que formara parte de la polémica alrededor de la institucionalización, el cerco del modelo identitario: en *Somos* prevalece, y en ejemplares cuyo espacio se pluraliza hacia todos los discursos liberacionistas (de feministas, extranjeros, católicos, rockeros, negros estadounidenses¹⁸), la apología de la *loca*, contraria al actual modelo *gay* cuya imposición supone el fracaso de todos esos proyectos. Ni sólo intelectuales, ni exclusivamente militantes, ni *stricto sensu* subversivos; homosexuales, sí, en tanto maricas. En la *loca* hay un germen revolucionario que subvierte todos los órdenes; la de la *loca* es "una rebelión espontánea y ciega"¹⁹. La postulación de la *loca* formula una paradoja que es sólo temporal, puesto que se despliega desde ese presente de lucha hacia el futuro revolucionario donde los roles sexuales impuestos desdibujarían sus límites y sus configuraciones. La rebelión "ciega" acusa la falta de conciencia que pudiese dirigir hacia objetivos políticos esa fuerza negativa; señala, incluso, la ausencia de una ideología que proyecte esa resistencia a fijarse en roles funcionales al orden social.

Si hay una identidad homosexual que el Frente comienza a esbozar, no participa de lo que se conformará como la cultura *gay*, a partir de los años '80; lejos de ello, la nueva moral familiar que será vindicada desde el reclamo por los derechos civiles ocupará las críticas de Perlongher luego de la emigración paulista. La identidad propuesta en las páginas de *Somos*, muy por el contrario, implica un momento previo, anterior y estratégico: el de la conformación y el reconocimiento como "grupo de oprimidos" para la lucha política, cuyo horizonte, cuyo futuro próximo tenderá a abolir los roles sexuales prefijados, y a superar la polaridad (oprimido/opresor) permitiendo el libre despliegue del deseo²⁰.

Inversiones, reversiones, perversiones

"El sexo mismo es una cuestión política"
Sexo y Revolución, 1973

Doce páginas mecanografiadas y puestas en circulación un mes antes de la

salida de la revista, se leen como el manifiesto político y como la réplica teórica al sesgado diálogo con la izquierda peronista y la *trozkista*, al fracaso de esa convivencia efímera que se ha revelado ilusoria: *Sexo y revolución*²¹ presupone, como la revista, la participación en esas zonas de la ciudad vinculadas a la historia política argentina. Pero si *Somos* se afirma como una respuesta en el nivel de la lucha de consignas y privilegia en sus páginas la divulgación y el informe²², otorgando a la literatura un espacio que define sus límites en la expresión inmediata de experiencias de loqueo y de prisión, el documento-manifiesto critica desde la teoría los "errores" que cometían quienes se hallaban implicados en el, así considerado, proceso revolucionario rioplatense. *Sexo y revolución* constituye el Plan de Operaciones que subyace a la política de resemantización de la revista, a sus fábulas, y a las concepciones y modos de pensarse y actuar como grupo de homosexuales.

Una operación de inversión de las lecturas obligadas de la izquierda y una articulación inédita de sexo y política, traducida en una praxis, le imprimen al FLH todo su carácter subversivo y original. *Subvierten* la lectura clásica del marxismo que supone una relación mecánica y causal entre la transformación de la estructura económica—"las relaciones que los hombres contraen entre sí en la producción material de su existencia", como se repitió incansablemente— y la modificación del conjunto de las representaciones sociales. *Invierten* también esa metáfora arquitectónica para transformar la ideología—clásicamente entendida como mera superestructura— en la base, en los cimientos sobre los que se construye la sociedad de opresión. Desde esta inversión el lugar principal de la lucha y de la práctica revolucionarias se desplaza al sitio donde se gestan y se reproducen las relaciones opresivas, al sitio donde "los valores fascistas son internalizados", que no es otro que el de la familia. La familia no es ya, para los frentistas, subsidiaria del Estado, su mero aparato ideológico; por el contrario y en *reversión* del panfleto althusseriano, el Estado resulta complementario de la actividad de aquella, convirtiéndose en un instrumento punitivo sobre quienes no cumplen con la ley del padre. En el seno familiar se reprime la sexualidad que, en su multiplicidad y riqueza de potencialidades (la sexualidad es coprofílica, homosexual, fetichista, heterosexual, bestial, perversa, autoerótica, incestuosa, etcétera), es la base de la libertad y la creatividad humanas. En la prohibición que recorta el cuerpo, produ-

ciendo un circuito legal para la libido, un mapeo reducido a los órganos reproductores, surgen sujetos oprimidos. Estos sujetos "con la mayor cantidad de zonas del cuerpo posibles para adscribir las al trabajo" son funcionales, en la lectura frentista, al orden social.

Desde una concepción de la sexualidad que lleva hasta los límites las consecuencias posibles del descubrimiento freudiano, *pervierten* su texto para proponer la recuperación y liberación de los oscuros objetos de nuestro deseo. Este cruce inédito entre sexo y política será retomado, en los años del alfonsinismo, por el Grupo de Acción Gay, y clausurado con la instalación de la reivindicadora legal como única política de los grupos gays. La articulación practicada por el Frente sitúa, pues, la actividad transformadora, revolucionaria, en el espacio de los actos más personales e íntimos, puesto que ellos poseen una función política. De allí que hagan de la reformulación de la cotidianidad y de la reivindicación del placer, los objetivos primordiales, si no antepuestos, paralelos a aquéllos que los procesos revolucionarios privilegian. De allí, también, la apología de la *loca*, los actos que realizan contra el día de la madre y la postulación de la ruptura de los lazos familiares²³.

Desde estas lecturas *invertidas* y sus consecuentes prácticas el FLH critica los "errores característicos" de los procesos revolucionarios históricos, y considera "llegado el momento de comenzar a realizar una revolución que, simultáneamente con las bases económicas y políticas, liquide sus bases ideológicas sexistas".

El manifiesto está escrito, sin duda, desde las perspectivas de liberación que esos años condensaban: en la misma línea crítica, que alcanza a las revoluciones socialistas que aún mantenían una moral basada en la familia, están pautados los polémicos actos de repudio y los artículos contra el castrismo que Perlongher realizará años después: uno de ellos escrito a partir de *Conducta impropia*, documental de los emigrados cubanos Almenros y Jiménez Leal, que *Sodoma*, la revista de los herederos del Frente, sabrá contextualizar²⁴. Esa crítica también incluye los cuestionamientos a la concepción que de la homosexualidad la izquierda reitera: una manifestación de la cultura burguesa corrompida y degradada, cuya figuración literaria observa sus contornos más evidentes en el personaje homosexual y aristócrata de *El precio* (1956), la primera, dopassiana novela del entonces militante comunista, gremialista textil, Andrés Rivera.

Notas:

¹ "Recuerdo con cariño las reuniones en Lomas de Zamora, en una cocina, en una casa en donde vivían cuatro o cinco familias. Un día alguien nos denunció a la policía, nos detuvieron unas horas, pero no se dieron cuenta finalmente de qué se trataba", escribe Héctor Anabitarte, en carta a los autores.

² "En el '57 ó '58, me afilié a las Juventudes Comunistas (soy delegado en mi colegio, y después, en el correo donde trabajo). Quizá en el '66 comunico oficialmente a la dirección de las J.C. que soy homosexual. No se me expulsa. He sido un 'cuadro', como se decía, y durante años. La respuesta es que vaya a un psiquiatra reflexólogo del partido; se me despromueve y paso a afiliado sin ninguna responsabilidad" H. Anabitarte, carta.

³ Hacia marzo de 1972, sugiere Baigorria. Cfr. las biografías de Perlongher escritas por Osvaldo Baigorria, "La Rosa Mística de Luxemburgo" y por Christian Ferrer, "Escamas de un ensayista", en Cangí, A. y Siganevich, P. (comps.), *Lúmpenes peregrinaciones. Ensayos sobre Néstor Perlongher*, Beatriz Viterbo, Rosario, 1996.

⁴ Juan José Hernández no sólo es el nexo intelectual ("Juanjo que por naturaleza no es militante, jugó un gran papel —de militante—, hablando del asunto y presentando gente. Es posible que él mismo no se haya dado cuenta de la importancia de su colaboración."), sino, también, el divulgador del episodio que origina el movimiento homosexual estadounidense: "Juanjo trae de Nueva York una octavilla bilingüe de la manifestación —la primera—, de homosexuales de Nueva York contra la acción represiva de la policía en un bar gay". H. Anabitarte, carta.

⁵ Uno de cuyos integrantes, Zelmar Acevedo, escribió el único libro del proyecto de publicaciones del FLH: *Homosexualidad: hacia la destrucción de los mitos*, Ediciones del Ser, Bs. As., 1985.

⁶ No hay un acuerdo definitivo sobre la fecha de inicio del Frente. Gays por los Derechos Civiles propone 1967 como año de inauguración: el Grupo Nuestro Mundo habría publicado sus primeros boletines hacia esa fecha. Sebrelí, en su reciente historia, omite el frecuentado suburbio, a los militantes gremiales, desdeña la posterior "irrupción de lúmpenes" asiduamente visitados en el cine Éclair, y decide el inicio del movimiento en 1971, cuando, efectivamente, un grupo de intelectuales se reúne en un departamento de la calle Rioja, en Once, y Nuestro Mundo se incorpora al, ahora, FLH. Perlongher, en su ensayo retrospectivo, y Anabitarte (en la carta), en 1969. La historia del FLH es una polémica de interpretaciones, de sentidos políticos. Todo nuestro trabajo recorre, sin embargo, la versión que el Grupo Eros y el poeta barroco ofrecen del movimiento, desde lo que de éste ha quedado escrito.

Cfr. Sebrelí, Juan José, "Historia secreta de los homosexuales porteños", en *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, Sudamericana, Bs. As., 1997, pp. 332-338. El ensayo de Néstor Perlongher, "Historia del Frente de Liberación Homosexual de la Argentina", en Acevedo, Z., *op. cit.* Reeditado en Perlongher, Néstor,

Prosa plebeya, ensayos 1980-1992, selección y prólogo de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria, Colihue, Bs. As., 1997, pp. 77-84.

⁷ Baigorria, O., "25 de mayo y 20 de junio: 'vivir y amar libremente...' en las manifestaciones populares", *Revista 2001*, n° 61, agosto de 1973.

⁸ El Grupo Profesionales, Ernesto Kezureras en particular, disienta con esa participación pública. Sara Torres, conversación con los autores.

"El grupo Eros consideraba que el proceso para hacer avanzar la lucha anticapitalista y antirrepresiva, para producir una revolución de las costumbres, una revolución sexual, tenía que pasar por el apoyo al peronismo. No era un apoyo a Perón: el apoyo al peronismo como fenómeno. Es decir, eran transiciones, mediaciones en las que había que participar porque ahí estaban las masas populares, porque era un proceso de liberación y porque toda liberación, aunque tuviera contradicciones internas, conducía a acelerar todos los procesos de liberación. Esa política de acercamiento al peronismo de izquierda fue muy criticada." Osvaldo Baigorria, conversación con los autores.

⁹ "Para nosotros la consigna de 'para que reine en el pueblo el amor y la igualdad' no es un mero palabrerío, sino que tiene todo un contenido político que debe ser cumplimentado. Es que la revolución popular no sólo cuestiona las estructuras económicas y políticas del régimen de dependencia, sino también los falsos valores morales en que ese régimen se sustenta. Por eso los homosexuales argentinos que combatimos por la liberación integral de nuestra patria nos sentimos abarcados tácitamente por esa consigna en su expresión más amplia. La desigualdad es una característica propia del capitalismo, cuyas reglas ideológicas establecen la superioridad del patrón sobre el obrero, del rico sobre el pobre, del varón sobre la mujer, del heterosexual sobre el homosexual. Y no hay amor auténtico sin igualdad". Cfr. la crónica de Osvaldo Baigorria, *op. cit.*

¹⁰ En efecto, toda esa historia puede leerse en la diacronía de ese tránsito urbano: desde el Paseo de Julio y la Recova de los uranistas, travestis y maricas de las primeras décadas del siglo; el *yiródromo* (Callao, Corrientes, Santa Fe, Cerrito) y el Parque Retiro de Correas, de los cincuenta; Florida y Lavalle en los años de la "primavera" democrática; el circuito Santa Fe, Pueyrredón y la privatización de los lugares de encuentro que constituyen las discotecas y bares gays de los ochenta hasta hoy.

¹¹ Cfr. Jáuregui, Carlos Luis, *La homosexualidad en la Argentina*, Tarso, Bs. As., 1984, pp. 199-200.

¹² Sebrelí critica la salida a la calle de los homosexuales criollos puesto que habrían seguido los lineamientos de la "moda de los años setenta [que] no sólo era revolucionaria sino también guerrillera". Del mismo modo, esa participación en las movilizaciones del '73 es, para el autor, una consecuencia de la "locura colectiva" de esos años y la interpretación del verso de la marcha peronista una descontextualización de su sentido original. En Sebrelí rige, pues, una crítica al peronismo, que homologa al nazismo: "La identificación de ciertos miembros del F.L.H. con la izquierda peronista —finaliza— no puede dejar de recordarnos los delirios de los homosexuales de la S.A. de Röhm, que creían que el

nazismo era una verdadera revolución social y que además se proponía la paganización de las costumbres. Pagaron caro su error. El F.L.H. también vio disolverse rápidamente sus ilusiones cuando se encontró con López Rega en el poder, a quien sin proponérselo había ayudado a subir". Sebrelí, J. J., *op. cit.*

¹³ Cfr. Salessi, Jorge, *Médicos maleantes y maricas*, Beatriz Viterbo, Rosario, 1995.

¹⁴ Sebrelí sostiene que la "inspiración" de Puig para escribir su novela, responde a una declaración del ERP que denunciaba "con horror que sus militantes eran recluidos en las mismas celdas que los homosexuales." En Sebrelí, J. J., *op. cit.*

¹⁵ Véase, Verbitsky, Horacio, *Ezeiza*, Contrapunto, Bs. As., 1986, p. 101.

¹⁶ Salessi, J., *op. cit.*

¹⁷ El acercamiento a la izquierda peronista forma parte de una estrategia que incluye la búsqueda de adhesiones cuyas respuestas anticipan el desencuentro, la revelación de la imposibilidad de las alianzas políticas: "Cuando el gobierno de Cámpora —una etapa llena de esperanza y simpática—, nos entrevistamos con una organización de abogados peronistas de izquierda que defendían a los presos. Les explicamos la situación de los presos gays, que era necesario abolir las ordenanzas anti-gays. Nos dijeron que no nos preocupáramos, que cuando estuvieran en el poder habría establecimientos especiales para homosexuales para 'nuestra reeducación'. El modelo cubano se imponía en aquel entonces." También incluyó el contacto con "activistas maoístas, y algún dirigente del Partido Socialista de los Trabajadores". H. Anabitarte, carta. Efectivamente, Perlongher y Sara Torres (militante de la Unión Feminista Argentina) se entrevistaron con Nahuel Moreno, consiguiendo finalmente un acuerdo; de allí, el verso del poema *Lago Nahuel: "abrió a las locas su sede"*. S. Torres, conversación.

Sebrelí, por su parte, aclara que el dirigente del PTS, "muy cerca entonces del Social Work Party de Estados Unidos que se había aliado al Gay Power, decidió imitar esta política sexual. Pero en tanto que el partido norteamericano lo hacía francamente, Moreno consideró que las condiciones no estaban dadas aún en la Argentina para semejante actitud, y optó por una salida de compromiso. [...] El resto de los miembros no homosexuales del partido ignoraba por completo esta especie de pacto secreto entre Nahuel Moreno y el FLH, más aún, siguieron llevando a cabo la política represiva antihomosexual que caracteriza a los grupos de izquierda". Sebrelí, J. J., *op. cit.*

¹⁸ Los Black Panthers escribieron al FLH una carta de "solidaridad revolucionaria" traducida por José Bianco, a quien le "parecía disparatado que los gays se organizaran". El grupo la publicó en el único ejemplar de *Homosexuales*. H. Anabitarte, carta. Cfr. una transcripción de la carta en Anabitarte, H. y Lorenzo, R., *Homosexualidad: el asunto está caliente*, Tierra de Nadie, Queimada, 1980, pp. 17-18.

¹⁹ "Pero este germen revolucionario de la 'loca', que la convierte en un vivo mentis a la 'naturalidad' de los roles, de tal modo que su sola presencia consterna y atemoriza al opresor, es una rebelión espontánea y ciega, pues falta de una conciencia sobre su situación y de una

ideología que la explique, es frecuentemente neutralizada y utilizada por el paquí para consolidar su dominio. Dentro de la comunidad homosexual, la 'loca' es la que recibe una gran parte del castigo, la mayor tal vez. Y este castigo no viene sólo de la policía, y de la sociedad en general, sino también de la propia mayoría de los homosexuales, la que 'pasa', la que tal vez más ha internalizado el rol masculino. [...] detrás del ataque a la 'marica', existe una significativa coincidencia con el opresor machista en su odio a todo lo femenino." *Somos*, nº3, mayo de 1974, p. 5.

²⁰ La preocupación por la revolución de los roles sexuales es contemporánea a toda una serie de movimientos de liberación homosexual internacionales (liberación de la homosexualidad en una sociedad adversa y liberación de los roles sexuales fijos que la sociedad forma) que articulaban la revolución sexual y la social. Su manifestación más radicalizada es la del teórico italiano Mario Mieli quien, en una tesis que casi puede leerse como una autobiografía, proponía, análogamente a la apología de la loca, el yiro: "hacer la calle, en el sentido de ir a buscar (o preocuparse por encontrar, o ponerse 'en muestra' esperando) a *alguien con quien hacer el amor*", como estrategia de loqueo para resistir el "rechazo" social, "difundiendo los placeres y el deseo de la homosexualidad." En Mieli, M., *Elementos de crítica homosexual*, Anagrama, Barcelona, 1979, pp. 21-25.

²¹ La historia del FLH que hacia 1985 escribe Perlongher, en el libro de Zelmar Azevedo, refiere al manifiesto como "Sexo y Liberación": la connotación es, va de suyo, distinta, y debe leerse en el nuevo marco teórico político del poeta en esos años.

²² Abundan comunicados sobre la represión en el país—los asesinatos de Mugica, Ortega Peña, Silvio Frondizi, las persecuciones a homosexuales en el Chile de Pinochet—, escritos "científicos" sobre sexualidad y sobre las políticas homosexuales de los frentes de liberación—italia-

nos, franceses, neoyorquinos, mexicanos, chicanos—, y extensas secciones de noticias internacionales.

²³ En el FLH, "había una crítica a la pareja gay/gay, a todas las posiciones familísticas de los gays, a las demandas de derecho de adopción; estábamos en contra de cualquier cosa que pudiera reforzar la estructura familiar. Era muy gracioso, porque nosotros de alguna manera estábamos constituyendo lazos familiares... yo terminé siendo la viuda de Néstor: era su apodada, repartí sus cosas en Brasil... Para mi hijo todos ellos eran sus tíos, indudables... y se comportaban como tales." S. Torres, conversación.

²⁴ El filme de los cubanos es comentado en el segundo número de la revista del Grupo de Acción Gay comenta confrontando los escritos de Perlongher y de dos norteamericanos (T. McCaskell y R. Fung). Por un lado, el poeta de Avellaneda toma al pie de la letra todo lo que en *Conducta impropia* se narra (hechos de censura y persecución, las UMAPs—Unidades Militares de Ayuda a la Producción, o "campos de trabajo forzado"—, testimonios de exiliados, etc.), para finalmente comparar la homofobia en la Cuba "militarizada" (según el análisis de Susan Sontag recogido en el documental) con la persecución a los homosexuales en la dictadura militar rioplatense, y para criticar a la revolución que "enfrenta con el materialismo de los garrotes, la cuestión del deseo".

Por el contrario, McCaskell y Fung critican minuciosamente la película, analizando el objetivo político que sus realizadores persiguen y el sentido que tienen ciertas opciones estéticas. En el plano formal, su carácter panfletario y el ritmo vertiginoso en el que se sucede la avalancha de imágenes, entrevistas, ideas y testimonios, sólo busca sacudir al espectador "en una montaña rusa emocional", sin dejar intersticios para la reflexión crítica. En el de los contenidos: no es una película sobre los gays en Cuba sino contra la revolución cubana. Los autores cues-

tionan a Almendros, quien en sus delirios más afebrados acusó a Hollywood de ser poco menos que de agente del comunismo internacional, por subvencionar sólo "películas comunistas o para comunistas", como *Missing* de Costa Gavras. Cuestionan también a diversos testigos cuya credibilidad es dudosa (el más importante de ellos fue agente de policía del régimen de Batista). Hay homofobia en Cuba y "una larga historia de apoyo estatal", pero no más que en otros países latinoamericanos y no más que en la Cuba pre-revolucionaria. La imposibilidad de tratar estos temas, la omisión completa del cierre de las UMAPs dos años después de su creación debido a las críticas internas, y la renuncia voluntaria a admitir alguna mejora—sostienen los autores— debilitan el planteo del filme y le quitan credibilidad. Cfr. Perlongher, N., "Conducta impropia. Réquiem por unos pájaros", y McCaskell, T. y Fung, R., "Una montaña rusa sobre Cuba", en *Sodoma*, nº2, 1985, pp. 5-9.

Si bien la crítica de Perlongher continúa los cuestionamientos que en *Sexo y Revolución* se dirigen a la moral verticalista y autoritaria reproducida por quienes se percibían involucrados en los procesos revolucionarios, el lugar de enunciación del repudio es otro: si el del FLH era interno y estaba pautado por "la revolución que estamos llamados a realizar", el de las críticas a Cuba se sitúa en el ya definitivo alejamiento de la izquierda clásica y la influencia de la izquierda libertaria brasileña, hacia los años '80.

Por otro lado, la reducción de un complejo proceso social e histórico al tratamiento que éste hace de la cuestión de la homosexualidad, convirtiéndolo en un único punto de interés, lo acerca, sin proponérselo y en discontinuidad con las concepciones del FLH, al reivindicacionismo gay que para el poeta barroso constituía el fin de la homosexualidad.

* Anticipo de *Malas Vidas. Homosexualidad, política y literatura*.

LEGIÓN ES TU NOMBRE La filosofía antropofágica de Néstor Perlongher

Por Adrián Cangí

La publicación de *Prosa plebeya, ensayos de Néstor Perlongher*, a cargo de una edición de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria, abrió a la crítica una multiplicidad de materiales perseguidos con empeño y obsesión, en tierras diversas y siempre al borde de la desaparición de aquellos medios, entre clandestinos y de cortas tiradas, en donde Perlongher gustaba descargar su artillería. También dejaban sus huellas sus contribuciones "académicas", siempre del lado del callejero, sin hogar seguro, sin academicidad posible. Esta exhaustiva compilación de ensayos releva la otra página, no menos

anómala que su trabajo de investigación poético. Escrituras que no son pensadas como suplemento, ni explicación de lo poético, sino como un dominio singular donde el pensamiento de las velocidades móviles y combativas alcanzan en Perlongher, el paroxismo de un humor perverso e irritante.

Contemporáneamente a este acontecimiento Nicolás Rosa publicaba *Tratado sobre Néstor Perlongher*, que reunía en un mismo volumen tres trabajos editados. Obra que en una década de crítica, había elegido y construido su objeto en la retaguardia de la literatura nacional. Entre el

primer texto *Seis tratados y una ausencia sobre los "alambres" y rituales de Néstor Perlongher*, publicado en los *Fulgores del simulacro* (UNL, 1987) y el segundo *Ortonía abyecta* publicado en *Lúmpenes peregrinaciones, ensayos sobre Néstor Perlongher* (Beatriz Viterbo, 1996), se sucedieron dos luminosas preocupaciones de Nicolás Rosa. Primero, el poeta del folklore de la urbs, en *Alambres*, se desplazaba del barroco luminoso al barroso irrisorio, en un acto obscuro y perverso, construyendo un estilo refractante y opaco, productor de un movimiento que iba de las joyas al cadáver bajo una ratio

anal que preanunciaba la caída catastrófica en la incontinencia de la pura fluencia. Segundo, entre *Hule* y *Agua aérea*, Rosa construía series donde el verso en su flotación de los significantes revolvió los precipicios, desde declinaciones gramaticales donde se volvían inseparables en un mismo movimiento el desplazamiento entre lo turgente y lo fofo, en un verdadero orgasmo, donde cada exclamación trágica construía desde el sótano esofágico una transformación alquímica de la obscenidad.

Finalmente el texto dedicado como presentación a *Prosa plebeya*, publicado bajo el nombre *Nuevas prosas profanas* (*La Gandhi* N° 1, 1997) asumía la carga política del ensayo, ya anticipada en *Ortofonía abyecta*, cuando Nicolás Rosa sostenía que no es desdeñable pensar en Perlongher, una poesía política. Finalmente es posible seguir todas las derivas perlongheanas en el dominio de los atentados contra la literatura nacional: uno retórico contra el barroco y el otro un ars erótica como política.

Es imprescindible recordar un epígrafe inicial que ubica la convención retórica "tratado", del lado de la parodia, en tanto los materiales aquí recorridos son un conjunto de intratables en los límites ideológicos de nuestro logos crítico.

Si la crítica se ha vuelto sobre la inmediatez de una obra y de una vida como la de Néstor Perlongher, no es como han querido algunos, por un problema de modas, menos aún como recurso y como fin del discurso de nuevas academias que reclaman extraños objetos ajustados a medida, como han señalado otros, sino porque su obra y su acción destituyeron cuanto proceso parasitario modelara los más íntimos terrores de las regiones morales auspiciadas por la buena conciencia, desde el lugar en los géneros hasta el poder de los mitos, produciendo sucesos que lograron activamente enfrentar una potencia de resentimiento y resignación en la producción de subjetividad y los modos de opresión y de autorepresión en la sociedad. La opresión, incluso en el seno de las liberaciones minoritarias, siempre al borde de solidificarse y desbarrancarse en microfascismos diversos. Perlongher se encarnó en los sucesos lateralmente, como un impersonal vigoroso y activo al borde del estallido y en nombre del cambio deseante, imprimiendo formas en los haceres desde las pasiones-cuerpo y sus mezclas infernales.

Si es convocado con insistencia, es porque instaló *el ni, el se y el lo* como rasgos de estilo de las velocidades lingüísticas ante todo imperativo, para

afirmar las singularidades preindividuales, impersonales y mutantes, actuando en cuanto instante móvil pudiese para invertir servidumbres y tiranías del deseo. Nicolás Rosa acertó de hecho, la perversión de Perlongher es peligrosa, pues ataca como un sarcoma proliferante a las prácticas y oficios que embiste desde una lógica disgregativa de la fluencia.

¿No será esa zona de imprecisión, aquella que Perlongher intentó con más ahínco, un momento de intensidad, de exceso para la fusión de los materiales y de los seres, donde afirmar el acontecimiento como devenir? ¿Es posible desde una zona de imprecisión, desde el lujoso fango de las pulsiones, reconstruir una mirada crítica sobre un movimiento que todo lo arrastra hacia lo turbio, hacia la mutación ambidextra, hacia la derrisión, donde la comprensión de ese algo pretendidamente buscado sólo se alcanza en la inmersión en el acontecimiento? ¿Será posible pensar el lodazal, como lo que excede, como un movimiento del cuerpo por el deseo, como lo más físico humano (para invertir a Bataille) de la poesía y del éxtasis, aquello donde la política es extremada y vivida como el desorden amoroso entre los cuerpos?

Cada gesto excede la búsqueda calculada, se precipita y en el arrastre frontero apelotona azorosamente cuerpos voluptuosos al borde del delirio y a la búsqueda de atisbar otra vida, otro régimen deseante, otra organización de las fuerzas, otra composición agónica y festiva.

Los modos en los que Perlongher ha arrasado, en palabras de Rosa, desde la retaguardia, la literatura argentina, confirman una voluntad de impresión, que no se confunde con la expresión de sentimientos u emociones que regulan o desarregran comportamientos, sino con una energía desbordante que se apodera de pedazos en un movimiento de libre pasión, con una inteligencia diabólica y perversa. Pedazos míticos, paisajes prosaicos, zonas profanas de la historia, cruces plebeyos entre cuerpos, mundos al fin, donde la perversión lejos de ser una desviación del comportamiento, se afirma como una derivación, es decir una expresión normal de fuerzas originarias, en los medios derivados, que actúan como un desplegamiento de series divergentes en el mismo mundo y como una irrupción de incompromisos en la misma escena. Las provocaciones de superficie convienen al modo en el que Perlongher no deja de producir pensamiento al borde de mezclas inabarcables y de retazos yuxtapuestos, como un brocato extraño y pesado.

¿Hay después de todo, otra escritura, que viene a decirnos desde la retaguardia lo no dicho de la literatura argentina? Escritura que hormiguea, que bulle, hecha de temperamentos e instintos, que reúne en un mapa móvil al primer Gusmán, a Osvaldo Lamborghini, a Carlos Correas, a María Moreno, a Arturo Carrera, a Emeterio Cerro, a Néstor Perlongher, entre otros, que han hecho posible en su ingestión canibalística, la destitución catastrófica de la fronteras genéricas. Las pulsiones tienen su historia y también su inteligencia diabólica en lo dicho por estas escrituras. El latido pulsional en Perlongher arrastra pedazos de mundos originarios en un movimiento de inflación ornamental, donde los objetos cobran brillo en su forma más secreta y velada, como reliquias alucinadas de fúnebres heráldicas barrocas entumecidas por los restos, las partes, los fragmentos, las máscaras, los excrementos, sólo para mandarse la parte, travistiendo la materia falaz en oro también falso y alcanzando, así, el paroxismo del simulacro incandescente. La inteligencia pulsional hace que cada una elija su parte, espere su momento, suspenda su gesto y adopte los pedazos arrancados a los objetos, efectivamente en los medios históricos sociales derivados. Cuando los comportamientos se desarticulan, las acciones se desbordan hacia actos primordiales que no las componían y los objetos hacia pedazos que no los reconstituirán, entrando en presencia de un acto obsceno (lo que no debemos ver ni mencionar), lo que vela y encubre una atmósfera funesta.

Perlongher demostró desde una lógica lúbrica, tras los senderos del *miché*, que las pulsiones sexuales son inseparables en la historia de comportamientos perversos, que ellas producen y animan asumiendo figuras extravagantes e insólitas, cruces complejos en los mundos derivados en las que se encarnan. La ley o el destino de las pulsiones no es otro que apoderarse con violencia y astucia de los restos que en el medio dado pueden. No hay tregua al agotamiento del medio por vías de un exhaustivo gastarlo todo hasta hacer de los pedazos, desechos acumulados en el dominio de una sola pulsión de muerte. Así se inscribe en Perlongher la historia del cadáver que se despliega entre la eternidad de la luz que indica sus brillos, sus manchas y la caducidad de sus hedores. La atmósfera funesta reclama espíritus fetichistas para modelar los simulacros del sentido en los ídolos o mejor aún, en las reliquias, hasta el naufragio de las materias falaces, donde la mirada aflora, entre los restos, in-

INTERVENCIONES POLÍTICO POÉTICAS

Acerca de *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, de Néstor Perlongher, Selección y Prólogo de Christian Ferrer y Osvaldo Baigorria, Colihue, Buenos Aires, 1997

Este libro es una recopilación de escritos diversos que Néstor Perlongher publicó en distintos medios, académicos, literarios o masivos, en los últimos doce años de su vida. Los escritos abarcan una extensa gama de géneros, que van desde la investigación etnográfica, hasta la poesía, pasando por el ensayo, el manifiesto, la entrevista e incluso, el panfleto.

Se trata de un libro múltiple por sus características internas, su variedad de registros y estilos discursivos. Consta de los siguientes apartados. El primero y de mayor presencia, sobre "Deseo y política", en el que se recopilan escritos sobre la situación de minorías sexuales y su relación con la insistente represión policial, el prejuicio machista y la moral dominante de la "vía única" de matrimonio y familia, los circuitos de la prostitución masculina y sus especiales avatares de circulación en la ciudad, con las aventuras y los riesgos del tanteo de los márgenes, y las crónicas de la resistencia de las organizaciones de homosexuales en el contexto variable de las diversas coyunturas políticas. El prohibicionismo y sus manifestaciones de todo tipo, desde el edicto policial hasta la neurosis aséptica de los livings burgueses, en nombre de una subjetividad abierta a cambios, más plural y tolerante con la diferencia, es uno de los ítems que recorre permanentemente la reflexión de este desafiante pensador de combate. No se trata de una reivindicación en el sentido del gay respetuoso que muestra una cara limpia y condescendiente con un sistema de crueldades en el que ha decidido jugar a las escondidas. Resuena en estas intervenciones un llamamiento a la explosión de júbilo por la diferencia, de una gaya sexualidad, feliz y abierta al deseo, sea cual fuere su modalidad, desde el travesti y su cliente a la loca de la calle y su chongo, con todo lo que de carnavalesco puedan brindar en aras de un mundo en el que

sea posible una más amplia libertad en el goce de los cuerpos y en las formas del amor.

El segundo gran apartado, "Barroco barroso", tiene por tema central la exposición potenciadora (pues no cabría aquí hablar de análisis) de la poética neobarroca, torsión rizomática del lenguaje como textura, preceptiva estética en la que se encontrarían incluidos por sus características escriturales, un importante número de poetas y novelistas latinoamericanos contemporáneos. En este conjunto de ilustres, comenzando por el gran precursor Lezama Lima, estarían Severo Sarduy, Arturo Carrera, Osvaldo Lamborghini, Haroldo de Campos, Glauco Mattoso o Mirko Lauer entre otros. En este apartado se pone en escena la intención (muy barroca por cierto) de incluirse en aquello que se describe, de coimplicarse en las complicaciones de la trama textual que se comenta sin pretender un afuera, tratando de potenciar la fuerza de esa escritura corporal y demente que paroxícticamente pretende, antioccidental, plegar el mundo en toda su complejidad en la superficie de un grano de arroz.

El tercer apartado es temático y metodológico a la vez. El tema predominante a través de la deriva en la ciudad y de un reciente culto religioso basado en la incorporación ritual de sustancias alucinógenas, es el éxtasis de la experiencia poética o sagrada como medio de conocimiento de lo sensible, dimensión que contribuye a constituir el sentido de lo social. Ese éxtasis que supone el salir de sí, por la embriaguez de la ayahuasca, o del extrañamiento del paseante urbano, conectan con formas de la vivencia cognoscitiva en las que prima la intensidad y el contacto con las fuerzas extraindividuales que disuelven los límites de una identidad personal, creación histórica y social que, en ocasiones, constituye sendas anteojeas que restringen los campos de la visión.

El cuarto y quinto apartado, de una extensión similar, reúnen escritos en torno a dos figuras señeras del imaginario político argentino: la guerra de las Malvinas y Eva Perón. En

candesciente e irrisoria. Atentando de esa forma, contra todo significativo imperial, contra la sustancia cultivada por el orfebre para elaborar una joya incorruptible y devolviéndonos un turbio lodazal, cifra del barroco luminoso trastornado por la cursi adonística espontánea del zaguán. En lo cursi se encuentra la sabia elección de la caducidad que nos reenvía del oro al orden del residuo. Mundo caído, donde toda naturaleza se vuela transitoriedad. Mundo donde se reniega el aurífice imperialismo barroco.

Dos principios movilizan la voluntad de soberanía en Perlongher. Por una parte, la irrupción de los incomponibles, como desorganización fragmentaria del flujo esquizo en el catastro urbano y psíquico modelado por estrías. Desorganización que postula una doble pérdida del yo, como inmersión en las sensaciones urbanas y como pérdida deseante entre los cuerpos. Por la otra, la destitución de los

tópicos y sus centralidades paranoicas, desvelando en sus apariencias al buen ideólogo izquierdista, al liberado homosexual, al buen muchacho peronista como un mundo de falsarios omnipotentes atravesados por el espíritu de venganza, portadores de la culpa y motivadores de un querer dominar cuantitativo, que ha perdido las cualidades creadoras de toda práctica revolucionaria.

No hay crítica mayor en Perlongher que a aquello que no sabe metamorfosearse según el estado de fuerzas que encuentra, al devenir agotado o a la energía vil y reaccionaria incapaz de transformarse. Pensador del cambio que no persigue una falta que hay que expiar, menos aún tiene sed de juzgar un mal propio de la vida, sino que no cesa de oponerse contra el origen moral de la noción de verdad, contra todo sistema de juicios, incluso los sostenidos por las minorías apoltronadas. Produjo su crítica corrosiva

desde el afecto como evaluación inmanente de un campo revolucionario, en lugar del juicio como valor trascendente desde una esencia o identidad doctrinal y su modo de ser artista estuvo vinculado a aquello que Nietzsche llamó *la vida que brota*.

Sin embargo Nicolás Rosa se pregunta, ¿todo deviene grieta en Perlongher? Ciertamente es que al borde de la grieta emergen hedores dionisiacos de mezclas venenosas y logran entreverse elaboraciones de abominables necromancias, porque la grieta lo arrastra todo e introduce la muerte en los instintos dejando a su paso cadáveres. Pero los instintos no cesan de volver a formarse obstinadamente y no dejan de materializar objetos sino al borde de la grieta. Éstos quieren conservar el esfuerzo de una lucha histórico social justificada en un modo de vida, pero al mismo tiempo pueden ser destructores en una licuefacción

ambos puede notarse el predominio de un lenguaje blasfemo, recurso al que apela Perlongher delineando su intención política de desacralizar emblemas consagrados, venerados y amados por el sentido común más arraigado de una tradición de incuestionables. La pluma escandalosa del autor desenmascara dos perseverantes obsesiones de la argentinidad. En el primer caso riéndose de un patriotismo ciego, capaz de tapar todo horror en nombre de una consigna y una bandera, con el machismo dudoso de la institución militar, y toda la parafernalia del nacionalismo que encontró ecos de apoyo en las izquierdas "anticolonialistas". En el segundo caso, se trata de una obstinación que roza con la fascinación, la pasión por Eva, esa mujer mito, símbolo ambiguo, mezcla de santidad y prostíbulo, de altar y de sacrilegio, tema de inspiración en el que entrevió los cruces y los pasajes de una corporalidad de abajo (en el doble sentido del término) irrumpiendo justiciera y salvaje en las altas esferas del estado. De una Eva devenida literatura, lengua en la cual aludirla elusivamente, en una poética políticamente subversiva, capaz de saltar las convenciones, superar los cercos impuestos, como en espejo de aquello que se describe, tensión de los órdenes, de las moralinas y las pacaterías de la buena educación pequeñoburguesa. Eva, enigma canonizado por la adoración popular, cuerpo inmortal, imputrecible, cuidado como una muñeca, como un yacimiento de reliquias para escapulario, mágico recordatorio del barro de los márgenes. Probablemente no hubo escritura más inquietante sobre estos temas que la que se condensa en estas páginas de sucesivos escándalos.

Finalmente, un apartado "Misceláneas", en el que se dan cita bajo la forma del verso y la prosa lírica, partículas suspendidas de una memoria poética de la política, entre cuyos temas irrumpen la militancia revolucionaria de los años '70, las ilusiones parodiadas de la vuelta a la democracia en el Brasil de los '80, los avatares de la vida de Nahuel Moreno, los meandros fragmentarios de recuerdos de intervenciones policiales, o de la muerte masiva y sistemáticamente planeada por el terror dictatorial, en esa poesía monumental que es "Cadáveres".

Respecto a las intervenciones de Perlongher completan este volumen dos entrevistas, una oral y colectiva de 1973 en la que toma parte como miembro del Frente de Liberación Homosexual, y otra escrita, individual y con consignas fijadas, que responde como escritor en 1989 para una revista literaria, y representan simbólicamente los extremos de su vida activa en términos cronológicos, de interés temático, y de formas de intervención política y artística.

Finalmente cabe señalar como complemento de los textos mencionados, el trabajo de los compiladores, expresado en tres contribuciones fundamentales para enmarcar la vida y la obra de este particular agitador de debates políticos y estéticos: una corta biografía con sus hitos más sobresalientes, una bibliografía completa con todos los datos sobre las obras y sus títulos, editoriales, revistas, lugares y fechas de edición, y un prólogo ("Perlongher prosaico") en el que se recorren los puntos nodales de los textos reunidos en el volumen. Se trata de una compilación minuciosa y cuidada, en la que puede advertirse el celo y la dedicación de sus curadores, pieza de severa utilidad para todo tipo de lectores.

Esta compilación constituye un tablero de herramientas dispuestas para trazar mapas diversos: en ella, los lectores incipientes encontrarán claves para introducirse fructuosamente en el autor y su obra, los caminantes curiosos obtendrán paisajes con los que ilustrar sus álbumes, los habituados se toparán en los caminos conocidos con las muestras progresivas del trabajo sobre obsesiones recurrentes, los iniciados verán el despuntar o la coronación de alguna fórmula arcana, y los *freaks*—siempre de vuelta— degustarán los guiños perversos de esta escritura tan polimorfa. Libro devenir líquido que puede ser nadado de distintas maneras, mapa de elementos con los que hacer mapas, argamasa plástica, polifuncional y partisana, obra de un cartógrafo menor, de minoría, topólogo de la diferencia a relevar y a producir, orfebre intempestivo, a la espera y en favor de un tiempo por venir.

Marcelo Urresti

ción y degeneración de las voluntades, en las luchas micropolíticas, que tarde o temprano sufren homogeneizaciones y son absorbidas por las prácticas dominantes en todos los aspectos, especialmente en las prácticas eróticas, confirmando aquello que Perlongher intuye: las minorías en movimiento son arrastradas al borde de la grieta, a su herencia mórbida.

Las condiciones de vida y supervivencia de una lucha, más aún cuando ésta se despliega como una lógica lúbrica en el espacio y entre los dominios, diluyendo todo a su paso, hibridándolo e incluso quebrando los imperativos mayores que dominan lo social, nos arrojan a los límites de una disolución mayor, la de los grandes apetitos al borde de la excreción y sus lógicas de expulsión. La sexualidad como motor radical de esta lucha, como el desorden nuclear de la propiedad del sentido capitalista, comen-

zó en Perlongher, con una oposición a las sexualidades sobrecodificadas y calcinadas, proponiendo en cambio una filosofía de la sensualidad integral para terminar ésta, ante sus ojos, en una experiencia tragicómica, que se traga los cuerpos por la grieta o que en nombre de la lucha no hace más que sedentarizarlos en identidades agotadas. Pero Perlongher se juega en el derroche, en un desbaratamiento de toda finalidad, en una dilapidación energética cuya meta es sólo gasto y disipación. Por ello convoca a Maffesoli y sostiene que el barroco, en nuestras landas bárbaras, no es sino un estado, un clima, una atmósfera, un espacio carnalesco en lo cotidiano, una disolución de las identidades, una liberación y profusión de máscaras, nombres y disfraces donde se produce una multiplicidad sin medida, un simulacro de espectros, confirmando en ese juego que el carnaval es travestí. Pensar el

carnaval como una antropología del deseo pone en movimiento y extrema una *filosofía antropofágica*. ¿Apología del canibalismo, entre la sustancia y los accidentes? Perlongher ha desplegado su poética y ha extremado su afilado ensayo, entre festines corporales y venenos ardientes, donde las pasiones mismas son cuerpos que penetran otros cuerpos, sin dejar de afirmar que lo dionisiaco liberado es un veneno letal. Es posible decir, que este pensamiento ha calado profundidades y a logrado emerger con lucidez en zonas o superficies de manobra, en las que ha podido desplegarse entre las cosas y las proposiciones mismas.

Perlongher extremó las búsquedas de aquello que Foucault afirmara sostenidamente: la comunicación está en matar a Dios para perder el lenguaje. Incluso habría que recorrer sus experiencias místicas como las de un pensa-

dor esotérico, que hace desbarrancar todo ideal y resbalar todo real, para que en el arrastre, lo fonético estallado y los valores inarticulados nos devuelvan, sobre el vacío, el lugar de lo aleatorio y las significaciones móviles. Convocó una religiosidad en lo cotidiano, del lado del éxtasis, donde los rituales modelaban ofrendas de afecto preindividual y comunitario. Pero Perlongher vuelto de una larga digestión no deja de reír del lado de

una viudez de Dios, donde todo cielo siempre es un vacío capaz de producir fantasmáticas quimeras como reflejos de las terrestres. Por eso no prescinde de la efusión erótica y poética como delirio anunciando que en el extremo de cada posibilidad, en los límites de la experiencia, nada subsiste de pesado, de enfermo, si todo es replegado hacia el vacío como el lugar del sentido, como la radical soberanía que de cara al mal de

sí, reverbera, no obstante, un humor irrespetuoso.

Perlongher ha abierto espacios cualesquiera, produciendo afueras bajo las apariencias de máscaras diversas y falsificaciones de nombres. Epidémico y generador de impredecibles zozobras, que a la postre nos recuerdan que bajo esa frágil identidad o nombre se esconde una muchedumbre festiva: *legión es tu nombre*.

BARRO DEL PRESENTE *

por Jorge Panesi

David Viñas como ningún otro crítico literario ha sabido detectar un gesto, una pose, un rictus abundantemente practicado por los escritores argentinos: su monumental deseo de convertirse en estatuas. Y se sabe: las estatuas que ofenden las plazas de la ciudad son intrínsecamente feas. "Ídolos de barro" suele decirse de aquéllos cuyo único hacer consiste en haber levantado su propia estatua. Este libro moral sobre la moral argentina, a contrapelo de otra tradición crítica monumentalizadora y mistificadora, ha querido chapotear en el barro, ha querido embarrarse, esto es, no evitar, so pretexto de un ascetismo objetivista, el descenso a la fábrica donde el gran hombre de letras trata de convertir su barro humano en la estatura del bronce. Descender del barro significa haber comprendido que para transmutar insipidez en bronce se necesita una mirada cómplice y colectiva, pero que el escritor monumental también ha previsto o anticipado esa complicidad, la ha buscado, seducido, cortejado. Dicho de otro modo: de nada le hubiese servido a Sábato haberse erigido un monumento para un grupo de iconoclastas.

María Pia López y Guillermo Korn, además de partir del barro y del presente (esos cuasi sinónimos), constatan alarmados y, me atrevo a decir, asqueados, la vigencia de un ícono que parece haberse colocado con predestinación en el altar de las admiraciones massmediáticas. Si Sábato, como queda muy claro en la lectura del libro, ha jugado al espejo amplificador de su imagen pública, los autores necesariamente debieron partir de los medios masivos de comunicación y el uso que allí se hace de un intelectual anacrónico. Siguiendo lo que nos propone el libro, un intelectual sería "anacrónico" si

le dice al tiempo presente sólo aquello que jamás podrá incomodarlo o desacomodarlo. Los que desacomodan son los intempestivos, no aquellos que se salen del tiempo, sino los que dislocan el tiempo. Y ésta es, precisamente, la tarea de la crítica: desacomodar, descoyuntar, incomodar, cambiar el lugar. Y éste es el lugar de lectura que los autores nos proponen: desarticular el lugar común donde las tumbas y los héroes de las tumbas pretenden descansar. Porque seguramente, cada tumba tiene una historia irreductible a las generalizaciones contemporizadoras. Porque, seguramente, en materia de intelectuales (y de esto habla este libro sobre Sábato) no hay peor ciego que aquel que, redactando su informe, no quiere oír.

Y no estoy ironizando: sencillamente coincido con algo que me parece un acierto interpretativo del libro: el *Informe sobre ciegos* y el prólogo al *Nunca Más* son un mismo texto que responde al ideario esencialista y maniqueo de Sábato, a su afán por deshistorizar los acontecimientos. Sábato usa las esencias para diluir el análisis de lo concreto, y situarse allí, por encima. Jamás se le ocurre que cuestionar lo dado en las coyunturas históricas implica, necesariamente, enjuiciar o cuestionar el propio papel que como intelectual le cupo en los desbarajustes de la historia. Tal limpieza autopostulada de su imagen sólo es posible si se juega a un *escamoteo*. Escamoteo de las propias opiniones que en sí mismas forman una pequeña historia de desaciertos. Y lo que el libro enjuicia no es tanto el acierto o el desacierto intelectual de Sábato, sino la insistente trayectoria del *escamoteo*. Donde Sábato olvida, el texto traza la historia de sus opiniones, de sus dictámenes.

Donde Sábato borra, el texto repone la tachadura. Cuando Sábato se eleva hacia el éter, el texto baja a la baja del origen.

Los medios masivos, como es sabido, son la industria del presente y, hasta cierto punto, lo fabrican, medran con el presente y con el olvido. Los íconos son llamados allí para representar una vaga historia de la que sólo quieren entreverse los titulares.

Pero hay otro modo de acercarse al barro del presente. Nuestros autores eligen desentumecer la imagen congelada que el gran hombre ha construido y que es la misma que los medios utilizan. Estos otros críticos del presente eligen historizar a un personaje que se piensa a sí mismo fuera o equidistante de la historia, y así recorren el camino inverso que lo ha llevado al "proceso de beatificación". "Los caminos de la crítica son oblicuos" —nos dicen María Pia López y Guillermo Korn—, vale decir, son opuestos a la inmediatez fulgurante y amedrentadora de los íconos fabricados. Fabricados desde la sombra de una literatura (túneles, conspiraciones, ceguerras, demonismos), una literatura ideal para enceguecer aún más a los sordos que lo han visto todo y sólo quieren oír el murmullo trascendental que los exima de su propia sordera.

leyendo *Sábato o la moral de los argentinos* podría imaginarse que el idilio mantenido con los medios responde a un destino marcado. En efecto, Sábato explica la relación entre las masas peronistas y su conductor a la manera de un radioteatro: las masas son como una mujer seducida por un amante cobarde que se entrega a la fuga. Explicación consoladora que preanuncia el éxito futuro de Sábato sobre las almas bellas, pero también una explicación sentimental y estética, esa

WORK IN PROGRESS

A propósito de *Sábado o la moral de los argentinos*, de María Pia López y Guillermo Korn

Por la solidez de sus argumentaciones, por la sagacidad de sus hipótesis, por la seriedad de la investigación que lo precede y lo alimenta, el libro que han escrito María Pia López y Guillermo Korn tendría ya un valor remarcable incluso si su único mérito fuera el de volvernos transparente —contra las grotescas canonizaciones con las que lo viene celebrando un progresismo por lo menos irreflexivo— el invariable *oportunisto* que preside desde hace mucho tiempo el espíritu de los compromisos públicos de Ernesto Sábato. Pero por cierto que no es éste el caso. Por el contrario, el trabajo que nos ocupa revela convincentemente la existencia de una huella más profunda, que corre por debajo o por detrás de las diversas inflexiones en las que podría verificarse esa vocación oportunista y acomodaticia, y que permite apreciar la fuerza de una decisiva *continuidad* de concepciones y de actitudes. En efecto: Es uno y el mismo el Sábato que desde las décadas del 50 y del 60 va construyendo su propio "lugar de enunciación" —su figura, su *personaje*— alrededor de las ideas de imparcialidad y equidistancia, el que durante los años de plomo obsequia a la procesista *Gente* la posibilidad de exhibir una conveniente cuota de filantropía barrialista y de preocupación por los "hombres concretos" que riegan sus plantas y no se meten en política, el que después, sin necesidad de borrar una sola línea de su obra precedente, podrá formular la más exitosa versión de la tesis de que en las luchas políticas argentinas de los 70 hubo inocentes y culpables (y de que lo que estuvo mal fue reprimir a los inocentes), y el que hoy viene a coronar su carrera de Superhombre solitario e incomprendido, de Profeta desgarrado y exiliado de la historia, de Modelo moral e intelectual para los jóvenes, en el espacio aurático, inmaterial, celestial, de la pantalla.

Es verdad: "Casi desencarnado", Sábato representa hoy, en los estudios de televisión, el papel que pacientemente fue construyendo a lo largo de toda su vida: el de oficiante de un rito religioso que lo tiene a él mismo como objeto de culto y de veneración, y que encuentra ahora, en los decorados del programa del lacrimógeno doctor Grondona, su escenografía final, definitiva. El populismo mediático es la fase superior del humanismo sabatiano, y el Anciano Venerable que bendice y es bendecido en *Hora Clave* viene a cerrar el ciclo abierto por el Hombre Sensible que se enternecía con los humildes que lloraban en las cocinas de la oligarquía y continuado por el Escritor Horrorizado que, en un texto *que es necesario volver a leer*, lamentaba las víctimas de la enloquecida lucha entre dos demonios tan convenientemente simétricos como sutilmente complementarios. *Es necesario volver a leer*, digo, ese Prólogo fundamental, el del *Nunca Más*, del que el

fácil liberalismo de una generación político-intelectual argentina hizo un texto canónico e inapelable. López y Korn hacen ese ejercicio de revisión —de ese escrito y de su autor—, desnudando así el andamiaje conceptual de ese complaciente progresismo que creyó encontrar el principio de su vociferada ruptura con el pasado justo allí donde revelaba las deudas profundas que había contraído con las formulaciones más ostensiblemente ideológicas en las que ese pasado había encontrado legitimación. Justo allí donde desnudaba "las herencias culturales del Proceso", como escribió nuestro entrevistado de este número de *El Ojo Mocho* en páginas ya muy viejas (a cuya feroz lucidez no tienen nada que envidiar las del libro que comento) de la revista *El Porteño*. "Herencias culturales" que no actúan en los márgenes, sino en el centro mismo de la configuración de ideas que caracterizó al progresismo "democrático" argentino post-1983.

Porque finalmente es ése (y no Sábato) el objeto de las preocupaciones últimas de los autores de este libro, escrito —los cito— "contra el progresismo y el empobrecimiento constante de los lenguajes culturales e intelectuales": Se trata de cuestionar el centro de un dispositivo político-cultural que encontró en Sábato (como ayer nomás habían encontrado en él las publicaciones oficialistas del proceso militar) al Maestro, al Profeta y al Mártir que necesitaba. Los últimos dardos del *Sábado* de López y Korn —potentes dardos políticos al final de un libro que reclama para sí ese carácter— están dirigidos a cuestionar a quienes tal vez sean los últimos exponentes, las últimas encarnaciones visibles y notorias de ese dispositivo político-cultural: los *queridos muchachos* del "institucionalizado" y muchas veces ni siquiera reformista movimiento estudiantil, que se legitiman a sí mismos como vendedores de fotocopias y como gestores de la destrucción de la universidad pública legitimando a Sábato como Modelo y como Guía y permitiéndole de ese modo terminar lleno de gloria, rodeado de jóvenes cándidos y fervorosos, su carrera de Prócer Argentino. Dáviva recíproca, trueque fácil y nada costoso que revela el carácter instrumental de la prolongada alianza entre el vacío humanismo del Maestro y el realismo ansioso, urgente y excitado de los *muchachos*, "operadores" puntuales y eficaces —fuera del *set*, fuera del espacio sagrado donde se les anífa el rostro y se les quiebra la voz, fuera del templo catódico donde se representa o se consuma la relación de discipulazgo y de veneración—, operadores atentos y solícitos —digo— de los programas políticos de la hora. Y herederos cabales de varias generaciones de *discipulos-operadores* que hicieron política en este país, bajo la mirada severa y cariñosa de Ernesto Sábato, durante los últimos siete u ocho lustros.

E. R.

estética que hace mucho le descubriera Josefina Ludmer, la del *kitsch*. "Nuestro escritor *kitsch* por excelencia" es una frase de Ludmer que se mantiene vigente.

Entreveo dos sentimientos que mueven todo el libro y que se refiere, precisamente, a la vigencia de Sábato, a aquello que Viñas llama "malentendido": la consternación y la implacable virulencia. Su-

pongo que la consternación vuelve implacable la virulencia, de tal modo que no deje ningún resquicio visible para un benévolo lector deseoso de recomponer la imagen adquirida. Se nos habla, entonces, desde un ángulo recortado, neto, sin equidistancias (no sólo es un texto anti-Sábato, es el texto que se asume como el *revés* de Sábato). Se nos habla en contra

de Sábato desde la primera línea hasta la última. Algo que a un crítico formado en la carrera de Letras puede parecerle inusual, pero solamente si ha olvidado el destino público de la crítica. Si fuera cierto que en la literatura siempre hay un misterio, si uno de los privilegios de la literatura consiste en crear mitologías laicas, la crítica, por su parte, tiene el privilegio de acceder

al misterio y hacerlo público, decir públicamente cómo la literatura fabrica sus mitologías.

Creo que este libro nos plantea un dilema: el uso político de un bien cultural, la literatura, que hoy en el espacio público se reduce a la retirada inmovilidad de un panteón. No quiero simplificar, ni lacanizar, ni tampoco internarme en selvas junguianas para acertar con lo que flota en estas páginas, pero sucede que Sábato siempre se ha ocupado de panteones, de tumbas, de cadáveres. Se lo ha llamado a la escena pública para que represente un necesario dios de los infiernos, para que se encargue de los muertos y, sobre todo, para que cierre desde cierta moral lo que nadie podría clausurar sin escándalo. No me atrevo a decir que su literatura ya le dictaba ese papel, pero el libro *Sábato o la moral de los argentinos* nos demuestra que el sujeto Sábato, el sujeto intelectual y público que se llama Sábato, siempre ha buscado las abstracciones para determinar qué cosa es el cielo y qué cosa el infierno. Su manera de hablar sobre la política es siempre la oficial, entendiendo lo que entienden por oficial María Pia López y Guillermo Korn: "no tanto como

oficialista de gobierno sino como oficialista de las corrientes de opinión o sentimientos que agitaron la vida social".

El libro, como Sábato, como el objeto crítico "Sábato", tiene su infierno propio (o lo que yo imagino como un infierno): se trata del descenso a los archivos de la revista *Gente* hacia 1966, y luego hacia 1976. La conclusión que sacamos es doble. Primero: la moral de Sábato coincide con la moral de *Gente*, ambas se apuntalan y se magnifican. Segundo: Sábato se convierte en un escritor oficial. Con el agregado: es el escritor ideal para las dictaduras. El menos democrático y el más lapidariamente totalitario: basta seguir sus gestos y sus guiños de ojos.

Y en el tiempo presente, es el escritor ideal para el espacio público massmediático. Retirado, como la literatura, en el retiro de los Santos Lugares, el *Maestro* ya no escribe, y el público está eximido de leerlo. Solamente hay que venerarlo como representante de un fetiche cultural ya extinto: la literatura. Lo que este libro nos cuenta es eso: la historia de un desajuste. Tal vez, los medios celebren el triunfo de semejante desajuste. O la moral de los argentinos como un desajuste. O como

un vértigo. El vértigo que surge de esa moral que *Sábato o la moral de los argentinos* intenta circunscribir. Una moral que se resume, si hemos seguido bien el diseño del libro, en la paradoja de Zenón. Sábato ubicuo, veloz, cambiante, pero también Sábato puliendo la inmovilidad de su repetición, de su eternidad virtual. Sábato comunista, liberal de *Sur*, funcionario de Frondizi, cercano al Che Guevara, huésped en el almuerzo con Videla, presidente de la Conadep. Y esa movilidad sirve para construir el fondo de un congelamiento. Me pregunto si será casual que las posibilidades estéticas de la paradoja de Zenón hayan fascinado a Borges. En el plano moral, es seguro que Sábato la representa. Queda por saber si la fascinación pública por el ícono Sábato participa del mismo vértigo, si lo que el público exige del intelectual no es que le cuente la paradoja de Zenón: la conciencia de que debió haber existido un remolino de movimiento y el deseo inalterable de la inmovilidad.

* Texto leído en la presentación del libro *Sábato o la moral de los argentinos*, de María Pia López y Guillermo Korn (América Libre, Bs. As., 1997).

LECTURAS CLÁSICAS

SIN MOTIVO SUFICIENTE

por Valentina Salvi

"Linde y ruta,
mi destino."
Stefan George.

Parte I

Reiteramos empecinados las lecturas, largo tiempo olvidadas, de Georg Simmel, motivados confusamente por un alentador desconuelo. Este sentimiento ilumina como un paisaje abierto, la incómoda certeza que ocasiona su incerteza. Ausencia imperiosa que, en tanto sorda a filisteas soluciones, invita a una arrolladora responsabilidad, interpelada por lo inquietante de una pregunta que queda sin respuesta. Paradojas de la vida y del lenguaje, que descollando sobre sí mismas, no sólo se presentan ante nuestros ávidos ojos lectores, sino también, nos atraen endemoniadamente hacia sí. Y en este recorrido, se dibujan numerosas variaciones que de aquella partitura original es posible improvisar. Sus discípulos, pri-

mero, y sus lectores, más tarde, someten sus melodías a frenéticos ritmos de moda, las incorporan al chirriante ruido de los sintetizadores o las ejecutan en exóticos e inéditos grupos orquestales. Y así, las partituras del maestro, largo tiempo reclusas al ostracismo por burócratas mediocres, siguen dando que hablar. A propósito de variaciones, este escrito podría ser una excusa más, que muestre la fuerza centrífuga y centrípeta de aquellas notas primeras, que no se cansan de sonar.

Balucear un escape posible a la tragedia de la cultura moderna, anunciada por Georg Simmel o, en otras palabras acercarse a experiencias de vida no alienadas, no es nada sencillo; tan sólo propongo desandar uno, de todos aquellos caminos que se encuentran latentes en el conjunto de su obra. O quizás, dé equívocamente respuesta a otra pregunta, que no sea aquella que anima esta

tarea. ¿Somos nosotros quienes formulamos las preguntas como sujetos dotados de enorme claridad o ellas vienen a nuestro encuentro y nos utilizan para patentizarse? Sólo resta ponerse en marcha, ir en busca de aquello que nos reclama y nos transporta hacia sí mismo.

Sin motivo suficiente, intentaré dar respuesta a esa pregunta inicial diciendo: que la posibilidad del ser-con-otros aparece, en los autores que nos convocan, atravesada por la necesidad irremediable del límite configurado. Límite que se impone "la vida" a sí misma para conquistarse, por primera vez, en el mundo de los fenómenos, dando lugar a ese abanico de formas que nos rodean y donde se ha sedimentado la significatividad del espíritu subjetivo. Límite que, también, nos arroja, como simples mortales, al tiempo y a la historia; como nos recuerdan las lecturas de Lukács y Heidegger. Para éstos, encontrándose en una auténtica

historicidad, será donde el hombre se pone frente a la posibilidad de religarse con su mundo y con los otros en el ámbito de la cultura. Con esto, no quiero pasar por alto la amenaza de disolución trágica que Simmel percibe en la configuración de "la vida" en formas. ¿Pero es en la contradicción immanente de lo trágico, donde se desarrolla lo que salva? Salvar no es tomar algo antes de que sucumba, sino es "ir a buscar algo y conducirlo a su esencia, con el fin de que así, por primera vez, puede llevar a esta esencia a su resplandecer propio".¹ La forma trágica, viva aún en este desencantado mundo moderno, alberga en sí, como una amenaza, la posibilidad de una vida esencial y auténtica junto a los otros. La tensión irresuelta que supone la tragedia, presenta la epopeya de nuestro acontecer propio: la riqueza desmedida nacida al amparo de la inadecuación persiste entre vida y forma. Esta incongruencia habla de la inmadurez eterna de la creación humana. Hipotéticamente, ¿cesaríamos de producir, a cada paso, el mundo de matices que nos rodea, si hubiéramos encontrado la forma que agotara "la vida"? ¿Por qué no pensar que el berenjenal de formas —y también, este escrito— es un aparente error o sólo una aproximación distorsionada, que nunca logrará comprender lo que se propone? Sin duda, aquí se impone aquel desconsuelo alentador que anima a los empecinados lectores de Simmel a continuar tentando este manifiesto destino trágico.

Parte II

La frontera no es el abismo, donde el éxtasis ilimitado de la corriente vital finaliza, sino aquello a partir de lo cual algo comienza a ser lo que es, donde comienza su propia esencia... devenir existencia. Cultivar las cosas es, para Simmel, aumentar el valor que éstas naturalmente poseen, y así aumentar nuestro propio valor en la medida que, al cuidarlas, nos cultivamos a nosotros mismos. En la acción sobre la naturaleza, el hombre aprehende y enriquece el impulso que ella cobija, a fin de que se presente en la forma que le es más propia. Y es el despliegue de este juego infinito entre vida y forma el que pretenden apresar en palabras, tanto Simmel como el joven Lukács, en sus ensayos. El límite humano que da forma a la abundancia de "la vida"; "equivale para esta forma de vida, a morir y al mismo tiempo sobrevivir en otra forma de vida que, paradójicamente, está en esta vida como otra dimensión de la misma"². La forma, dice Lukács en el ensayo sobre la forma del ensayo, hace que la cosa no se disuelva en el todo y ella

se vuelve una toma de posición con respecto al mundo, una posibilidad de transformar "la vida" y recrearla de nuevo.

¿Qué perdemos inexorablemente cuando separamos una vivencia de la conexión que tiene con el todo? ¿Cómo encontrar la permanencia de un soplo aún vivo al interior de la forma? ¿Cómo puede hacerse "la vida" vital? En "El asa", Simmel sostiene la doble pertenencia de la forma utensilio. Pertenencia que subraya la función fundante del útil: condensar en sí la significatividad de la vida de los hombres. Por un lado, en las cualidades estéticas del útil se dibuja un mundo encerrado en sí mismo como unidad autosuficiente; y por otro lado, al cumplir su finalidad insertándose en los movimientos prácticos de la vida, el útil reúne en sí la multiplicidad del espíritu. En este caso, es el asa la que vincula la forma propia del vaso con el sentido práctico y espiritual del hombre. "Toda sustancia extraña deviene instrumento, así el alma la incorpora a su vida, al círculo colmado de sus impulsos"³. Decir que el instrumento es la mano del alma otorga a las cosas del mundo circundante una revelación fundamental para la comprensión que el hombre tiene del mundo al que pertenece. La configuración estética de la forma es el soporte material del sentido que se ha solidificado en el útil. La cosa no es algo autónomo como un objeto separado del hombre, sino que ha sido conducida a su "estar en el mundo" por el producir humano. El objeto se posesiona frente a nosotros, por lo tanto, no nos conduce de regreso hacia nosotros mismos. El mundo de vida se repliega, obstruido por una producción que se autoalimenta... amenazando mortalmente al hombre. ¿Conservan el útil y las formas culturales, aún en este mundo objetivado, la capacidad de llevarnos de regreso hacia nuestro resplandecer propio? Recordemos que en el martillar el hombre se apropia del martillo del modo más adecuado... cuanto mejor se lo agarre y más se lo use, tanto más se encuentra el hombre con lo que es y algo más.

El trabajo de las infinitas generaciones cristalizado en contenidos culturales, se guarda como un tesoro pleno de significancia que ningún individuo puede agotar jamás. En tal sentido, se devela la profunda contradicción entre "la vida" subjetiva sin pausa, pero limitada en el tiempo, y sus contenidos, que perduran en el tiempo. A través de la historicidad del quehacer humano, las formas de la cultura confirman la relación de los hombres consigo mismos y con los otros. El espíritu objetivo, dice Simmel en *La filosofía*

del dinero, es la representación histórica del contenido espiritual válido de las cosas en sí, que permite su heredabilidad a las nuevas generaciones. El hombre pertenece al mundo que él mismo ha abierto en su acción creadora. Una auténtica historicidad impone arrancar a esta tradición del conformismo que siempre está a punto de subyugarla. Y de este modo, se "construyen y congregan la unidad de aquellas relaciones en las cuales el nacimiento y la muerte, la desdicha y la felicidad, la victoria y la ignominia, la perseverancia y la ruina, toman la forma y el destino del ser humano".⁴ Esta unidad presenta, como diría Benjamin, una cita secreta entre generaciones; porque el pasado exige ser escuchado, para no olvidar que aquello que aquí llamamos historia es también un cortejo fúnebre. Nuestro mundo es el que otorga fisonomía a las cosas y a los hombres la visión que tienen de sí mismos. Sostiene Heidegger, con palabras enigmáticas, que encontrándose en el mundo se vuelve un pueblo sobre sí mismo para cumplir su destino. El destino es ese lugar desconocido que como nunca definitivamente acontecido imprime a los sucesos una advertencia. Exigencia poderosa que nos pone de cara con lo inexorable del poder ser del tiempo que dibuja sus encrucijadas. Y así, nos debatimos en un mundo que se reconoce como mentado en la amenaza presente de un pasado que puede desaparecer; y de este modo, se presenta la tarea futura de adueñarnos de él... "en el instante del peligro".

El encuentro con los otros en el ámbito de la cultura sólo es posible alimentándonos del potencial significativo cristalizado en las cosas. La cosa es lo reunidor, lo que recoge en sí la cuaternidad del mundo: tierra y cielo, divinos y mortales. En tal sentido, los mortales se demoran en torno del uso, manipulación o contemplación de la cosa, encontrándose cara a cara. "... Al hombre le es dado, frente a la naturaleza, el ligar y el desatar..."⁵. La voluntad de ligazón de los hombres se convirtió en una ligazón de las cosas, y así el sentido humano se ha consolidado en algo visible y perdurable: puente, puerta, ventana, jarra, asa, martillo, etc. La cosa ha permitido a los seres humanos, en primera instancia, plasmar su significación intencional práctica; y en segunda instancia, elevar lo meramente dado a lo espiritual. Sin duda, Simmel presta oído al clamor oculto en las cosas y, audazmente, penetra lo impenetrable. Esta morada donde se recluye el pensamiento carece de poros, aquello que queda dentro sin resolución es su secreto inconfesable. Donde las tranquilizadoras afirma-

ciones del pensamiento teórico encuentran prejuicios de otros tiempos susceptibles de ser rápidamente anestesiados, la curiosidad del ensayista se enfrenta con vivas intensidades. El débil murmullo que habita en las formas, es una huella que se muestra, para inmediatamente desaparecer en el abismo que la huella despliega. Renacido el misterio, éste necesita de una forma que, apasionadamente, restablezca la conexión con la continuidad de "la vida". Y éste es, sin duda, el reclamo impostergable que Lukács manifiesta: una forma un poco más viva, pero más viva, de todos modos, para que se produzca la ilusión de una vida. Inoportunamente la forma trágica nos enfrenta con nuestro enigma, que no es la pura interioridad irrepresentable del secreto de la esencia sino la pródiga exterioridad de "la vida" viviente.

Parte III

El dualismo de la cultura es que el alma finita en su quehacer produce formas que se autonomizan y perduran a lo largo del tiempo. En el derrotero del alma hacia sí misma, lo que ella ha encarnado fuera de sí no retorna. "La cultura es el camino que recorre la cerrada unidad de la persona, a través de una desplegada diversidad, para llegar a una desenvuelta unidad"⁶. Ningún alma es solamente aquello que momentáneamente es, sino que conlleva la posibilidad de enriquecerse a sí misma. Por lo tanto, el alma, como la vida, abarca su futuro que se da en la forma de la posibilidad que ya está latente en su esencia. "Lo propio nuestro es la inmadurez", decía Gombrowicz, vivificando ese vicio de la existencia de presentarse, cada vez, como algo formado y acabado.

En la vida moderna, la cultura encierra su paradoja: el mundo creado por el alma se separa y se coloca frente a ella. El objeto, que cobija voluntad, inteligencia y fuerza, ha alcanzado su destino en la modernidad: aislamiento y codificación. "La vida" cuajada como sustancia valiosa en las cosas, pierde su significancia para la cultura. En otras palabras, se produce una discrepancia entre la significación objetiva y la significación cultural. El hombre, signado por la tragedia de la cultura moderna, se vuelve objeto de sí mismo en un panorama desolador. De este modo, la producción técnica moderna dispone no sólo del mundo, sino también de los hombres mismos, como una totalidad de objetos reproducibles. En esta tragedia moderna, escribe Simmel, la cultura se convierte en el extrañamiento que sufre el alma humana. "Pero el mundo que lo rodea sigue sus propios caminos, las co-

sas se han vuelto mudas, nunca volverán a sonar claras palabras..."⁷.

Nuestra vida, afirma en *Intuiciones de vida*, tiene dos valores fundamentales: riqueza y determinación. "La vida" en sí, en su fuerza y abundancia, carece de formas, pero sólo como algo formado puede llegar a ser un fenómeno. Las condiciones de la esencia son las de su forma ostensible. Este presentarse fenomenológicamente en formas concierne a su esencia como tal. El secreto de nuestra existencia es su carácter de límite. Rebasando y traspasando nuestros límites comprobamos que somos límite. La positividad de la esencia se manifiesta de la mano de la desventura trágica. Afirma Szondi, a propósito del concepto de la tragedia en Simmel: "La dialéctica trágica consiste en que la vida sólo puede ser comprendida bajo una forma en la cual deja de ser comprendida como tal vida, ... el elemento conceptual se verá revelado por otros momentos tan necesarios como opuestos a la vida".⁸ Aquí se despliega el secreto de la forma. Secreto que Lukács ansía develar en *El alma y las formas*, para comprender cómo se despliega "la vida" en el mundo de los fenómenos. Devenir que nos recuerda a "la vida" en su arrolladora vitalidad mancomunada con todo lo viviente, ya que cada momento vital se encuentra unido a lo irreductible de la trascendencia que se manifiesta en él como huella. Huella imperceptible que se borrea rápidamente como una pisada en el desierto.

Pero el secreto se exterioriza cabalmente en la medida en que se interioriza en la riqueza de la paradoja: tenemos límites en todas las direcciones porque carecemos de ellos en cualquier dirección. Esta limitación encuentra su fundamento en que somos seres finitos en el tiempo. Las demarcaciones son la base, para Simmel, donde las infinitas posibilidades de la esencia toman aspecto vivencial. Por su propia inquietud "la vida" genera una corriente de lucha contra sus formas y contenidos, demostrando que es una cadena de fecundidad que no se agota. "La vida" siempre se manifiesta en una forma que suplanta la vieja. El hombre es ese ser limitado que no tiene límites.

El límite arroja al hombre a lo esencial de su existencia como posibilidad. Aquí es necesario desarrollar en paralelo dos argumentos que adeudan buena parte de sus afirmaciones a la idea simmeliana del límite como configurador de la vida. Me refiero al "Ser-para-la muerte" en Heidegger y la "Metafísica de la Tragedia" y "Sobre la esencia y la forma del ensayo" en Lukács. La comparación entre ambos autores aparece insinuada en algunos párrafos del libro de Lucien Goldmann *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Ambos autores, manifiestamente inspirados en categorías del filósofo que nos convoca, consideran que el límite arroja a los hombres a la posibilidad de una vida auténtica. La autenticidad se sitúa, tanto en Lukács como en Heidegger, en relación con la historicidad como un conjunto significativo que remite a la actividad del hombre.

Parte IV

"La muerte delimita, es decir, da forma a nuestra vida no en el momento de perecer, sino que es un factor formal de nuestra vida que matiza todos sus contenidos, momentos, cualidades y formas".⁹ El "Ser-para-la muerte" tiene una fuerte impronta simmeliana, aunque no se haga claramente manifiesto entre los reconocimientos del autor. La muerte es, como irremediable límite configurado, la posibilidad de la más cierta imposibilidad de todos los mortales. La muerte significa ser relativamente al fin, es decir, una forma de asumir el final en el propio ser. El hombre resulta puesto ante sí mismo como entregado a la responsabilidad de la más cierta posibilidad. La muerte como posibilidad más extrema, permite al hombre comprenderse como posibilidad. Es decir, se comprende a sí mismo en el todavía no de su "poder ser" más extremo. En síntesis, el hombre logra comprenderse como abierto a las infinitas posibilidades de su existencia que se abren en la cotidianidad. Pero sólo el arrojarse que sale al encuentro de lo configurador de la muerte elimina todas las posibilidades fortuitas y provisionales.

La finitud, el límite, conforma ontológicamente la existencia: es la posibilidad de apertura al ser, la posibilidad de ser su "ex"; es el fundamento de la mundanidad del hombre, de su habitar entre cosas y con otros. En Simmel, la inmortalidad de los contenidos de "la vida" son más que "la vida"... "la vida" va más allá de sí misma, sin perderse, y lo que es más: conquistándose propiamente, por primera vez, pues sólo así su decurso adquiere como proceso un sentido y va-

DELITO
y sociedad

Revista de Ciencias Sociales

Director: Juan Pegoraro

lor, y sabe, por decirlo así, porque existe".¹⁰ La muerte pone a la realidad humana frente a la simplicidad desnuda de su destino ganándose en la autenticidad. El destino individual, para Heidegger, abre una relación de comparecencia, un destino común con la generación dentro de la comunidad. Heidegger llama destino al ser-con-otros auténtico en un pueblo y en la historia. La muerte puede acabar el proceso de una vida pero no la significancia de sus contenidos. Con la inmortalidad de sus contenidos, "la vida" se convierte a sí misma en "más-que vida". La historicidad se vuelve el horizonte donde es posible estar juntos, sólo si al pasar el cepillo a contrapelo logramos dibujar la cadena de datos que organiza nuestra comprensión.

Mientras para Heidegger la muerte se constituye como el límite que arroja al hombre a la facticidad y a la historia; el límite, en Lukács, se hace posible bajo la forma de la tragedia. Lukács concibe al hombre debatiéndose entre dos posibilidades: la auténtica y la inauténtica. Y como más tarde hizo Heidegger en *Ser y tiempo*, en el ensayo titulado "Metafísica de la tragedia", Lukács deja traslucir su preocupación por la inautenticidad de la vida empírica cotidiana y su aspiración a una vida auténtica. La conciencia del límite, como conciencia de la muerte, es la esencia de lo trágico en Lukács.

La vida inauténtica es aquella que "nunca se realiza por entero y nada avanza hasta sus últimas posibilidades".¹¹ Una vida caracterizada por la impureza, la destrucción y la aparencialidad. Esta vida empírica es de todas las formas de la existencia la más irreal, la menos viviente y la menos vivible. Y a esta vida, opone Lukács una vida esencial y verdadera que aspira a "lo absoluto", a las últimas posibilidades. Entré estos dos polos irreducibles, "la vida" tiene que ser necesariamente trágica; es decir, hay que negar "la vida" para poder vivirla. Para que el hombre puede realizar "lo absoluto" necesita de la conciencia del límite, y de la radical soledad que ocasiona.

Para Lukács, entre las imposibilidades que se ciernen sobre la vida empírica, aparece una posibilidad insólita y excepcional: "allí donde nada se realiza todo sigue siendo posible". Pero todo es posible sólo por el milagro de la sabiduría trágica: es la sabiduría de los límites. El milagro es la realización, porque la forma es el juez supremo de "la vida". Entonces, "la vida" trágica es lo absoluto... "no hay diferencia entre apariencia y esencia, entre fenómeno e idea, entre acontecimiento y destino". El milagro de la consumación es lo determinante y lo deter-

minado: irrumpe imprevisiblemente en "la vida", casualmente y sin contexto, y resuelve despiadadamente todo en un balance claro e inequívoco. El gran instante de la consumación ha creado el mundo al que el hombre pertenece... el alma está en desnuda esencialidad. La tragedia comienza tan pronto como el hombre quiere representar lo esencial de "la vida". En tanto inagotable fuerza creadora cada forma actualiza esa tensión irresoluble que necesita de los límites sólo para ir más allá.

La devastadora experiencia trágica, como una verdad que aparece en escena siempre presentando su contrario, nos recuerda que la paradoja es la partera del sentido. La reparación de la tragedia en la modernidad, supone la retirada de los dioses al más allá de la lejanía, volviéndose espectadores del destino de los hombres. En la modernidad, Dios ya no actúa rebajando a los hombres a títeres, sino que los abandona, en la existencia trágica, a una vida irredenta, que clama redención. "La más profunda sentencia que pronuncia la tragedia es, pues una inscripción en su puerta. Una inscripción que, con el mismo rigor despiadado con que la del dantesco portal del infierno encierra para siempre a todos los que entran..."¹²

Vivir el límite constituye el despertar del alma a la conciencia, para la conciencia de sí y de su destino. Cada final es también una llegada y un nuevo comienzo. Si el místico sufre el mundo y sólo ambiciona perderse en lo ilimitado del cosmos y ya no poseer yo para aprehenderlo; en cambio, el trágico de un solo golpe lo crea y recrea más acá y más allá de la frontera. La fuerza de quien alcanza "la vida" auténtica configurada en torno de lo trágico "confiere a todas las cosas la consagración de poder elevarse a un destino". Destino es volverse consciente de las posibilidades que el mundo tiene para ofrecer, y, así, la forma trágica acerca a los hombres en su destino común.

Lo trágico es tan sólo un instante que reúne en sí presente, pasado y futuro como una temporalidad sin tiempo, pero vuelta hacia una auténtica historicidad. Y aquí reside lo asombroso, la posibilidad de momentos de verdadero vivir. El asombro es la anticipación como esperanza de un hogar donde el hombre se realice como existencia. Desplegada la tragedia sería de filisteo buscarle solución, sólo queda abandonarla a la inquietud del tiempo. El tiempo, para Bloch, es la esperanza de la vuelta al hogar. No en un sentido cosificado sino lanzarse a la cadena total de la vida que no agota su significancia. La vuelta del hombre a aquello que le es

más propio: su existencia como hogar; no en su sentido tradicional como actualidad sino en su sentido esencial como posibilidad. Los hombres se encuentran cara a cara cuando retornan a su propio mundo. Un mundo en el que el hombre deje de ser *Das Sein* opuesto al mundo para reagruparse con él como *Dasein*. En consecuencia, el alma llagada a sí misma mira con mirada extraña toda su existencia anterior. La tragedia es la forma que mejor expresa el dualismo de la vida como forma. "La más profunda nostalgia de la existencia humana es el fundamento metafísico de la tragedia: nostalgia que el hombre tiene de su mismidad, la nostalgia de transformar la culminación de su existencia en la llanura del camino de la vida y transformar su sentido en una realidad cotidiana".¹³

La apertura cabal de la co-existencia nacida al amparo del límite trágico podría ser pensada como un umbral. El umbral es el lugar incierto donde descansa la puerta que abre la vida a sus infinitas posibilidades. En el entre de la puerta es donde se juntan diferenciándose y se separan metamorfoseándose, aquello que se afirma a ambos lados. El peligro y lo salvífico, la nostalgia y la esperanza, se reúnen en la intimidad del umbral de la sabiduría de la forma, y nos recuerdan su ineludible cercanía como límite y camino que hacen posible nuestra existencia.

"...Y escuchar los sonidos del día como si fueran los acordes de la Eternidad."

Karl Kraus.

Notas

¹ Heidegger, Martin, "La pregunta sobre la técnica", en *Artículos y Conferencias*, Ochos, Barcelona, 1994, p. 30.

² Del Barco, Oscar, Juan L. Ortiz. *Poesía y Ética*, Aluciné Editora, Córdoba, 1996, p. 36.

³ Simmel, Georg, "El asa", en *Sobre la aventura*, Península, Barcelona, 1988, p. 111.

⁴ Heidegger, Martín, "El origen de la obra de arte", en *Arte y poesía*, F. C. E., Bs. As., 1988, p. 71.

⁵ Simmel, Georg, "Puente y puerta", en *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1986, p. 29.

⁶ Simmel, Georg, *El concepto y tragedia de la cultura*, p. 179.

⁷ Lukács, György, "Metafísica de la tragedia", en *El alma y las formas*, Grijalbo, Bs. As., 1985, p. 247.

⁸ Szondi, Peter, *Tentativa sobre lo trágico*, Destino, Barcelona, 1994, p. 223.

⁹ Simmel, Georg, *Intuiciones de vida*, Nova, Bs. As., pp. 98-99.

¹⁰ Simmel, Georg, *op. cit.*, p. 109

¹¹ Lukács, György, *op. cit.*, p. 245.

¹² Lukács, György, *op. cit.*, p. 250.

¹³ Lukács, György, *op. cit.*, p. 257.

MÁS ALLÁ DEL SUICIDIO (DURKHEIM Y LA SOCIOLOGÍA)

por José María Saccomanno

Es sin duda un gran placer emprender paseos por el envés de una trama. Recorrer nudos y costuras y descubrir ciertas encrucijadas ocultas cuya inquietante inestabilidad puede resultar aun más bella y atractiva que la homogénea armonía y trazazón del anverso.

Cuando la trama es un texto, su negativo, lo que no dice y sin embargo está en él, los interrogantes sin respuesta que respiran secretamente en sus intersticios, la abertura por las que se le pueden colar una infinidad de inesperados sentidos, ese reverso incompleto e inacabable, puede incluso absolver los pecados y redimir las culpas que tal vez padezcan sus proposiciones explícitas.

Pero el dorso, por el contrario, también aporta elementos para realimentar las sospechas y quizás, insistir en las condenas.

Un viaje a través de más de cien años de pensamiento sociológico visitando tanto a los fundadores clásicos como a muchos de sus herederos, permite escuchar por debajo de la superficie visible de un saber que se quiere ciencia sistemática y legaliforme, las resonancias de "una remota e inacallada voz filosófica" ("La sociología entre Luzbel y los suicidas", Horacio González, *El Ojo Mocho*, N° 7/8).

Las preguntas bien o mal formuladas, las incógnitas eternas de los hombres, lo místico y lo ético, en fin, todo aquello imposible de encerrar tras los muros de la lógica y lo empírico, es detectable como resto, como presencia, en el otro lado de un discurso que en su afirmación secularizada contra toda teología siempre aspiró a presentarse objetivo y científico como el que más.

Esta circunstancia seguramente da paso a una reflexión sociológica mucho más interesante que aquella que se difundió por más de un siglo.

Sin embargo, allí mismo, en el arma-

zón profundo que brindó las condiciones de posibilidad de lo dicho, también se encuentran terribles preanuncios, ominosas premoniciones acerca de los caminos que seguiría la sociología y acerca de los efectos que ese derrotero iba a producir. Una relectura cuidadosa no lo soslaya.

La obra de Emile Durkheim, paradigma del precursor sociólogo, sirve para ilustrar lo expuesto.

Durkheim se ligó al suicidio y a pesar de encerrarlo en la estadística como forma de colocar a la sociedad en el lugar de modeladora excluyente de las conductas individuales, no le borró ciertos rasgos inexplicables. Su hipótesis, luego descartada, la que situó al suicidio como mandato hereditario, eslabón en una cadena llena de misterio, indica, es verdad, que en el envés de la sociología siempre reposa otro pensamiento, uno oscuro e indescifrable que se retuerce violentamente contra las propias ideas prolijas y ordenadas de la producción positiva.

Esta constatación es una forma de alivio. No todo estaría perdido en el "destino sociológico, yermo a casi un siglo de que la palabra (sociología) cundiera" (*Ibid*, "La sociología..."). Ya en el pionero, más allá de la objetividad domesticadora, pueden encontrarse invitaciones a transitar senderos mucho más humanos y reconfortantes.

Pero con el mismo impulso revisionista, el retorno a los libros del hijo del rabino alsaciano revela en el famoso envés, más allá de los suicidios y las relecturas que éstos inspiran, ciertas desapariciones forzadas respecto a las que la sociología no puede declararse inocente.

A fines del siglo XIX Emile Durkheim contribuyó sustancialmente a la constitución de una sociología con status de ciencia. Sus preocupaciones epistemológicas y sus esfuerzos por explicitar una metodología ocuparon en su pensamiento un lugar de enorme relevancia. Durkheim se dedicó a establecer los requisitos del conocimiento sociológico con tanto o más énfasis que el que puso en sus extensas investigaciones sobre los fenómenos sociales concretos. No es un detalle menor para ilustrar este sesgo, el título de uno de sus textos fundamentales: *Las reglas del método sociológico* o el nombre del capí-

tulo inicial de su estudio sobre las formas de la vida religiosa: "Sociología religiosa y teoría del conocimiento".

Estos rasgos del discurso durkheimiano lo sitúan en un momento preciso del despliegue de los dispositivos de saber de la modernidad occidental. Al mismo tiempo ponen en evidencia la encrucijada por la que atravesaba la trayectoria del sujeto del conocimiento y del sujeto en general. Los textos del maestro francés dibujan una subjetividad en transición, lejos ya de su omnipotencia cartesiana, pero preservada todavía de las disoluciones que amenazaban su futuro.

En los últimos años del siglo pasado y primeros de éste, el ámbito de la cultura y más específicamente el de la ciencia, fue escenario de la consolidación de un pensamiento que era heredero directo de las rupturas producidas cien años antes. Tanto en el substracto filosófico y epistemológico como en la propia articulación teórico-científica se había operado una mutación epistémica de vastos alcances que ya estaba llegando a su madurez.

Las disposiciones epistemológicas se consolidaban en torno a un designio antropológico que había dejado definitivamente atrás la autonomía a ultranza de un yo incondicionado.

La investigación arqueológica es conocida.

Los comienzos de la modernidad fundan un sujeto sin pliegues con ilimitada confianza en sus posibilidades para abordarse autoreflexivamente y lanzarse a conocer el mundo sin restricciones. Es un sujeto de racionalidad extrema que supone una legalidad absoluta en la realidad. Sólo es cuestión de tiempo develarla.

El hombre-autor reemplaza a Dios, reconoce objetos de conocimiento que tienen exterioridad radical respecto a sí mismo y supone el valor irrestricto de las configuraciones de las identidades y de las diferencias en el proceso del saber. El ideal es una lengua perfecta capaz de representar de manera clara y distinta. La meta es una atribución unívoca de un signo a otro signo, de una representación a otra representación. El objetivo enciclopédico es la clasificación definitiva, la taxonomía perfecta, el cuadro acabado de una imagen exacta del universo.

Ximena Duhalde
Fotógrafa

☎ 774-0777

El sujeto reproduce el orden de un mundo preexistente; no está entre sus actividades, producirlo. No hay relación trascendental entre sujeto y objeto. Ambos son independientes. El "ego cogito" sólo persigue la precisión de los conceptos y la verdad de las ideas. No crea sentido. Tiene una finitud negativa a la que trata de derrotar para devenir entonces, espejo fiel de un mundo infinito.

De pronto irrumpe la discontinuidad. Bruscamente se alteran las disposiciones epistemológicas. Durante todo el siglo XIX se da un acomodamiento de las positivities. De la representación ordenada se pasa a la comprensión. El pensamiento adopta una nueva modalidad y se construye otro sujeto. La taxonomía general y la mathesis universal ya no son suficientes para dar cuenta de seres empíricos definitivamente alterados. Ahora se trata de organizaciones, complejidades, sistemas.

Deja de haber una ciencia general del orden, el sentido suspende sus vínculos con la verdad y aparece un sujeto hermenéutico imbricado en una estructura.

El hombre y su finitud, esta vez más que limitante, valiosa, establece un nuevo lazo con el lenguaje. Aparecen entidades, entre ellas las sociedades, irreductibles a una representación.

El sujeto ya no es exterior a ciertos objetos que intenta conocer, por ejemplo, lo social. Lo social lo recorta y se vuelve un exterior-interior que lo signa y lo constituye.

La condición de posibilidad del conocimiento pasa a residir por un lado en el trascendentalismo del sujeto y por el otro, como metafísica objetiva, en las diagramaciones que los objetos del mundo imprimen en la razón del sujeto.

A fin del siglo XIX la mutación está cristalizada. El balance es claro. Las promesas que alumbraron el nacimiento de un sujeto sin límites no se han cumplido. El condicionamiento estructural acompaña la subjetividad que se asoma al siglo XX, presintiendo en las sospechas nietzscheanas y freudianas, destinos aún más inciertos.

En estas coordenadas culturales, Durkheim termina de fundar la sociología. Son estas coordenadas las que condicionan un envés preñado de amenazas.

La estrategia teórica de Durkheim comienza en *Las reglas del método sociológico*, obra de 1895, con el intento de fundar un saber sociológico "objetivo".

Plantea el autor: "Es necesario que la sociología pase de la etapa subjetiva, que aún no ha superado, a la fase objetiva."

Se trata de establecer la hegemonía del objeto en los procesos cognitivos.

Durkheim es un militante de "...la causa de la sociología objetiva, específica y metódica..." Esta militancia se esfuerza por privilegiar un objeto autónomo, independiente y condicionador de todo sujeto de conocimiento.

"Llamamos cosas a todo objeto de conocimiento que no es compenetrable naturalmente para la inteligencia, todo aquello de lo cual no podemos forjarnos una idea adecuada mediante un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu puede llegar a comprender únicamente con la condición de salir de sí mismo, mediante observaciones y experimentaciones..."

Esta definición del objeto del conocimiento establece la configuración de una subjetividad poscartesiana. Los fundamentos de la acción cognitiva cesan de apoyarse en una introspección exhaustiva por parte del sujeto mediante la búsqueda en su interioridad de la idea clara y distinta. El sujeto de finales del siglo XIX, según los discursos circulantes, y el de Durkheim es uno de ellos, ha tomado una dimensión humana. Da cuenta de su finitud y de sus límites y se hace cargo de una exterioridad-mundo que lo marca.

En principio, el sujeto se vuelve trascendental, se proyecta a lo otro, ya sea natural o social; luego, recibe de ello los contornos de su identidad. Queda así bajo la tutela de un positivismo fundado en una metafísica de lo objetivo.

El hombre de Durkheim es un producto de los fenómenos sociales que son "exteriores a los individuos", "exteriores a las conciencias individuales".

La finitud del hombre le impide ser sustrato, fundamento de lo infinito social. Por el contrario, "...los hechos sociales... son los modos de hacer o de pensar, identificables por una particularidad, a saber, que pueden ejercer sobre las conciencias particulares una influencia coercitiva." "...las formas colectivas de actuar o de pensar tienen una realidad que está fuera de los individuos, quienes en cada momento dado se adaptan a ella. Son cosas que tienen existencia propia. El individuo las encuentra completamente formadas y no puede conseguir que no sean o que sean distintas de lo que son".

La realidad objetiva de los hechos sociales, principio fundante en el pensamiento de Durkheim, va diseñando un sujeto finisecular que ya ha abjurado de sus comienzos modernos. La analiticidad y la matematización, recursos cartesianos de la soberanía del "ego", han dejado lugar a un sometimiento pasivo. En el dorso del texto ya palpita, más que un suicidio, un lúgubre final para el sujeto.

Lo social existe "...fuera de las conciencias individuales. Estos tipos de conducta o de pensamiento no sólo son exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se imponen, quiéralo o no". "...son modos de actuar, de pensar y de sentir exteriores al individuo y que poseen un poder de coerción en virtud del cual se le imponen."

En consonancia con el subsuelo epistémico que lo posibilita, el texto durkheimiano va definiendo una subjetividad cada vez más tributaria de los actos y representaciones colectivas al tiempo que adjudica al vínculo entre el hombre y la trama social un carácter coercitivo. La estructura determina efectos de sujeto. Durkheim extrema el énfasis de la sujeción del hombre a lo social al afirmar: "...somos juguetes de una ilusión que nos lleva a creer que hemos elaborado por nuestra cuenta lo que se nos impone desde afuera."

Tanta pasividad sitúa al sujeto en general y al sujeto del conocimiento en particular como un nodo, un punto vacío en una compleja red social. Así el autor explicita: "...los hechos sociales poseen esta propiedad. Muy lejos de ser un producto de nuestra voluntad, la determinan desde fuera; son como moldes en los que estamos obligados a verter nuestros actos."

Si algún bagaje propio tiene el sujeto delineado en *Las reglas...*, es solamente una serie de prenociones, de "ideas" confusas de las cuales se debe despojar si desea conocer y actuar. Esta exigencia de neutralidad se refleja en la siguiente cita referida a los preconceptos o sentimientos de aquel que conoce: "Muy lejos de admitir que estos sentimientos tengan nada que ver con la ciencia, es necesario rechazarlos para hacer ciencia con las cosas a las cuales se refieren." La propia

LIBRERÍA DEL 3º

La librería de los estudiantes de Ciencias Sociales

Horario:

Lunes a viernes: 10 a 13:30
17 a 21:30
Sábado: 11 a 13:30

M. T. de Alvear 2230, 3º piso

definición del objeto del conocimiento debe elaborarse, sostiene el autor, en función de sus características y no de la "idea" a priori que el sujeto tenga de tal definición.

El sujeto de fin del siglo pasado es avalatorio. Con ello, ha dado los primeros pasos hacia su futura desaparición, entre otros, del campo ético.

La posición teórica de Durkheim, y su inclusión en el dispositivo de saber dominante en su época, puede rastrearse también en la Introducción y las Conclusiones de *Las formas elementales de la vida religiosa*, obra de 1912.

El divorcio de su pensamiento con la concepción inaugural de la modernidad surge clara en la siguiente cita: "Ciertamente, no es cuestión de colocar en la base de la ciencia de las religiones (rama de la sociología) una noción elaborada a la manera cartesiana, o sea, un concepto lógico, un puro posible, construido con las solas fuerzas del espíritu."

Lo que Durkheim intenta, en realidad, es una reconciliación con Kant introduciendo una crítica de las nociones de tiempo, de espacio, de género, de número, de causa, entre otras, y calificándolas "como sólidos marcos que ciñen el pensamiento".

Pero su intento lo lleva mucho más allá de Kant. Se interna en un objetivismo a ultranza; la primacía de lo empírico-positivo deviene absoluta. En su construcción de una subjetividad condicionada no vacila en rotular a las categorías del pensamiento como "realidades sociales". Tiempo, espacio, causalidad, todos los tópicos de la razón, no son sino representaciones sociales inscritas en el sujeto.

La subjetividad de su época se construye para Durkheim como un ser social "que representa en nosotros la realidad más alta que podemos conocer por la observación en el orden intelectual y moral, me refiero a la sociedad."

Durkheim hace afirmaciones tan sugestivas como ésta: "sería preciso entender mejor los condicionamientos sociales del conocimiento", o esta otra: "Investigar cómo la sociedad ha podido desempeñar un papel en la génesis del pensamiento lógico nos lleva, pues, a preguntarnos cómo ha podido intervenir en la formación de los conceptos".

Estas aseveraciones se inscriben en la nueva relación entre el hombre y el lenguaje que generó la ruptura epistemológica de finales del siglo XVIII. En este sentido escribe Durkheim: "Pero indudablemente, el lenguaje, y por tanto el sistema de conceptos que traduce, es producto de una elaboración colectiva." Para su pensamiento finisecular, el lenguaje ya no es un instrumento, si artificial

mejor, usado por el sujeto para vincularse con el mundo, sino una creación colectiva que estructura subjetividades. Deja de ser una pálida red en la que se manifiestan los seres y se ordenan las representaciones para ganar el espesor de lo vivo. Esta posición lleva indudablemente la impronta de la concepción dominante de la cultura de su tiempo, un período bien definido entre dos cortes.

La exaltación durkheimiana de la objetividad y la configuración de la subjetividad resultante de ella, se traduce en una producción intelectual con marcado y anticipado sesgo estructuralista.

En su texto sobre las religiones, Durkheim se refiere a ellas como "sistemas". Afirma: "En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de formas que unas y otras puedan revestir, tienen siempre la misma significación objetiva y cumplen siempre las mismas funciones."

Instaura así, un marco simbólico, una estructura significativa. El sujeto es un efecto de posición en dicha estructura. Este estructuralismo de Durkheim, lejos ya de las clasificaciones y de los órdenes de la primera modernidad, queda expuesto con claridad en la siguiente cita: "Pero desde el momento en que se reconoce que más allá del individuo está la sociedad y que ésta no es un mero nombre ni un ente de razón, sino un sistema de fuerzas actuantes, se hace posible una nueva manera de explicar al hombre".

La "sociedad" deja de ser reductible a una representación hecha por un sujeto omnisciente. El sujeto esta inscripto en ella y el proceso de conocimiento pasa a ser la comprensión hermenéutica de una totalidad que ha dejado de someterse a la mirada de un "ego" externo porque también lo incluye.

Emile Durkheim, en fin, ha consolidado la fundación de la sociología como ciencia positiva durante ese período crucial para el pensamiento que fue el siglo XIX, período en el que una ruptura profunda en la episteme moderna ha terminado arrojando al sujeto entre los vericuetos de innumerables discursos objetivos poniéndolo al borde de su futura extinción. En el reverso de su producción, se reconoce, amargo, el drama de una futura desaparición, tan melancólica como dolorosa.

Sus investigaciones instauraron una subjetividad más humana, pero también más frágil y vulnerable. Anticipó las enunciaciones acerca de fuerzas oscuras, cadenas significantes, jaulas de hierro y vaciamientos de sentido y preanunció el eclipse irremediable de la autonomía del ser humano agobiado bajo la ciega maquinaria de una orden social globalizado e inmanejable.

Las ideas del alsaciano emergieron como un producto de las condiciones de posibilidad de una época. Con ellas, la sociología corrió de lugar al hombre y lo puso, quizás sin saberlo, en el camino que lo ha llevado hoy, ya light, sin utopías y sin una ética emancipatoria, a perderse en la bruma que suele levantarse una vez que se extinguen los sueños incumplidos.

armas de la crítica

E D I T A A M E R I C A L I B R E

Presenta sus títulos:

Buenos Aires salvaje, Eduardo Rinesi

Jardín de Excluidos,
Horacio A. Lobo y Eduardo Rosenzvaig

Punta del Este. La política excluyente, Américo Cristóbal

Arlt y la crítica (1926-1990), Omar Borré

Sábado o la moral de los argentinos,
María Pia López y Guillermo Korn

LOS LIBROS

"Los libros" puede ser, ya, una expresión arcaica. Un dato del pasado, un nombre anacrónico para objetos en vías de extinción. Del papel encuadernado, con olor, sabor y aspecto propio, vamos pasando a las palabras circulantes que fluyen a través de las computadoras. Sin embargo, en esta sección seguimos aludiendo, con ese sustantivo, a ciertas cosas que contienen palabras, imágenes del mundo, intentos de explicarlo y, también, el anuncio de ciertas promesas.

La mayoría de las reseñas bibliográficas —destellos

anunciadores de cierto estado del mundo y de algunos goces posibles— que publicamos en este número de El Ojo Mocho, tratan sobre libros de escritores, filósofos y ensayistas argentinos. Y este gesto puede ser tan extemporáneo como el arcaico objeto de los desvelos de los reseñistas. Además que no se debe a algún patriota intento de resarcir los daños que el Comité Olímpico ha infligido a nuestro orgullo nacional, sino a la ansiedad de develar, en esos destellos indiciales, la existencia de un idioma de los argentinos.

FILOSOFIA

SAN AGUSTÍN Y LA MERCANCÍA SAGRADA

A propósito de *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)*, de León Rozitchner, Losada, Bs. As., 1997

En el panorama macilento de la filosofía argentina, *La Cosa y la Cruz* ofrece la severidad de la osadía. León Rozitchner escribió un libro implacable en sus argumentos y cadencioso en su método de exposición.

Implacable, porque emplea un tipo de afirmación que lleva hasta las últimas consecuencias una discrepancia cultural. Busca la raíz del sometimiento moral o de la capitulación subjetiva en un orden textual constituido por un célebre escrito religioso. No se detiene frente a los emblemas más benditos de occidente: examina lo sagrado bajo el signo de una sublimación; sublimación de las aficciones vitales obstruidas por efigies sombrías.

Cadencioso, porque elabora un texto que va y viene a partir de la materia interpretada, ese texto inaugural de la tradición occidental, las *Confesiones* de San Agustín. La exposición de Rozitchner se apodera de los escritos agustinianos con encarnizamiento y los hace hablar con

una segunda voz que extenúa la palabra originaria del santo. Vuelca esa palabra a otro troquel pero pegándose a ella. Intranquilizándola con una indagación que la hurga en sus porosidades ocultas, convirtiéndose en su ventrílocuo y a la vez en su impugnador. Se adhiere a sus talones y luego la contempla como de arriba, para replegarse otra vez a su costado, solicitándola en cadencias que recogen la palabra del santo confesante, haciéndolo revelar lo inesperado: las raíces infaustas de la religión del amor. Desde ningún otro lugar que no sea la elaboración de otro texto, va surgiendo la trama del documento agustiniano al compás del texto de Rozitchner, reverso refutador que paralelamente surge ante nuestros ojos, como si ya no hubiera ninguna distancia de siglos entre un escrito y otro.

La Cosa y la Cruz asienta la vigencia de un estilo, por los alcances de su diálogo con otros autores, notorios, que pertenecen al horizonte más genuino de la cuestión que aquí se considera. La cuestión es la del examen de la figura de lo sagrado como justificación de valores seculares y la consiguiente actividad de la "crítica de la religión" como condición de lo humano-filosófico. Y los autores en cuyas mismas planicies se sitúa, son un Marx o un Freud, por qué no un Weber. Lo hace, además, con una locuacidad que retoma la senda de las grandes escrituras filosóficas de las últimas décadas. León Rozitchner no concibe la materia filosófica despojada de un sello de expresión personal, y el texto de San Agustín, motivo de su encendida hermenéutica, permite desplegar un ensayo filosófico—su propio texto—sobre los valores del cristianismo en la génesis del capitalismo, interrogando el complejo arsenal de elaboraciones con las que el texto agustiniano inaugura una forma perdurable de la conciencia subjetiva: la autoconciencia como relato de la metamorfosis del converso.

Las *Confesiones* son uno de los pilares de la escritura de penitencia, conversión y meditación sobre el sí-mismo, escritura forjada en la larga elaboración cultural de la idea de individuo. En distintas épocas, al sentimiento que provoca una confesión no lo sostiene la "sinceridad" sino la escritura. Sólo igualado, quizás, por Rousseau y Althusser, el obispo de Hipona lega un modelo de reflexión introspectiva y de expiación, como monumento de la cultura religiosa y filosófica dedicada a retratar el drama de una conversión mientras va construyendo el sujeto a través de complejas y refinadas retóricas confesionales. El conocimiento agustiniano parte de imputaciones que un yo compungido y autopunitivo le dirige a su propia memoria personal, con afirmaciones que adquieren enunciados irremediabilmente heridos por vibrantes paradojas: "amé mi perdición". Con lo que demuestra que el conocimiento de lo divino comienza en el secreto festejo de un yo que había fundado en el mal su cifra amorosa. En una cavilación de gran complejidad, el agustinismo juega con la reversión de una conciencia que se atribuía libertad para el daño, como precondition para el encuentro con la verdad. Todo conocimiento, así, es conversión. El tiempo es también conversión, porque sólo en el tiempo puede restañarse de una calamidad pasada que integraba la memoria de esta conciencia que ahora abandona sus propias ruinas.

Rozitchner se abalanza sobre el célebre texto de San Agustín para hacerlo hablar en nombre de una empresa de largo aliento. Para que, a su vez, confiese su responsabilidad en la formación de una cultura capitalista que reclama de la "tecnología cristiana" la invención de un núcleo subjetivo de "desprecio sensible de la vida", forjando hombres "subjetivamente sometidos". El centro del trabajo del filósofo es el recaudo crítico frente a la

creación de una *mercancía sagrada* a partir del cuerpo de Cristo, cuerpo abstracto, extirpado de su corporeidad pulsional, de su estado de "cosa". Esto es, inhibido de la experiencia con la materia vital que subyace a las retóricas o a las simbologías, pues la "Cosa" de Rozitchner tiene valor de vivencialidad que linda con lo innombrable, a diferencia de la "otra" Cosa de la filosofías críticas, considerada una interrupción petrificante de la experiencia. La Cosa de la que se habla en *La Cosa y la Cruz* es la que induce la condición antepredicativa del lenguaje, no la cosa como cristalización enajenada de un lenguaje descorporizado, sino como aquello que se enajena en los objetos inertes o en las simbologías desvitalizadas.

San Agustín, entretanto, no solicita el entusiasmo de los teólogos de la Iglesia, que aún le temen por la alianza entre retórica y misticismo, que es lo que justamente denuncia *La Cosa y la Cruz*. Por ser la generadora de la subjetividad arcaica de Occidente, esa cosa deformemente sublimada, remata en la conocida ejecución de devastaciones de lo humano en nombre del amor. Para Rozitchner, pues, San Agustín resulta el terreno de una exégesis ácida y mordaz, que en primer lugar sortea el señuelo de las yermas gestas de erudición al que es sometido desde muchos siglos—incluso aquí en la Argentina. Rozitchner, enemigo diestro del santo, sabe que el asunto conmueve a los lectores contemporáneos: ningún texto es antiguo; la interpretación rozitchneriana opera para convertir este escrito en un texto actual, con la sangre y el rumor de estos días.

Nada muy diferente atestigua el tratamiento que le han tributado al santo otros filósofos que lo solicitan para sus propias meditaciones. Wittgenstein intentó refutarlo pero observó con interés el comentario agustiniano respecto al aprendizaje lingüístico por medio de gestos y mímicas, donde las palabras son coberturas de gestos o voces, objetos, en fin, sustituidos. Heidegger, a su vez, resalta en *Ser y Tiempo* "la notable primacía del ver" que advirtió San Agustín, relacionándola con la avidez de novedades, a la búsqueda de nuevos saltos hacia algo siempre "nuevo".

Del mismo modo, las observaciones de San Agustín sobre el tiempo, la memoria, el teatro—que le parece un insoluble convite a "amar el sufrimiento"—, a lo largo de los tiempos han merecido deslindamientos e elucidaciones que revelan el interés radical que mantienen. León Rozitchner parte entonces de este prodigioso y nítido texto agustiniano. Y coloca sobre él otro texto, el suyo, que va procediendo por sucesivos distanciamientos y bajadas, abriendo y cerrando el foco,

manteniéndolo siempre próximo, como una voz paralela e impulsiva que al mismo tiempo lo va desdiciendo y recreando. Ésa es la fuerza del libro de Rozitchner, una fuerza textual realizada por circunvoluciones, preguntas, interrogantes, diálogos puntillosos y reñidos, en los cuales el texto de San Agustín habla de otro modo, convirtiéndolo en la voz central del procedimiento cristiano para generar una subjetividad capitalista. Ese núcleo subjetivo atará las relaciones entre capitalismo y religión a través del desprecio sensible de la vida y postulando un sujeto amoldado, acuñado para rechazar el goce sensible de la vida. Todas las cualidades humanas adquieren entonces carácter de mercancía y conformarán "la subjetividad arcaica de Occidente".

Aquí empalmará Rozitchner con Marx y con Weber; al primero, para reconfigurarlo a partir de una de sus vivaces intuiciones, y al segundo, para corregirlo en una de sus más conocidas tesis. En efecto, Marx había señalado las vinculaciones del capitalismo con la idea de hombre abstracto que, promovida por el cristianismo, estaría en la raíz del sujeto capitalista. Rozitchner expande esta afirmación con otra ecuación aún más prolongada: *el cristianismo prepara el desprecio hacia el uso de los cuerpos que el capital expropia*.

Esta proposición maestra de Rozitchner choca contra la investigación weberiana según la cual fue el puritanismo ascético el que esculpió el *método de la razón* para el capitalismo. Rozitchner busca darle más volumen a esta divulgada tesis, y finca la subjetividad arcaica del capitalismo no en los textos de Calvino o Lutero y su idea de la *ascesis*, sino más lejos, llegando hasta al agustinianismo y su idea del cuerpo, esa "formación subjetiva precapitalista" que es el estrato añejo del cual el Santo escribe el Texto, texto primordial que permanece más allá de las épocas. En ese texto se convierten "los vientres femeninos en sagrarios inmaculados" para construir una religión del amor que se vierte en *fórmulas inmediatas* que justifican toda clase de opresiones, y que además revierten en el terror que es a la vez complemento y contracara de lo que "se lee en el tético cadáver de Cristo ajusticiado por el derecho romano que nos rige aún". Lo místico de ese cuerpo y del propio cuerpo de la Iglesia no es más que la expansión del cuerpo rehusado y atemorizante de la madre. Esta espiritualidad torturada reclama el control institucional, persigue a la "corporeidad pulsional" y produce una "razón abstracta que culmina en la razón técnica".

De este modo Rozitchner corrige la filiación que Weber—y detrás de él, la de

la evidente Escuela de Frankfurt— establece en torno de la *cosificación* de la vida. Si para Weber los puritanos son los ascendientes directos de la Ilustración y ésta a su vez propone una sobreactuación social de la razón técnica, tenemos un sendero para la cosa—entendida como cierre de la autoreflexión y de la subjetividad sin coacciones—que recorre desde la reforma religiosa del siglo XVI hasta el desencantamiento del mundo en la civilización petrificada. Es cierto que Weber abre una fuerte excepción en la consideración del misticismo, al que con razón equipara al erotismo religioso, separándolo de la pareja ascetismo/razón. Su razonamiento se funda en el triunfo del ascetismo, aunque la recuperación del "Dios del amor" queda siempre como nostalgia. Pero para Rozitchner no hay ese valor de amor por debajo de la técnica: lo amoroso de la religión no implica vitalidad comunitaria sino una forma represiva del "Padre sin cuerpo"—un padre tiránico—, ni la cosa es cristalización de la acción humana, sino vivencialidad corporal directa. La cosa—en Rozitchner—no es el poder sin sujeto sino el sujeto capaz de pensar desde su raíz pulsional.

Por eso traza un arco más amplio de la tecnificación del mundo. Va desde la originaria abstracción agustiniana—que relega a la mujer y a lo femenino para fundar un Dios que como peculio divino, enfrenta la cruz institucional que instrumentaliza el cuerpo femenino—, a la cosa como "ocultamiento del objeto del deseo". Ésta es la interpretación que *La Cosa y la Cruz* hace del célebre episodio del robo de las peras, visto como experiencia sustraída en su vitalidad y afirmada sólo en cuanto abstracción de lo sensible, a fin de que se instaure un valor de cálculo para apreciar la figura de "Dios Padre".

La cosa, pues, es crucificada en sus palpitaciones vitales, produciendo una negación del cuerpo femenino, sólo depositario de un tránsito por el que la leche divina bebida por el Hijo, es emanada del Padre. Agustín niega su origen en la carne, lo lácteo no es materno sino divino, y se pregunta: "¿fui alguien, Dios mío, antes de estar en el vientre de mi madre?". Pregunta que para Rozitchner establece, por un lado, uno de los momentos culminantes de la creación de la razón occidental capitalista, fundada en la negación de la lengua materna, emanada de la Palabra del Padre. Y por otro lado, asienta un verdadero programa de recuperación del sentido cosístico de la vida, esto es, de unión de los hombres en la experiencia vital. Y así, al reconciliarnos con lo que cada hombre tiene de materno, se invertiría el signo patriarcal de la pregunta humana por el abandono divino. Restaría

así esta otra: "Madre, ¿por qué me has abandonado?"

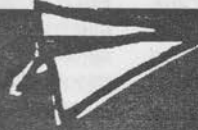
Rozitchner va así al encuentro del Edipo griego y del Edipo cristiano, al que les contraponen el Edipo judío, el del Viejo Testamento, por el cual la relación del hombre con la naturaleza podrá por fin abandonar todo idealismo. En efecto, en el Edipo cristiano, el hijo queda aliado clandestinamente a la madre cómplice, que exige la presencia del Padre en nombre del cual ella ha sido inseminada en su cuerpo meramente instrumental. El Padre es anterior a la Madre y el amor que ella conjuga no es sino privación de encarnaduras corpóreas, localizándose en la sexualidad la pérdida de sentido y el peligro para el Imperio. Dios queda convertido en una forma retórica, una teología fundadora de la simbiosis niño-madre, anterior al sexo, y emanada de un padre arcaico que carga esa subjetividad que hace del mundo sensible un mundo de propiedad privada, individualismo posesivo y razón calculadora.

Este es el fantástico pasaje del cristianismo al capitalismo instaurado por una subjetividad arcaica, amonedada en el Edipo cristiano, con el padre biológico desechado, ausente la rivalidad o la identificación, la madre como mediadora del arcaísmo protector del patriarca divino, con el cual sobrelleva un "incesto espiritual": el del Padre con la Madre virgen. Atrevido escorzo del cristianismo que atraviesa el capitalismo: la forma económica y la forma subjetiva encuentran una lógica común en la castración del impulso del cuerpo y de la maternalidad fundante de lo humano. En este triángulo evocativo —el *Marx* de la mercancía, el *Weber* de la ética protestante y el *Freud* para el que el inconsciente es la interiorización de un pánico primitivo— adquiere nueva luz la idea de *sublimación*. Sublimación, en el signo de la Cruz, de la Cosa sensible.

La Cosa y la Cruz convoca desde su mismo título provocante, al oponer un signo de ilimitadas resonancias alegóricas, *la cruz*, y un concepto filosófico que postula un ente complejo, un nombre plurívoco y polimorfo, *la cosa*. Es la cosa como el nombre del terror innominado en las conciencias, pero también como el llamado al goce emancipado. Para producir estos conceptos, Rozitchner adosa su texto al otro texto, el de San Agustín. Entonces, en una lengua filosófica que es la de Rozitchner, que la posee en forma singular, el de Hipona va soltando su texto antiguo que, mientras se actualiza, va siendo sometido a la áspera averiguación sobre las desventuras de lo humano. Desde *Persona y Comunidad*, su tesis sobre Scheler, Rozitchner es un filósofo que ha inventado su tema, que puso su oído en Marx y en Freud, sorteando formulismos

de la hora y haciendo vibrar una voz intelectual encrespada. El resultado es una escritura llena de engarces, desvíos, enlaces y torsiones inesperadas. Agustín, dice, "se llena de leche paterna la boca con la palabra que lo anega". Cunden, además, expresiones comunes tomadas del habla ciudadana coloquial, litigándose así con furor gozoso contra un escrito de dieciseis

siglos atrás, pero que por ese solo gesto del adversario, se torna actual. Sobreponiendo Rozitchner su texto al de San Agustín, los siglos parecen anodinos, miniaturizados, casi no transcurridos. Se da razón así al estudio de "la subjetividad arcaica", algo emparentado con los viejos estudios sobre la cultura y los mitos, pero aquí con un sentimiento de apremio, con



LAS NOVEDADES DEL CIELO

Michael Löwy

Redención y Utopía

El judaísmo libertario en Europa central
De Buber a Kafka, de Lukács a Benjamin

Roy Hora/Javier Trímboli (comps.)

C. Altamirano/E. de Ipola/R. Fradkin/

H. González/I. Lewkovitz/J. Myers/L. Rossi

Discutir Halperin

Siete ensayos sobre la contribución de
Tulio Halperin Donghi a la historia argentina

Julia Varela

Fernando Alvarez-Uría

Genealogía y Sociología

Materiales para repensar la modernidad

Tulio Halperin Donghi

Ensayos de historiografía

León Rozitchner

Las desventuras del sujeto político

Horacio Tarcus

El marxismo olvidado en la Argentina:

Silvio Frondizi y Milcíades Peña

PROXIMAS APARICIONES

Toni Negri

Antología Teórico-política

Del obrero social al poder constituyente

Adolfo Gilly

La anomalía argentina

y otros ensayos de historia y política

EDICIONES EL CIELO POR ASALTO

Deán Funes 447 • Telefax. 932-5533

(1214) Buenos Aires - Argentina

sabór a peligro, con ánimo de denuncia. Lo arcaico es arcaico porque ha ocurrido y está ocurriendo ahora, llevando al absurdo el ciclo demorado de las centurias transcurridas. El sujeto está en el tiempo pero su actualidad es tan extensa como su antigüedad. Rozitchner combate con Agustín y para hacerlo, lo actualiza. Y a la vez, esa actualización es parte esencial de su argumento.

Libro arriesgado, *La Cosa y la Cruz*. Se sostiene en la densidad de su alma teórica: la crítica a un saber antipulsional que genera el terreno de la abstracción capitalista. Y se sostiene también en el diálogo que atraviesa las épocas, inexorable, de un filósofo contemporáneo con el espectro de Agustín. Pero hay otras incidencias en este libro. Son las preguntas que abre por lo menos en dos sentidos. En primer lugar, sobre el tratamiento del texto agustiniano, sobre todo las *Confesiones*. Es un texto, el agustiniano, que junto a las poderes teológicos y políticos que instituye, se cuenta entre los más deslumbrantes del pensamiento filosófico, alimentado por intuiciones y despliegues que reconocen a cada paso su vínculo con problemas modernos. La recusación de la antropología negativa que para Rozitchner el texto impone, debe estar atenta a las configuraciones y relieves sobrecogedores de ese escrito. En *La Cosa y la Cruz* no es otra cosa lo que ocurre, aunque no se lo declara explícitamente. El reconocimiento tácito de la formidable textura del escrito del siglo V, se halla en la raíz misma del gesto filosófico con que *La Cosa y la Cruz* fue escrita.

Y luego, respecto a la relación capitalismo-religión, *La Cosa y la Cruz* toma el conjunto del cristianismo con el concepto de conductas "pulsionales" y no, como en Weber, con el de conductas de "racionalidad". ¿No está llamado de este modo a desinteresarse por las sucesivas, incesantes historizaciones o interpretaciones político-teológicas de los textos cristianos, lo que notoriamente ha sido uno de los debates más importantes de las décadas pasadas? Pero Rozitchner, al dirigirse en términos tan enérgicos y de admonición hacia la escritura agustiniana, indirectamente la consagra como un material vivo, parte del cuerpo de ideas que los modernos no deben eximirse de debatir. Por eso, en cuanto a las teologías de actualidad, que se centran en la emancipación del sujeto a través de la encarnación de la figura divina en un colectivo utópico y liberado, Rozitchner las somete transversalmente a una dura prueba, lo que sin duda abre un debate delicado y necesario.

Filósofo poseedor de una lengua, Rozitchner busca sorprender los fundamentos de la subjetividad allí donde hay

un texto antediluviano que la funda. Bajo su llamado a ser inclemente con los objetos que trata, el propio texto de Rozitchner revela la riqueza del texto agustiniano y restituye la controversia —en planos de enorme exigencia— sobre la politicidad de las vidas religiosas. En el estilo de un humanismo emancipador y reinventor del amor, *La Cosa y la Cruz* es un experimento filosófico, retórico y político singular. En un momento inhóspito para los pensamientos intrépidos, demuestra que a pesar de eso, o por eso mismo, el pensamiento ardoroso, o lo ardoroso del pensamiento, sigue en pie.

H. G.

IMPIADOSO ESCUPITAJO

Acerca de *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*, de Eduardo Grüner, Colihue, Bs. As., 1997

Si, como en un sueño borgiano, algún cartógrafo con desmedidas ambiciones se diera a la tarea de representar a la filosofía política, sus mapas terminarían seguramente atravesados por algunos surcos nítidos, profundos —aunque no por ello más antiguos— junto a otros de una grafía más perturbada y de un recorrido menos seguro. En la diferencia de trazos tal vez a alguien se le ocurriría adivinar la diversa fortuna que han corrido las preguntas: líneas robustas de caminos principales, casi autopistas, para las preguntas establecidas, inquisitoriales, que sólo quieren confirmar lo que ya saben; líneas intermitentes para las que se vuelven periódicamente informulables pero siempre pululan, amenazantes, hasta el día de ser nuevamente convocadas; casi no líneas, en fin, para aquellas preguntas *prolijamente desconocidas* de los senderos más oscuros del bosque. Una de esas preguntas que pareciera que ya no se quieren formular bajo su registro teórico, a pesar de su larga genealogía en la tradición del realismo crítico, es, precisamente, el tema del libro de Grüner: la pregunta por la *violencia*.

Y si el conocimiento, como quería Benjamin, puede ser una operación de rescate, lo que este pensar *las formas de la espada* intenta es, ante todo, liberar a la violencia del registro moral en el que se la quiere apretujar. Injustificable rescate, sin

duda, para las bellas almas que en él oirán una invocación al demonio, pero interpelación ineludible para un pensamiento que no se resigna a permanecer en ese *horizonte mineral al que hemos sido arrojados* y que precisamente por eso, además de considerarlo una necesidad teórica, se empeña en él como gesto político.

Al genealogista nada le da asco, dice Foucault. No teme mirar hacia abajo, indagar las decadencias y las mezquindades, y dejarse impulsar por esa *baja curiosidad* que lo lleva a mostrar la ruina de todo aquello que aparece en la Historia con aspecto de grandeza, incluida la monumental majestuosidad de la fuerza. Por eso, devolver la violencia como problema a la teoría política implica también arrebatarle los apocalípticos ropajes con que querría engalanar su miserabilidad. Se trata de sospechar, siguiendo la huella de aquella tradición belicosa que encontró en la guerra la clave de inteligibilidad de la política, no más allá o por debajo sino *en* el sujeto de derecho y el constitucionalismo, las cloacales excrecencias de una violencia impúdica. Porque la violencia no devino prescindible después de aquel momento fundacional del Estado, como querrían los contractualistas, ni fue simplemente reducida a instrumento de represión, como nos tranquilizaría leer en aquello del "monopolio legítimo". No es sólo que la política use eventualmente la violencia, sino que ésta es estructuralmente constitutiva de lo político.

Desligar a la violencia de su identificación inmediata con el Mal significa recuperarla en su productividad, no sólo como aquello que reprime sino en lo que hace posible. En primer lugar, el Estado; pero guardando el recaudo de no identificar al Derecho con el antídoto que, conjurando al mal que lo engendró, se presenta como su contrario. Tampoco se trata de postular simplemente al Derecho como encarnación de la violencia, sino sólo a condición de que sea también su renegación. Porque, para decirlo con Grüner, el Derecho no es una mera herramienta del poder, sino la forma en la cual la violencia del poder se inscribe en la sociedad. Esta inscripción es entonces posible sólo a partir del olvido de la violencia como potencia constituyente de lo político, que es también olvido de la violencia del Estado ya constituido. Y si es cierto que en ese olvido el Estado logra encontrar su origen en sí mismo, también lo es que consigue arrebatar, al mismo tiempo, ese exceso constituyente que siempre escapa a la institucionalización y pasea su espectral figura como recordatorio de la siempre amenazante posibilidad de refundación.

Pero el cuidadoso olvido de la manera

en que la violencia constituyente excede el orden jurídico sólo es posible de un modo: a través de un sujeto capaz de ser, él mismo, ese olvido. Porque la fuente de legitimidad del Estado reside, justamente, en que él logre constituir la subjetivación de la violencia renegada, que tenga capacidad de *subjetivación legitimante*.

La violencia, en efecto, no deja de serlo cuando se hace legítima. Pero nuevamente: ¿qué es lo que está quedando fuera de cuestión al plantearnos ese viejo problema de la legitimidad? Lo que el pensamiento de la legitimidad nos escamotea es la posibilidad de pensar antes del sujeto de voluntad y de intención que naturalizadamente damos por supuesto. La espada no sólo reprime, decíamos, y así llegábamos primero al Estado y al Derecho como renegadores de la violencia. Pero si allí acabara su productividad nos hallaríamos ante el horizonte inmovible de un sujeto preconstituido que después —siempre es después en la teoría política liberal— daría el sí para sellar definitivamente el pacto de amor. Y sin embargo aquel mismo giro también implica pensar antes del sujeto de voluntad y de intención, o mejor, *en él*, una forma de violencia naturalizada, la subjetividad culposa que ha asumido la violencia del poder como autodominación. "La verdad requiere la muerte de la intención", decía Benjamin, porque esa intencionalidad aparente del sujeto autónomo oculta aquella violencia naturalizada devenida sujeto.

En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche, con quien el libro de Grüner dialoga constantemente, decía: "Para disponer así anticipadamente del futuro, cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar el acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente (...) a saber, en general contar, calcular, cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para poder responder de *sí como futuro* a la manera como lo hace quien promete!" La espada internalizada no logra únicamente que los sujetos hagan voluntariamente lo que ella quiere; su mayor éxito reside en que sólo quieran en los márgenes de lo permitido, que se dejen interpelar por la lógica identitaria y de intención que construye la ficción de la igualdad sobre la que se sustenta el Estado moderno. Que sean sujetos culposos, sujetados por la completa interiorización de la amenaza —antes pública— de los espectros de una violencia olvidada. Ya lo dijimos: la violencia debe ser naturalizada y su amenaza espectral incorporada. Borrar su recuerdo, eliminarla de lo público: despolitizarla.

Es necesario *sustituir la violencia in-*

decible del caos político por el saber comunicable sobre sí mismo, transformar la catarsis pública en una culpa privada —o más bien íntima—, psicologizada. Este giro copernicano en la historia de la subjetividad occidental, que Grüner rastrea desde la *polis*, está dado por la práctica de la *confesión*, bisagra del pasaje de la cultura de la vergüenza a la cultura de la culpa. "No hay aquí (en la confesión) subjetividad colectiva alguna que haga catarsis pública del Terror, sólo la Palabra más *personal* que puede haber —la confesión de amor incondicional al Otro absoluto (al Poder)— puede conjurar la amenaza de los muertos que exige reparación."

No es que se trate de un sujeto que haya cambiado su contenido como quien actualiza su vestuario y desecha ropajes arcaicos sino, precisamente, de otro sujeto. Pensar la violencia en relación con la subjetividad no es, entonces, pensar la violencia que se ejerce contra un sujeto preexistente que en todo caso desde esta perspectiva moral sería una víctima, sino pensar la violencia necesaria para que ese sujeto se haya autodomeñado e identificado con la imagen de subjetividad que le muestra el poder en cada momento histórico.

Desde esta perspectiva, que rechaza la pregunta por sujetos dados, una posible periodización del Estado capitalista (tal como la que ensaya Grüner para el siglo XX en el capítulo 4 de su libro) estaría dada por las distintas formas de interpelación subjetivante con las que el poder constituido ha intentado superar sus crisis de legitimidad. Se sabe: toda crisis es productiva. Productividad que si en un sentido es reformulación de la relación de dominación, lo es a costa de hacer evidente su necesidad de negar, cada vez, el exceso constituyente. Si cada crisis de legitimidad vuelve a hacer presente la violencia desterrada de la memoria, también recuerda que es necesario volver a olvidarla como condición para una nueva subjetivación legitimante. "Es la violencia de la interpelación ideológica —y su estrategia diferencial en cada etapa histórica— la que *constituye* al sujeto como tal en su autoevidencia culpable y 'naturaliza' su vínculo con las estructuras igualmente históricas de dominación."

Es así entonces que la *subjetivación legitimante* debe ser reformulada permanentemente para ser eficaz, y que cada crisis de legitimidad produce, junto con una nueva forma estatal, una nueva forma de subjetividad. Tantas veces como la violencia se haga presente, será necesario volver a olvidarla, y en este movimiento constituir su nueva renegación subjetivada.

La tradición del realismo crítico no soñó nunca con gambetear los conflictos

de poder amparada en la esperable corrección del consenso. Por eso no puede ni ver en el fascismo la inmediatez de lo demoníaco, ni pensar al Estado Benefactor como la consecución de la utopía de aquel optimismo voluntarista que creyó — cree (y como muestra basta un Habermas)— que la política finalmente podrá sustentarse en las buenas intenciones, la comunicabilidad y el diálogo. "La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación." (Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*). Aparentemente en las antípodas, no otra cosa fueron el Estado de Bienestar y el fascismo. Nada más que estructuras de dominación de las cuales la violencia no es la 'otra' cara, la sucia, el reverso de la moneda (en el EB) del Derecho. Ambos consiguieron lo que los *pseudosocialismos* presumiblemente no lograron y lo que en su última crisis el Estado capitalista persigue en el marco de la cultura postmoderna: llegar a constituir un sujeto.

En este punto se abre un planteo que podríamos considerar el segundo apoyo del ensayo, después de la tesis acerca del carácter constitutivo de la violencia en la política: que la cultura postmoderna es un elemento central del actual intento de constitución de una nueva subjetivación legitimante por parte del Estado capitalista en crisis. La pregunta que ilumine la segunda parte del libro será, entonces, aquella por el sujeto que hoy está siendo creado por la interpelación de los discursos dominantes. Una interpelación que quiere borrar con el codo lo que escribe con la mano para ahora poder decir que ya no hay más sujeto ni legitimación. El sujeto que se propone es un no-sujeto y no precisamente por lo subversivo del planteo que cuestiona la naturalización de la subjetividad, sino como ese "olvido", esa renegación necesaria, que le daba la vuelta de fuerza indispensable a la estrategia del poder para negar la violencia. Y es que casi todo en el pensamiento teórico de la postmodernidad parece sostenerse en ese movimiento ocultador y desactivante de planteos

NOMBRES
REVISTA DE FILOSOFÍA

Publicación del Área de Filosofía del
Centro de investigaciones de la
Facultad de Filosofía y Humanidades,
Universidad Nacional de Córdoba.

que, no siendo de su cosecha, se apresura a poseer y vaciar. Así, las cinco muertes: de la Historia, de los Grandes Relatos, del sujeto/s, de las Ideologías, de los Estados Nacionales, potencialmente disruptivas o cuanto menos problemáticas, son aplaudidas en un discurso que las quiere mera descripción acrílica de lo que redondamente "es". Como si del mismo modo en que la distancia entre la realidad y la ficción es suprimida para que, en lugar de que la última funcione como interpelación de aquélla directamente la sustituya, toda tensión tuviera que ser anulada en el pensamiento para poder transformar en algo soportable lo ambivalente y conflictivo. Resolverlo. Y no es otra cosa la idea de FIN.

Pero hay detrás de esta pregunta sobre el pensamiento postmoderno una preocupación que se nos figura fundamental, y que sirve de pivote en el argumento acerca de la violencia. Decíamos al comienzo que este acento en la centralidad de la violencia para pensar la política era, además de una elección teórica, una opción política. Habría que decir opción por qué, o por qué no, entonces. Pero también habría que decir qué es lo que transforma esta cuestión teórica en opción política. Antes que nada, debemos enfrentarnos con esto que aparece bajo el fastuoso nombre de Pensamiento Postmoderno. Un pensamiento —si se puede hablar de uno— que definitivamente no se pregunta por la violencia, ni siquiera en su registro más banal —el moral. Frente a una tradición —¿teórica?— que desechó la intención a costa de arrasar también con el sujeto, la opción por la violencia es sin dudas política; es, más bien, un *impiadoso escupitajo* en su bello y televisivo rostro que se ve obligado así (si el intento es certero, claro) a recordar aquello tantas veces prolijamente olvidado.

La violencia que no se termina de negar por la puerta vuelve por la ventana y parece caída del cielo. Designio de Alá que como aquella maldición de otro Dios, que en ese entonces era ario, cae incomprensible e inesperadamente sobre un mundo cada vez más reconciliado consigo mismo. Fogonazos que la banalidad del Bien no puede nunca interpretar como indicios —síntomas, diría Grüner— de un mal constitutivo, renegado, y banal, dice Arendt. Nada de fanfarrias ni fuegos fáusticos, mucho de esa racionalidad instrumental —dijo Frankfurt— que en Occidente no ha dejado de vencer y que no logra evitar que los muertos, que no están a salvo, sigan volviendo para persuadirnos de la inutilidad de hacerse falsas ilusiones.

Gisela Catanzaro
Mariana Luzzi

LA VERDAD DE LA CRISIS

Acerca de *La crisis no moderna de la universidad moderna*, de Willy Thayer, Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1996

¿Qué es este libro? ¿Es un reportaje, una crónica, un análisis de coyuntura; es acaso un compendio sintomatológico, una evaluación o un diagnóstico, una reflexión trascendental, un zurcido de fragmentos, un *clip*? Algún lector desconcertado pensará, quizá, que es una pizca de cada cosa. Eso haría de este libro un *pot-pourri*, un notorio centón. Aunque, lo concedo, esta impresión no carecería de asidero, sería más bien superficial. Desde luego, se trata de un libro de múltiples entradas. Pero no por eso es dócil a lecturas diversas. Una reticencia fundamental lo habita. El carácter evasivo de su estilo de escritura y pensamiento da testimonio de esa reticencia. Y ésta parece reservarse una única lectura, una única interpretación que atinaría a la verdad del texto. Parece curioso, en una obra que destaca por doquier las señas de una crisis abarcadora, abrumadora, de la verdad: señas de la debacle de lo universal concebible y de la indesmentible univocidad. Pero, a fin de cuentas, no es tan curioso. Este es un libro de filosofía, radicalmente; su único asunto es la verdad. Por eso habla de la universidad y de su crisis. Habla de la universidad, porque ella ha sido, en la historia occidental, ámbito privilegiado de la verdad, de su enseñanza y su búsqueda, espacio socialmente consagrado de su culto. Si es válido afirmar —como se hace con sobrada insistencia— que hoy, y por todas partes, la universidad está en crisis, no basta detenerse en los aspectos administrativos y organizacionales, en los problemas de gestión con los que suelen lidiar, más o menos ciegamente, las autoridades universitarias, ni tampoco en los desafíos y demandas de las sociedades en vísperas del tercer milenio, ni siquiera en los problemas inmanentes que plantea la dinámica del conocimiento y de la innovación tecnológica. Una consideración rigurosa exige hacerse cargo de lo que esa crisis significa para la verdad. Thayer supone que, en un cierto sentido, significa *todo*.

De ahí el "tono apocalíptico" que se vuelve, a ratos, dominante, equívocamente dominante en el libro. La lectura desprevenida creará reconocer en él un

desánimo radical: "el desánimo de esas enfermedades asintomáticas que deterioran a lo largo de tiempo, y que cuando nos percatamos de su existencia, nos han debilitado al punto que carecemos de moral para enfrentarlas". Confesión de *impasse* irremontable, de enervación y debilidad (retengamos esta palabra), *La crisis no moderna...* aportaría su correspondiente dosis al narcótico con que se dopa buena parte de la *intelligentsia* finisecular; de la nuestra, también. (Y, dicho sea de paso, no importa que su pose sea de amargura desvencijada o de frescura juvenil; como el ente, el desgano se dice —y se viste— de muchos modos.) Pero el apocalipsis es un estilo de la verdad. Este libro lo hace sentir energicamente.

La mención de lo apocalíptico no sólo se justifica, pues, como atributo retórico, ni porque el texto recurra explícitamente a su concepto, que se destaca por última vez, como en gesto de abrumada confesión, en el epílogo de este "Epílogo". Y, dicho sea de paso, esa mención contiene además un guiño dirigido a la obra de Jacques Derrida, autor de un opúsculo con el título (de raigambre kantiana) *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*¹, y de unos trabajos (no sólo especulativos) sobre la cuestión de la universidad, con los cuales visiblemente entronca este ensayo. La mención de lo apocalíptico, como el concepto más enfático de verdad del cual se dispone, puesto que habla de la verdad de cuerpo presente, quiere inducirnos a entender que asistimos, aun sin saberlo y sin siquiera percibirlo, al último apocalipsis: el de la imposibilidad de todo apocalipsis: "El pensamiento apocalíptico ya no puede resignificar(se) mediante ninguna representación del final", escribe Thayer en el referido epílogo.

Es un libro reticente, decía. Pero no se trata de que su argumento permanezca recóndito. Las tesis que lo vertebran son, me parece, muy manifiestas. El libro enfoca la situación de la universidad en la transición. Sostiene que la transición no es un trance, sino una condición, pero una condición esencialmente evasiva. Bajo esa condición, la universidad estaría finiquitada, pero de manera tal que su fin podría mantenerse en un suspenso permanente. La relación fundamental de la universidad con el Estado y la nación, característica de la modernidad, no rige más, en la medida en que el Estado mismo ha ingresado en la zona difusa de la transición. Lo que impera es el mercado, el "telemercado", si se quiere.

Desde luego, el empleo del término "transición" puede resultar engañosamente restrictivo si se lo refiere exclusivamente a los avatares y las parálisis de nuestro

proceso particular. Sin perder de vista esta incidencia local, Thayer entiende la transición en términos *generales*, para no decir absolutos. La transición es el contexto de este texto, y, según éste, de todo texto posible hoy, sobre todo si se trata del texto universitario. La generalidad de este contexto es *sui generis*, en la medida en que no es conceptualizable. El contexto es escurridizo con respecto a toda aprehensión o fijación conceptual, porque no estriba en contenidos, sino en la unidad autogenerativa y abierta (y, por eso, indefinidamente variable) de una *performance* de control y comunicación, de información y de intercambio. Cada concepto que pretenda circunscribirlo queda, al punto, circunscrito por él: cada descripción o exégesis, apenas enunciada, se convierte en un *quantum* de información virtualmente disponible en el ambiente mediático. Es lo que produce el proceso recíproco de la telematización del mercado y la mercantilización de la telemática: rasgo esencial de aquello que en términos de Thayer (tomados a préstamo de Felix Guattari) se denomina el "capitalismo mundial integrado". Por eso, no se puede sostener que el contexto sea una categoría, sino que acarrea la crisis de la categorialidad. Y esta última palabra no es anodina: las categorías representan el orden fundamental bajo el cual *podemos* pensar lo que pensamos, no importa lo que ello sea. La transición es, pues, forma vigente de la verdad: es la verdad como indiferencia, como un cierto tipo de indiferencia: precisamente, aquella que no hace ni deja hacer diferencia. (Y éste es precisamente el apocalipsis peculiar, que, más que concebir, ilustra este libro.)

Pero el cautiverio contextual de los conceptos, del pensamiento que los piensa y que piensa en ellos, es sólo la mitad del hecho fundamental que se reporta en este libro. La otra mitad consiste en que ese cautiverio se preparaba en el fondo del proyecto de la propia universidad, de la universidad moderna. No sólo pertenece la universidad a la crisis, no sólo queda circunscrita en ella, sino también, y sobre todo, la ha premeditado sin cesar, *nolens volens*, hasta verla consumada sin reservas. La universidad ha sido la institución de la categorialidad. En el cuerpo de su nombre lleva tatuado este compromiso: la universidad es el sitio de lo universal, ya sea que se la afirme desde la confianza dogmática en un orden prescrito de los contenidos del saber o desde el proyecto enciclopédico o positivista de su progreso, ya sea que se la conciba como el reflejo del espacio de lo trascendental. Sólo ha faltado, a lo largo de su historia, que esta trascendentalidad se torne fáctica, que quede capturada por la

facticidad. Es lo que ocurriría en nuestro presente transitivo. Y conste que esto no es lo mismo que la realización de una idea o que una profecía autocumplida... ¿Sueña todo esto muy sobreinterpretado, quizás? Thayer se apoya en un conjunto de análisis recientes (Derrida, Foucault, Lyotard, Baudrillard) que, de una manera u otra, destacan el proceso de la informatización de la sociedad como un cambio epocal que, entre otras cosas, pero muy decisivamente, viene a cumplir el ideal de una totalización cognitiva de las relaciones sociales, cuyo paradigma fue la "ciudad universitaria": "La informatización de la sociedad nos obligaría a considerar que la ciudad universitaria dejó de ser una metáfora para referir el *campus* universitario separado del contexto con barreras y murallas. Tal *campus* se expandió como metrópolis y habitualidad ciudadana, se realizó literalmente como ciudad universitaria, como planeta informático-profesional".

En todo caso, es claro que la universidad jamás ha podido ser concebida (ni, por supuesto, diseñada, ni fundada, ni practicada) sin una relación esencial con el poder político y con la *polis* misma; una relación esencial, digo, y no meramente coyuntural (que es el modo en que regularmente se la entiende). El principio de la autonomía, que se suele afirmar como un ingrediente insuprimible de la esencia de la universidad, no hace más que confirmar expresamente esa relación, al darla por sentada, y sostener que, en su seno, la universidad sólo es posible a partir de la reserva de un núcleo, digamos, de inactualidad: una diferencia y un diferimiento de la actualidad del poder y de las urgencias pragmáticas, diferencia y diferimiento que tienen su eje en la densidad histórica del saber y sus prácticas y en la disposición de su propio *pathos*. En este sentido, la crisis de la que habla Thayer estriba, me parece, en que aquella relación se ha actualizado sin reservas, disipando, precisamente, lo que se tenía por *esencia* de la universidad, la cual se manifestaría hoy por hoy como resabio postrero y como hedor a muerto. Pero, claro, esa actualización (que, vista desde dentro de la universidad es harto notoria: basta considerar cómo se decide sobre la mantención, el cambio y la generación de los programas académicos) corre a parejas con una evanescencia de la especificidad del poder político y de la consisten-

cia misma de lo social. La "esencia de la universidad" colapsa en la medida en que no tiene sobre qué proyectarse, puesto que todo se ha vuelto juego de proyecciones y reflejos, contexto aparentemente ilimitado, ilimitado en cuanto aparente.

Un par de veces he evocado el nombre de Derrida. Las aseveraciones de Thayer que vengo de parafrasear fijan el punto en que sus devaneos se apartan de lo que bajo ese nombre se ha dicho sobre la universidad. En una conocida conferencia², Derrida concluía reivindicando una cierta distancia de la universidad respecto de la sociedad, tomando como motivo la suposición de que la universidad mantiene con ella una relación "representativa", incluso "refleja". Pero este "reflejo" sólo es posible sobre la base de un tiempo de la "reflexión", que separa —que "disocia"— al espacio universitario del "tiempo social". El interés que guía a Derrida es afirmar que ese tiempo de la reflexión, inconmensurable con el tiempo social y sus urgencias, proporciona la oportunidad para una reflexión libre "sobre las condiciones mismas de la reflexión", si bien admite que ésta "es la oportunidad de un acontecimiento del que no se sabe si, presentándose en la Universidad, pertenece a la historia de la Universidad".³ Evacuada de su esencia, la universidad —u otra cosa alojada en ella— persistiría aún como acontecimiento, como una posibilidad puramente eventual. Pero es justamente esa reflexión sobre las "condiciones" lo que Thayer parece considerar como posibilidad clausurada, cegada, al menos, en el estilo que dio curso a la institución histórica de la universidad. La saturación del contexto excluiría, aparentemente, el pensamiento de la condición.

Esto querría decir que, consideradas las cosas en una perspectiva estricta, ni a partir de una esencia (una nueva fundación de su sentido, por ejemplo), ni tampoco como acontecimiento tendría curso ya la universidad. Ya no dispondría de ningún fondo (fuese éste sustancia o posibilidad); sobregirada históricamente, le convendría realinearse en una nueva estructuración de los saberes, de la cual ya no podrá formar más el centro. Tal sería el efecto general de una crisis —y ésta no es una crisis cualquiera, es la modernidad como crisis, y es la crisis como tal— que ha terminado reventando desde dentro: "Tampoco se trataría de

el perseguidor 
Revista de letras

una crisis de conceptos ante la irrupción de nueva categorización universitaria de relevo; de la emergencia y reposición de un discurso frente a la derrota de otro. Se trataría más bien de la crisis del discurso, de lo categorial en cuanto tal. Crisis de la filosofía que no puede, por lo mismo, ser controlada ni regulada desde el discurso. Al menos no desde el discurso filosófico, para dejar abierta la posibilidad de otro discurso, no filosófico, que pudiera hablarnos de la universidad. Carecemos de categorías para analizar el acontecimiento de la crisis de las categorías —incluida la categoría de ‘crisis’, tan recurrente en este escrito—.

No necesito decir el riesgo que percibo en estos asertos; una lectura desconcertada, como la que imaginaba al principio, y, más aun, una lectura desprevenida, podrían colegir de ellos el cierre total de la reflexión. Y yo diría que semejante riesgo, quiérase o no, está latente en este libro. Entiendo también que el lugar desde el cual se anuncia el riesgo no es desdeñable; se trata, no ya de los principios o las condiciones de posibilidad de la reflexión, sino del espacio en que ésta tiene, inexorablemente, que residir y desplegarse, espacio en que han de darse, cuando menos, sus condiciones de efectividad: la lengua misma. Los planteamientos de Thayer surgen, en buena medida, de una cierta experiencia catastrófica de la lengua, que le hurta el suelo a las posibilidades del discurso. De ahí la pregunta insistente: “¿Cómo hablar... no universitariamente de la universidad? ¿Cómo prevenimos de su estilo para, una vez ganándole las espaldas, cobrar autonomía teórica a su respecto? ¿Y cómo, en caso de lograrlo, hacernos oír por ella?”. Se creará que ésta es una pregunta formulada a claustro cerrado. Lo será, con tal que no se piense que ella sólo concierne a lo que restrictivamente llamamos “universidad”: ya se ha sugerido antes el tipo de ampliación de su concepto bajo el cual supone Thayer que hoy es imprescindible tratar la cuestión de lo universitario. En verdad, ésta es también una pregunta en la que resuena un conocido título derridiano: “Cómo no hablar”;⁴ “¿cómo hablar no universitariamente de la universidad?” implica, entonces, la pregunta “¿cómo no hablar —hoy— universitariamente, en general?”. Lo que equivale a decir que la experiencia catastrófica de la lengua a que me refería es inseparable, en la percepción de Thayer, de una catástrofe de la experiencia, que se cumple, ante todo, con su conversión informática en archivo: “La experiencia sería aquello en lo cual toda información se funda; la información sería aquello en lo cual toda experiencia se borra. (...) La informatización o modernización cabal de la realidad

traería consigo el olvido de la experiencia.”

Doble catástrofe, pues, que nos sitúa en el espacio de la debilidad, esto es, en el espacio de la lengua como debilidad, de su salida de madre, aparentemente, sin vuelta. Digo esto porque, bien entendida, es decir, comprendida a partir de la madre, la lengua es el espacio de conflicto agudo entre lo categorial y lo experiencial. Una lengua fuerte es una lengua que puede instalar ese espacio e instalarse en él. Y no, meramente, con el propósito de reivindicar determinadas experiencias contra la categorialidad, o de ejercer el vigor reductivo necesario para organizar la experiencia categorialmente, sino que es fuerte una lengua que logra sobrevivir en ese conflicto, que logra mantenerse en esa tensión y hacérsela presente a quienes actúan en ella, a quienes la habitan. La debilidad de la lengua tiene que ver con el hecho de que la imposibilidad entre lo categorial y la experiencia ya no se vive como estímulo, sino como desgano.

Inseparablemente unida a la pregunta por la lengua con que se abre la exposición de Thayer, está la pregunta por el pensamiento con la cual se cierra. Es claro que, en el planteo del autor, ambas han de tener una sola respuesta, compleja. La última pregunta se formula a partir de una premisa general, en la cual volvemos a advertir la idea de transición que hemos comentado antes: “No es posible pensar el presente universitario, ni el presente en general.” He aquí la pregunta, entonces: “¿Qué tipo de pensamiento sería ése —si lo hubiera— que nos permita ‘pensar’, desde los acontecimientos, la caída irrecuperable del pensamiento moderno en la contingencia?” De manera rapsódica, casi como quien toma apresuradamente notas taquigráficas de lo que está a punto de escapársele, el autor produce un catálogo de características de ese “pensamiento”: “no categorial, ni reunidor. No teológico, por tanto, sino genealógico, ateo y disolvente. Ni cartográfico, ni universalista, ni totalizante; sino casuístico y ocasional. No narrativo, no argumental; sino alusivo, *clip*. No instrumental, no teleológico; sino dilatorio. Ni reflexivo, ni crítico; pero diferidor. No genérico ni disciplinar; más bien híbrido y nómada. No representacional ni trascendentalista; sino fáctico e inmanente. Un pensamiento eventual del evento que difiere a la universidad del reflejo condicionado mercantil en que se halla sumida, expropiándose de toda autoría.” Tiendo a discrepar del sentido que me parece colegir de este catálogo; no veo cómo este “pensamiento dispersivo” (si es válido darle este apodo) podría rescatarse de su inmersión total en la fascinada y fascinante

te obnubilación de la facticidad contextual, cuyo presente transitivo podría ser descrito en términos perfectamente similares a los que acabamos de leer. Por eso, no creo que lo que aquí se promueva sea aquello que en el mismo libro se denomina, con dejo de ambigüedad, la “universidad nietzscheana”. En el momento en que se trata de decidir qué podría ser una universidad “resistente” en un contexto donde todo está en proceso de globalización, me temo que esa suerte de universalidad atea y ateleológica podría parecerse en los hechos (y eso es precisamente lo que cuenta cuando se trata del “pensamiento en la facticidad”, como se titula el breve acápite final del que extraje las últimas citas), podría parecerse demasiado, digo, a un efecto —o incluso a la forma misma— de la globalización.

Pero no es ésta la única propuesta del libro. Advierto lo que sería su dimensión más abismática en la apelación, en la filosofía y como filosofía, a ciertos momentos que llevan el índice de una inconmensurabilidad. Momentos, también, que son nombres, grandes nombres filosóficos, inscritos en el texto de Thayer como estelas o monumentos de una tensión aguda, entre los dos polos de lo categorial y lo experiencial, y que socavan, a la vez, el suelo temprano de la inauguración de la universidad y el tardío de su clausura. Así ocurre cuando se alude allí a Sócrates, el que no escribe, cuando se examina a Descartes, que se desprende de todas las palabras, cuando se considera a Kant, que establece el espacio de la reflexión como pura posibilidad, y que es, por tanto, un espacio para el cual ninguna palabra es propia, uno, más bien, en que toda palabra tendrá que ser juzgada —puesto que el juicio opera allí como la fuerza fundamental que permite constantemente volver a restablecer una relación con el lenguaje—, y cuando se habla de Nietzsche, como aquél que deshace genealógicamente todas las formas consolidadas del lenguaje, subvirtiendo su gramática. Y sería posible agregar todavía algunos nombres que no aparecen referidos de manera inmediata o principal en el texto, y que no por azar se agrupan bajo la noción del poema, la cual aparece, muy marcadamente, en un solo lugar del texto, un lugar temprano, y nunca más vuelve a ser retomada; nombres como los de Benjamin, Heidegger, el ya mencionado Derrida u otros por el estilo (y habría que agregar, de seguro, a Wittgenstein). Me parece interesante que se apele justamente a un momento pre-universitario, “salvaje” o “bárbaro”, y radicalmente filosófico, en el cual se anuncia quizás —y esto podría ser el otro apocalipsis del texto— algo así como un

momento póstumo, un momento que no es, simplemente, un más allá de la crisis, sino el redespertar de su *condición* como aquello que falta en el contexto; más aun: como aquello cuya falta hace posible la saturación del contexto.

Desde aquí puede entenderse quizá por qué impera en este libro, por todas partes, la gramática de lo *condicional* ("habría", "sería", "podría", etc.), es decir, la gramática de un *presente* condicional, que es este presente nuestro; un presente condicionado por el eclipse de la condición, que por eso mismo turba—turbaría—las formas en que nos habíamos habituado a hacernos cargo reflexivamente del presente, y, ante todo, la forma moderna de la crítica. Esa gramática quiere marcar el lugar en que nos hallamos: un lugar indeciso entre la fuerza y la debilidad, que excluye, desde luego, el apocalipsis de la condición (su presentación plena e inmediata), que impide también toda representación o imagen suya, y que mina, como ya dije, la posibilidad de reflexionarla y delimitarla críticamente (aun si fuese bajo el título—notoriamente equívoco—de "la condición posmoderna"). La condición, aquí, es *padecida*. Y la pasión es, precisamente, ese lugar indeciso entre debilidad y fuerza. Pero padecer la condición es acusar la necesidad que obra en ella, develarla incluso en el movimiento subrepticio de su solapamiento. Por eso mismo, ya es empezar a pensarla en su verdad, y es empezar a pensarla, también, como la figura de la verdad—esa figura, de la sustracción y del solapamiento—que nos atañe hoy esencialmente. En la forma del *pathos*, entonces, tiene que ver este libro con la verdad y con la necesidad de la verdad, y así también es como quiere hacernos sentir aún, empecinadamente, ese doble e inseparable sello de la filosofía: el *pathos* de la verdad, la necesidad de pensar la condición.

Pablo Oyarzún R.

ESTACIONES DE UN VIAJE DE VUELTA

A propósito de *Lacan y Heidegger. Una conversación fundamental*, de Carlos Parra y Eva Tabakián, Paradiso, Bs. As., 1997

Un programa de trabajo que, como el presente, procure aprehender y explicitar el funcionamiento de los grandes motivos heideggerianos en la comprensión lacaniana de Freud, comporta un indudable riesgo. Ante todo porque es necesario evitar—lo que no siempre resulta fácil—concebir esta relación como instrumental, como si se tratara de una "aplicación" al psicoanálisis de las ideas de Heidegger, concebido éste a su vez como un conjunto de conceptos a disposición, o como una "referencia filosófica". La idea de "conversación" buscará más bien abrir un espacio de comprensión que sustraiga el recorrido a una mera enumeración exterior y reificada de los lugares de encuentro esenciales de Lacan con Heidegger, para mostrar un trabajo teórico cuyo movimiento y cuyas tensiones sólo admiten ser acompañadas, seguidas pacientemente en su desenvolvimiento. Por consiguiente, no reducir a Heidegger a un recurso filosófico, no considerar a Lacan como un caso de heideggerianismo, sino trazar, con cuidado y siempre provisoriamente, el mapa de una "conversación fundamental". Carlos Parra y Eva Tabakián delimitan así el propósito que conducirá la lectura propuesta, en la que "no se trata de encontrar 'conceptos filosóficos' a partir de los cuáles, como suele decirse, 'se explicaría' mejor su pensar [de Lacan]. De lo que aquí se trata, y a eso se dirige todo nuestro esfuerzo, es de ver cómo Lacan 'requiere' el pensar de Heidegger en su abordaje de los textos de Freud, en tanto que desde esta perspectiva puede pensarse en forma inicial".

A lo largo de todo su recorrido filosófico, una constante práctica de la pregunta (*Frage*) ha sido lo que podríamos llamar el gran dispositivo heideggeriano de la desinstalación. Basta sólo remitirnos a los títulos de algunos de sus textos mayores para advertir que todo un itinerario de la *Frage* articula el emprendimiento filosófico de Heidegger: "¿Qué es metafísica?"; "¿Qué significa pensar?"; "La pregunta por la cosa"; "La pregunta por la

técnica"; "Sobre la cuestión del ser" (*Zur Seinsfrage*), etc. El trabajo de la pregunta—que debiera sonar como un negativo del "trabajo del concepto" hegeliano—no solamente traza un horizonte mucho más interrogativo que propositivo, sino que también procura, por esto mismo, des-reificar, des-realizar, des-instalar, des-fundamentar ese estado de cosas que comprende tanto una situación filosófica como una situación de lenguaje, una situación cultural y política; ese estado de cosas, en suma, que se llama metafísica y que se halla en el momento de su consumación, de su perfección. Pero la pregunta por la metafísica no tiene en Heidegger un estatuto meramente especulativo, sino que busca la apertura de "otro inicio" (*andere Anfang*), de otro decir que permita reestablecer la tarea de pensar. Si acaso ya, embrionariamente aún, la "destrucción de la historia de la ontología" programada en *Ser y Tiempo* mostraba esta orientación, los escritos tardíos explicitarán mucho más nítidamente un pensamiento de carácter topológico, donde la pregunta será una pregunta de localización.

Es este registro, a su vez, lo que permite—según los autores—una localización conjunta de Freud, Heidegger y Lacan, en la medida en que los tres abren "otro pensar" y que "en este otro pensar se juega, en los tres, una nueva topología del ser del hombre". Es también esta dimensión—la revelación de la *Seinsfrage* en el centro mismo del psicoanálisis—la que inspira el contramovimiento de Lacan respecto del freudismo—que permanece sordo tanto a los conceptos fundamentales de Freud como a lo no-dicho por Freud, configurando así al psicoanálisis como una figura más de la "metafísica de la subjetividad", como una antropología, como un humanismo, como una psicología, como una *Weltanschauung*. Frente a esto, siguiendo la pregunta del neurótico ¿qué-soy-yo-en-el-mundo? y poniéndola en relación con la crítica heideggeriana de la mundanidad (con la idea del *Dasein* como "ser-en-el-mundo"), Lacan vincula el esfuerzo del psicoanálisis con la posibilidad de poder pensar un sujeto que permanezca fuera de la entificación.

La proximidad Freud-Heidegger operada por Lacan, o más bien descubierta por él, tiene una estación decisiva en el problema de la verdad, que sería central en Freud, y que alcanza a ser pensada a partir de la concepción heideggeriana de la verdad como *alétheia*, como desocultamiento. La alfa privativa (*a-létheia*) remite a lo oculto y establece la verdad como juego (de la ocultación y de la desocultación), remisión que se perderá completamente en las determinaciones posteriores de la verdad como *omóiosis*

¹ Publicado en París: Gallilée, 1983, y anteriormente en AA. VV., *Les fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, París: Gallilée, 1981.

² *Les pupilles de l'université. Le principe de raison et l'idée de l'Université*, dictada como lección inaugural para la cátedra Andrew D. White de la Universidad de Cornell en abril de 1983 y publicada en el *Cahier du Collège International de Philosophie*, 2, 1986, y en traducción española en Jacques Derrida, "¿Cómo no hablar?" y otros textos, *Anthropos*, Suplemento 13, 1989.

³ *Op. cit.*, p. 74.

⁴ "Comment ne pas parler. Dénégations", en J. Derrida, *Psyché*, París: Gallilée, 1987, pp. 535-595. La traducción española ha aparecido en el suplemento antológico "¿Cómo no hablar?" y otros textos.

como *adequatio*. Es la experiencia de la *alétheia* "la que da todo el sentido del retorno de Lacan a Freud". No sólo hay aquí en juego toda una idea del lenguaje, sino también una crítica a la idea de realidad (*Wirklichkeit*) que permite cuestionar —a partir de Heidegger— la noción de "objeto", relevante en el freudismo. La verdad no es pensada como una adecuación a un objeto preexistente, dado, ni como una re-presentación suya, sino más bien como una apertura que permite su aparición, su desocultamiento. A partir de la idea heideggeriana de "mundo" (en cuanto carácter del ser-ahí) y de la consiguiente destrucción de la noción sustancialista de "realidad", Lacan muestra que "el carácter central de la noción de 'falta de objeto' es imprescindible en el ejercicio de la teoría psicoanalítica y no en el sentido de una falta negativa sino funcionando como el motor de una relación del sujeto con el mundo". Es por esto que, en psicoanálisis, "se trata de verdad y no de realidad". En Freud habría pues en juego una verdad "que habla por sí misma", que "vagabundea" y se sustrae, por lo tanto, a la *ratio* y a la metafísica y es sólo desde este lugar que puede comprenderse la pregunta puesta en forma por el neurótico: ¿qué-soy-yo-en-el-mundo? En psicoanálisis, dice Lacan, sólo hay palabras; esto es, no hay realidad última exterior al ejercicio de lenguaje mismo que habla de ella.

Freud —escriben los autores— llega a mostrar que "hay enfermedades que hablan" e intenta "entender la verdad de lo que dicen, o más bien lo que dicen de la verdad". En el corazón del psicoanálisis se halla clavada la pregunta que acaso sea la más radical: ¿quién habla? O bien: cómo el 'logos' puede afectar a un animal (*animal rationale*), que en realidad no sabe qué hacer con él, ni puede manejarlo, ni le sirve para cubrir sus necesidades". Tal sería, según Lacan, la "única pregunta" que anima los textos fundamentales del psicoanálisis: por consiguiente, es en cuanto piensa una única pregunta que podemos hablar de "Freud filósofo". Pregunta que des-instala la psicología y la antropología, en la medida en que enseña que "el centro del hombre no está completamente en el hombre", y es así que, para Lacan, "todo el esfuerzo de Freud está dirigido a seguir preguntándose cómo el hombre no está hecho para habitar en la verdad de su ser".

¿Cómo el "logos" puede afectar a un animal que no sabe qué hacer con él? ¿Cuál es el sujeto de este "logos" si el hombre más que ser su fundamento es "afectado" por él? ¿Quién habla? ¿Quién piensa? Ya Heidegger había revelado—en los escritos sobre el lenguaje— la relación esencial entre muerte y habla —iluminada

por un "fulgor repentino"—, advirtiendo que el animal no muere ni habla y que el hombre —aunque no cabría decir que muere porque habla y habla porque muere, pues estaríamos pensando de manera causal donde la causalidad carece de pertinencia— es el lugar en el que la relación entre muerte y habla se ilumina. Como para Freud, como para Lacan, para Heidegger ese lugar no podría nunca ser objeto de conocimiento, ante todo porque no se trata de un objeto. En sus últimos textos, Heidegger no habla ya de *Dasein* para hablar en cambio de "mortales"; no es ya el caso de *Ser y Tiempo*, en el que el hombre se concebía como dotado de una cierta "preeminencia óptica y ontológica", del que cabe una "ontología fundamental", y que se define por relación a su muerte, como ser-para-la-muerte (es esta idea de "relación a la muerte propia" la que Lacan pone en relación con la función del instinto de muerte que Freud explicita en su pensamiento tardío). En cuanto "mortal", el hombre participa del juego del mundo en el interior del Cuadripartito, conformado también por "cielo", "tierra" y "dioses"; no cabría por consiguiente hacer de él una "ontología fundamental". Presumiblemente, Heidegger toma de Hölderlin la idea de Cuadripartito, y será él, asimismo, quien ocupa el centro de la meditación heideggeriana del lenguaje, que por lo demás resultará decisiva para Lacan. "No pasar por alto —escriben Parra y Tabakián— esta relación de Lacan con el pensar de Heidegger en lo que concierne al decir poético (*dichterisch*) es lo que permite pensar la concepción del lenguaje de Lacan con la que aborda los textos fundamentales de Freud". Como se sabe, Lacan aborda la experiencia del psicoanálisis a partir de los registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real. A la base de esta distinción, o más bien en relación con ella, se halla la "diferencia ontológica", expresión con la que Heidegger marca la diferencia entre ser y ente, que hace pues del ser la nada del ente y establece así una cierta identidad entre ser y nada (completamente diferente de la identidad postulada por Hegel en la *Lógica*). Para Lacan "la palabra no se despliega en un solo plano sino que introduce un agujero, un hueco en lo real que, según cómo se lo aborde, se llama ser o nada, quedando así ambos vinculados esencialmente a la palabra". De manera que, por lo anterior, la función comunicativa del lenguaje queda relegada a un nivel derivado, subordinado a la palabra en cuanto apertura, en cuanto "reveladora del mundo", es decir a la función poética del lenguaje —y esto "permite que Lacan sitúa la tripartición simbólico, imaginario y real en la dimensión del ser". Ya Freud —como antes Nietzsche y

acaso en alguna medida también Marx— había marcado la heteronomía de la conciencia, mostrando la existencia de otro pensamiento que nada tiene que ver con el lenguaje comunicacional ni con el discurso verbalizado; en su coherencia, este lenguaje y este discurso más bien impiden u obstruyen "la pregunta que el sujeto plantea a su existencia".

La proximidad Freud-Heidegger permite comprender la contundencia con la que el pensamiento de aquel ha afectado a la metafísica; a su vez —nos hacen ver los autores— es el resultado necesario del "retorno" de Lacan a Freud, que tiene su punto de partida en el *nóstos* hölderliniano, según el pensamiento de Heidegger.

En un trabajo minucioso, artesanal, Carlos Parra y Eva Tabakián nos vuelven audibles los términos de esta "conversación fundamental" —decisiva no sólo para el destino del psicoanálisis sino también uno de los encuentros más relevantes de la cultura europea del siglo XX— que "le permitió a Lacan renovar, repensar y, tal como él mismo dice, hacer de nuevo el psicoanálisis".

Diego Tatián

CONTRA EL NUEVO REALISMO

A propósito de *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central* de Michel Löwy, *El cielo por asalto*, Bs. As., 1997

"El doble principio del hombre, el realista y el idealista, se expresará en ambas modalidades, aunque uno u otro conformará la clave del rumbo"
A. W. Schlegel

Si bien resulta evidente con una simple mirada que *Redención y Utopía* satisface los requisitos de los ensayos sociológicos actuales —largas listas de bibliografía consultada, alguna estadística, etc.— menos notorio es el hecho de que su autor tiene entre manos una inactual tarea de índole ética. Inclusive por su forma, sus capítulos armados mayoritariamente en base a biografías que más que hacer avanzar su tesis tienden a engrosarla con ahínco, el libro muestra que Löwy lleva a cabo no únicamente la idea benjaminiiana que enuncia de modo explícito ("En su

tesis *Sobre el concepto de historia*, W. Benjamin exigía que se escribiese la historia desde el punto de vista de los vencidos. Este ensayo es una tentativa de aplicación de ese método) sino además aquella de que al pensamiento, no le compete sólo el movimiento de las ideas sino también su *detención*. *Redención y Utopía* propone detenerse en una constelación cargada de tensiones: pensadores judíos nacidos durante el último cuarto del SXIX en *Mitteleuropa* (Alemania y el Imperio austro-húngaro). Con un impulso político que es al mismo tiempo personal —el libro representa para su autor "...un reencuentro con sus propias raíces culturales e históricas"— Löwy se adueña del recuerdo de una pléyade de "románticos obstinados" y "utopistas incurables", en quienes toma forma y deviene dinámica una homología estructural entre el mesianismo judío y la utopía libertaria.

Sabido es que contrariamente al cristiano, para el cual constituye un proceso espiritual en el alma de cada individuo, el mesianismo judío concibe la redención como un acontecimiento que se produce necesariamente en la escena histórica, a través de un cataclismo que interrumpe el *continuum*, e instaura una diferenciación *cualitativa* del tiempo. Así también el anarquismo, de las corrientes socialistas es aquella que rechaza de manera más profunda toda idea de mejoramiento del orden establecido, marcando un abismo tajante entre lo dado y la utopía. Esta correspondencia en la rotunda negación de la idea de progreso —enraizada en el fondo cultural del neoromanticismo anticapitalista de la *intelligentsia* alemana— es el parentesco en el cual Löwy más insiste, y destaca en cada uno de los intelectuales citados pareciendo reiterar entre líneas que el equívoco de la socialdemocracia y el comunismo staliniano, fue creer, como el liberalismo, que por marchar hacia adelante se subía en el aire. Los autores escogidos son once, y sus dos mayores divisiones responden por un lado a "judíos religiosos anarquizantes" —Buber, Rosenzweig, Scholem, Lowenthal— y por otro a "judíos asimilados libertarios" —Landauer, Bloch, Lukács, Fromm—. Si bien se trata de una lista heterogénea, la cohesión está dada por el hecho de que todos aspiraron al asalto de un mundo *radicalmente* otro. En un capítulo aparte, Löwy se expone sobre quien podríamos considerar la figura fundamental de su libro, Walter Benjamin.

Irreductible a los establecidos modelos, en él confluyen tanto las corrientes que van de Berlín a Jerusalén como de Berlín a Moscú, produciéndose una verdadera fusión entre mesianismo judío y utopía libertaria que da origen a una forma de pensamiento singularmente nue-

va. Un leve cambio en el texto "Panorama imperial" (*Sentido Unico*, 1923) ilustra el viraje —efecto del impacto del marxismo— que inicia el camino hacia lo que Löwy definirá como una "aleación alquímica". En su primera versión, acerca del hombre como víctima de la miseria, Benjamin escribe: "El debe, pues, mantener sus sentidos vigilantes para percibir toda humillación que le sea impuesta, y mantenerlos disciplinados hasta que sus sufrimientos se hayan abierto camino, no ya hacia la pendiente del odio sino hacia la vía ascensional de la oración" dos años más tarde, rectifica: "...se hayan abierto camino, no ya hacia la pendiente del odio sino hacia la vía ascensional de la *revuelta*". Al igual que Rosenzweig, quien creía que era indispensable "el deseo de anticipar la llegada del Mesías" y la tentación de "hacer violencia sobre el Reino de los cielos", el mesianismo de Benjamin no se inscribe en la tradición "quietista" (la más corriente) sino en la de los *dochakei haketz*, los "aceleradores del fin". Esta idea obviamente contraría al progreso, Löwy sugiere analizarla a la luz de las observaciones de Benjamin acerca del declive de la experiencia en el mundo moderno. En el *Libro de los pasajes* (1935-9) la pérdida de la experiencia, originada por el adiestramiento de las máquinas, aparece ligada a la transformación en autómatas, repetitivos, mecánicos, "que liquidaron completamente su *memoria*". En este sentido, lo que emparenta la religión judía a la acción revolucionaria es la rememoración (*eingedenken*), medio de redención del pasado que se vincula de forma privilegiada a los dominios de la experiencia perdida: el combate de las generaciones vencidas —las víctimas del progreso— y más lejos el paraíso perdido, es decir, las sociedades sin clases de la prehistoria. No obstante, su intento, bien lo aclara Löwy, no consistió en restaurar la comunidad primitiva sino en reecontrar mediante la rememoración colectiva, la experiencia perdida del viejo igualitarismo anti-patriarcal, y hacer de ella una fuerza espiritual en el combate.

Dedicado a Kafka, el capítulo cinco se destaca por ser la inclusión de alguien que no es ni realmente religioso ni totalmente asimilado, "ni sionista, ni revolucionario comprometido"; su marginalidad con respecto a los otros reside más bien en la dimensión negativa que adquirieron en él ambas corrientes. La lectura de Löwy sobre los textos de Kafka pone el acento en el anti-autoritarismo de origen libertario que atraviesa su obra, partiendo de la figura paterna hasta llegar al engranaje impersonal de la administración estatal. Correlativo al sueño de una libertad absoluta es el reconocimiento de una

servidumbre terrible: "Qué modestos son estos hombres" le decía Kafka a Brod en la oficina del Departamento de Seguros contra Accidentes de Trabajo, "Vienen a pedirnos algo. En lugar de destruir el Instituto y aniquilarlo todo, vienen a pedirnos algo". En relación al judaísmo, la producción novelística kafkiana tendría por objeto "la no-redención en el mundo", una ausencia de fuerza mesiánica a la cual se corresponde el universo aplastante de la arbitrariedad burocrática. Pero así pensada, como Adorno advirtió, no se trataría de una prueba de nihilismo sino de una *teología negativa* en la cual la salvación se sitúa en el doblez, dibujada en filigrana como inexorable contraparte del carácter infernal de lo existente. "El maleficio del mundo al cual los héroes de Kafka están sometidos" sostuvo Hanna Arendt "es precisamente su deificación, su presunción de representar una necesidad divina"; y en efecto, al comienzo de *El Proceso* (1925), Joseph K. tiene la intuición de que la "clave de la situación" sería no darle importancia a los guardias y abrir "la puerta de la habitación vecina", pero no se arriesga.

Hoy resulta más sencillo imaginar nuestra existencia como análoga a la de los ascensoristas del Hotel Occidental (*América*, 1913-4) que concebir, siquiera a través de una mera aproximación poética, un esbozo intenso de aquel paraíso perdido de las sociedades matriarcales. Sin embargo, el "nuevo realismo" no sólo es hedonista sino muchas veces estoico; la sensata visión de que "así son las cosas" parece estar más próxima a un desabrido abandono que al vigor proporcional a un cielo de creencia activa. Por ello decía al inicio que Löwy realiza una tarea inusual: en primer término recuperar el pensamiento de quienes estimaron que la transformación no constituye en modo alguno un cambio gradual, la suma de pequeñas modificaciones, sino algo repentino y enorme; y en segundo subrayar la tradición de una corriente subterránea "tan importante como aquella más visible y conocida de la izquierda racionalista y progresista, animada por el culto de la ciencia, la industria y la modernidad". Escrito entre 1978 y 1985 (años de ilusión en la victoria sandinista, la revolución salvadoreña, el PT en el Brasil) *Redención y utopía* curiosamente cobra con esta primera edición en español de 1997, un carácter tal vez más desafiante. En todo caso, que estas imágenes de una enérgica obstinación puedan transmitir o no algo, dependerá, como decía Benjamin, del grado de "compenetración con el vencedor". Justamente el declive de la experiencia, el que parezca ser redentor un transcurrir que en cada giro se baste a sí mismo, probablemente ale-

je, cada vez más, el poder de ser traspasado por la idea de que "ni siquiera los muertos estarán a salvo"; así, la buena nueva que el sociólogo anhelante del pasado trae, surgirá de una boca que quizá ya en el momento de abrirse habla en el vacío.

Florencia Abbate

LA PRECARIEDAD DEL LENGUAJE Y LA CRISIS DE LA RAZÓN

A propósito de *El Silencio y las Palabras*, de Franco Rella, Paidós, Barcelona, 1991

Cuando la aventura de la conquista del mundo por el hombre moderno empieza a ser pensada en términos de mito, el diagnóstico de los filósofos es que la razón ha entrado en crisis. Pero recapitulemos: ¿qué es lo que había dejado atrás el proyecto de la modernidad y que retorna a través o por medio de sus grandes inventos? —como señalaba Martínez Estrada, de "los yuyos de los campos que brotan al menor descuido" en cada resquebrajo que dejan los muros y pavimentos de la ciudad— ¿y quiénes los hombres que señalaron los lugares donde la sutura era imperfecta, donde las fallas y grietas dejaban entrever los fragmentos de otra realidad que bajo el silogismo "irreal igual a irracional" se intentó ahogar? ¿Cuáles fueron los trazos del llamado "pensamiento negativo"? Fue indispensable para éste adoptar una reflexión disonante y sincopada sobre su época, para hacerle de nuevo lugar a lo que había sido oprimido, oscurecido y olvidado. El gesto con que se inaugura la modernidad es a la vez de ocultamiento e invención, de una ingeniería "kafkiana" más propia del *genio maldito* o del prestidigitador que del *ego cogito* cartesiano.

Conocemos este gesto: disponemos meticulosamente las cosas según un orden, y luego decimos que ése es un orden ajeno o previo a nosotros —lo que la Sociología llamó *naturalización* y sobre lo cual fundó su promesa teórica: mostrar, cada vez, y donde menos se sospecha, la presencia de *lo social*, de aquello que, precisamente, reside *más allá* del *Ich denke* kantiano—. El gesto de la mano invisible, o

más bien que se oculta, es por todos conocido: el descubrimiento de la razón que se autocomprende como la definitiva superación de interpretaciones del mundo de carácter irracional —mito, religión o sentido común— que supuestamente velaban el acceso a la verdad, autocomprensión decía, que ocultó así su propio funcionamiento mítico. También Martínez Estrada señalaba los límites de la interpretación racionalista y mecánica de una naturaleza previamente clasificada: "Así la razón configuró racionalmente al mundo y luego se satisfizo en comprenderlo y explicarlo racionalmente". Gesto compuesto o pase mágico: en el nombre de la libertad y de la verdad, a la vez que se impone un modo de pensar y una norma de conducta, se oculta el origen humano del proyecto, su carácter de artificio, y por tanto su precariedad y caducidad.

Sobre la reflexión teórica que produjo el enfrentamiento con el carácter limitado y limitador de la razón, esto es, el *pensamiento en tiempos de crisis* y los posibles senderos que abre, habla Franco Rella en su libro *El silencio y las palabras*. Si bien éste fue editado en 1991, sigue provocando la reflexión crítica sobre nuestras condiciones de vida material y espiritual, subjetiva y colectiva, sobre nuestros hábitos políticos, interpretativos, bibliográficos, escriturales, comunicacionales y eróticos.

Rella reflexiona a partir de los pensamientos de la crisis que hallaron terreno fértil a principios del siglo XX, fundamentalmente en torno al "círculo de Viena". Toma como *claves* los pensamientos de Weininger y Wittgenstein, el *suicidio* del primero y el *silencio* del segundo como corolarios y figuras de esos respectivos pensamientos. A partir de ahí analiza los trazos, huellas, ecos y otras formas de presencias secretas hacia atrás y hacia adelante: en Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Marcel Proust, Franz Kafka.

¿Cuáles son los temas de esta *comunidad imaginaria*?: la *mujer* y el *judío* como la presencia de la *diferencia* que resquebraja amenazante la unidad del sujeto racional. El *cuerpo*, también como *lo otro* de ese pensamiento que instaló su señorío eliminando las "otras razones" que, con su multiplicidad, señalaban los límites de la racionalidad clásica. La *memoria* y el *tiempo mítico*, en tanto diferente al tiempo extenso, cronológico, que encadena causalmente los fenómenos entre sí y sobre el que se sustenta la idea de progreso. Otra temporalidad que permite religar el presente y el pasado en la biografía, a través de la *memoria involuntaria* en tanto categoría crítico-hermenéutica o, la perspectiva benjaminiana que recupera, para la historia, el diálogo entre las generaciones pasadas y presen-

tes. El conocimiento como *reconstrucción o desciframiento* de una realidad a partir de ruinas y restos; la figura que se revela —como en la construcción del mosaico—, a través de sus fragmentos: constelaciones, "dialéctica detenida", iluminación, y técnica del collage como modos del conocimiento en Benjamin. Desocultamiento de una realidad por acción de los sentidos menos vinculados a la conciencia —olfato y sabor— que, como en la obra de Proust, al abrir una falla en la "experiencia vivida" y en el encadenamiento lineal de causas y efectos, admite la recuperación de la experiencia del pasado en toda su plenitud rescatándola del olvido. La *intuición*, que se revela más poderosa que el pensamiento conceptual para descubrir otro orden que subyace al trazado lógico del mundo. Un orden que sale a la luz a través del *absurdo* del cosmos de Kafka, del pensamiento alegórico en Benjamin y, para Franco Rella, también, y de un modo especial, del *psicoanálisis* como artifice de la posibilidad de retomar la comunicación. Comunicación que se hará otra vez posible *luego* de sortear el *silencio* y el *misticismo* wittgensteiniano frente al límite del pensamiento racional y *luego* de la *muerte* real y latente del intento winingeriano de restaurar lo imposible: una interpretación basada en un sujeto y una razón plenos en tiempos en que la razón clásica había entrado en crisis. El *psicoanálisis*, para Rella, en tanto saber que no ignora que el sujeto está constituido por la escisión, no pretende anular el conflicto en una añorada unidad sin fallas. De este modo, el psicoanálisis, recupera la posibilidad de continuar hablando, de superar el silencio mortal o la alucinación que amenazó a los hombres modernos cuando, por lo menos desde Nietzsche, se les reveló la falta de fundamento y la pérdida de la certeza que había dado sustento a la razón clásica.

De lo que se habla a través de esta reunión de pensamientos es de la restitución del cuerpo y la vida en la filosofía, es decir, del *cuerpo como sustrato de la historia y del pensamiento*. La *voluntad de poder* nietzscheana y el *deseo* freudiano alojado en las galerías subterráneas del sujeto racional —en el inconciente y los órganos del cuerpo— como constitutivos del destino colectivo e individual. Saberes rescatados por el autor, en la medida que incorporan y expresan la escisión y diferencia que resquebrajaron la solidez de la razón clásica.

El otro nombre que contribuye a sentar las bases de esta crisis de la racionalidad es Schopenhauer. Su obra hace ingresar, como cosa en sí, a la *voluntad*, definida como torrente ciego e incontenible, esencialmente inestable, que remite a la *vida* tal como se manifiesta en el

funcionamiento corporal y en la naturaleza. La voluntad como *querer*, como afirmación de la vida, es decir, potencia que aspira a conservarse y reproducirse: deseo. El pensamiento de Schopenhauer anticipa el ocaso de la razón moderna de que habla Rella, que había colocado como centro y punto de arranque la unidad representada en un sujeto definido por su razón. Fundamentalmente anticipa, en este sentido, la *voluntad de poder* nietzscheana.

También citaría aquí a Marx, en cuanto contribuye a la gestación de la crisis de la razón. Desde su visión, el sustrato también es inestable y constituido por el conflicto. Bajo el dominio de la lógica mecanicista y del capital, la *enajenación* —no la unidad— define al hombre moderno. Por otra parte, Marx denuncia el carácter artificial y mítico —en tanto vela su determinación histórica— del sustrato teórico de la Ilustración. Aunque en Marx, todavía, siguiendo la lógica de pensamiento de Franco Rella, existiría, por un lado, la confianza en un saber científico sobre las leyes que controlan el devenir de la sociedad y, por otro, la utopía de una sociedad en la que la ausencia de la explotación permitiría la transparencia de una comunicación sin fisuras entre los hombres que, más allá del velo de la declaración de sus derechos, convivirían, al fin, armónicamente.

Hay un supuesto que recorre el libro. En la relación de los hombres con el mundo y de los hombres entre sí, existe un sustrato filosófico basado en la confianza en los "Grandes Nombres", en los nombres que se corresponden con el ser de las cosas, esto sería asimilable a la etapa de la razón clásica. La *crisis* de esa racionalidad trae al mundo la diferencia, el conflicto y las Palabras, que ya no retienen el ser de las cosas. Es la conversación, que incluye la mentira, la estrategia y el error. Desde entonces se quiebra la certeza del fundamento y reaparecen "otras razones": el cuerpo, la memoria, las emociones y la experiencia.

Frente a la presencia del límite de la razón clásica un sendero conduce al *enmudecimiento* de Wittgenstein. Es posible hablar y pensar de los hechos del mundo, pero no de su sentido, frente a la experiencia de *que* el mundo *sea* sobreviene el *asombro* y el silencio propio de la experiencia mística, estética y ética; entonces, el *silencio* frente al reconocimiento de la incapacidad de la razón y de la filosofía para nombrar el sentido y el valor del mundo. Otro camino lo señala el intento "restaurador" de Weininger: volver a la razón-una cuando, tanto el mundo como el sujeto están fragmentados. De la imposibilidad (o *inactualidad*: *Sexo y Carácter*, en 1903, se sitúa "más acá de Nietzsche")

de su intento lo *dice* el suicidio de Weininger. La pretensión de restaurar una interpretación que *closure*, en lugar de hacerle lugar, al conflicto y a la diferencia, determina aquí, no sólo el fin de la palabra de Wittgenstein sino el fin de la vida en Weininger. Dos formas del silencio.

Aquí es donde Rella alecciona y su interpretación se debilita: para el autor de *El silencio y las palabras* habría "estrategias perdedoras" que se corresponden con *saberes (y amores) "perversos"*: aquéllos que desconocen que el conflicto, la contradicción y la caducidad son el terreno propio del actuar humano —y el único a su medida—, aquéllos que pretenden un fundamento más allá del propio gesto que instituye su derecho o aquéllos que recurren al "velo de la verdad". En el tiempo de la precariedad y la crisis, y una vez que se haya reconocido que ése es nuestro tiempo histórico, se abre el espacio para una relación distinta con las cosas, el espacio para otras palabras, ésa será la apuesta de Rella. "Todo intento de superación que no exprese la diferencia en cuanto tal, que no se proponga atravesar sus territorios, conduce a marañas siempre más inextricables, a un bosque siempre más oscuro", "la locura y la perversión que continuamente emergen en la pureza de la experiencia mística representan la dureza y la inexorabilidad de la *razón* que ha establecido, demarcándolos, estos territorios". Atacar esta línea de demarcación y esta lógica es el desafío para estar a la altura de nuestra época. Se trata de una batalla en la cual no hay refugio y de la que no se puede huir en "viajes milenarios". Ese espacio *nuevo* se abre con la condición que no olvidemos en ningún momento que "Dios ha muerto", que la novedad se abre "más allá de las grandes palabras y de su representación, devenida *perversa* y *alucinatoria*, del mundo, más allá del silencio, que había mostrado los límites de estas grandes palabras...". Ya imaginamos a dónde se dirige: cualquier intento que emprendamos, sea filosófico o amoroso, si no incorpora la multiplicidad y aún aspira a restablecer alguna unidad sin fisuras, está más del lado de la muerte que de la vida.

Rella, de la mano de un saber como el psicoanálisis, *advierte* a los que emprenden la aventura del espíritu. El sendero, abierto por Nietzsche, en el camino de Benjamin, Proust y Kafka, se ilumina con Freud, y nos coloca en la tarea que Rella denomina de *análisis crítico constructivo*. Aquel que permite, a partir de los fragmentos de mundo y de razón con que contamos, reconstruir una relación con el mundo tal, que posibilite abandonar el luctual silencio y volver a las palabras.

Para concluir, una pregunta: en la

búsqueda del conocimiento del mundo humano ¿son instrumentos más poderosos las "estrategias ganadoras", los saberes y amores "sanos", el festejo por la realidad —sabemos de nuestra caducidad y ya no anhelamos sueños que no son de nuestra medida? ¿O más bien nuestra potencialidad para comprender la realidad crecerá en el contacto, quizás "perverso" o "alucinatorio", según las categorías de Rella, lacerante, engeguador y disonante con la realidad? Tomando distancia de la posición de Rella, considero iluminador el pensamiento de Bloom sobre este punto: la sublimación, el *desvío* del amor tal como se nos apareció originariamente, la sustitución y renuncia a los modos más primarios del placer y de contacto con la realidad, es recomendable como sabiduría práctica, pero no es recomendable para los poetas y para aquellos que desean ahondar en los misterios del mundo humano. Aún cuando corramos el peligro de acercar el amor a la alucinación, la "sublimación" recomendada por Rella, equivale a exaltar la segunda oportunidad en detrimento de la primera. Ello conviene a la sabiduría pragmática pero no al "pensar poetizante". "El sueño abandonado no es simplemente una fantasmagoría de gratificaciones ilimitadas, sino la más grande de las ilusiones humanas, la visión de la inmortalidad". De la insistencia en la "prioridad", de la lucha, a veces fatal, por defender la "primera oportunidad" de los sustitutos, del fracaso del trabajo de defensa de la conciencia, nacen los pensamientos más fecundos. De la búsqueda de un objeto imposible, de cierta falta de sabiduría y de cierto rechazo a reencausar nuestros anhelos por medio de la sustitución o sublimación emerge un pensamiento calibrado para interpretar más intensamente y con mayor agudeza crítica el entramado de las acciones humanas.

Se desliza una incitación a elegir. Entre la adaptación alegre a la realidad, sabiendo de la precariedad de nuestras interpretaciones y sabiendo que es precisamente ése el único terreno del actuar humano y el fracaso de la defensa que ofrece la conciencia, y el rechazo por lo mismo del optimismo freudiano —y de F. Rella— que sostiene que la sustitución

PENSAMIENTO
UNIVERSITARIO

Director: Pedro Krotzsch

feliz es posible. Entre un eros –y un saber– “sano” y otro “perverso”, en ese territorio delimitado por esta acuciante e interminable elección, transcurren, a mi modo de ver, nuestras interpretaciones del mundo y nuestras experiencias vitales individuales y colectivas.

Gabriela Antonowicz

ENSAYO

SINUOSA BIOGRAFÍA

Acerca de *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, de Juan José Sebreli, Sudamericana, Bs. As., 1997

“La prueba del éxito de mis libros está dada también por la indignación que provocan...”
Juan José Sebreli

Estamos frente a una compilación de artículos que expresan, ante todo, las mutaciones de un escritor. Por si ello no quedara claro en la sucesión de ensayos, el autor se encarga de agregar notas explicativas que contextualizan cada uno de los escritos, y manifiestan los acuerdos o disidencias que tiene con sus opiniones previas. Y si bien todo encadenamiento de artículos escritos en tiempos diferentes bordea el diseño (auto)biográfico, en este caso esa impronta es acentuada por el esfuerzo, por momentos pedagógico, que hace el autor de *La saga de los Anchorena*. Como en *Martínez Estrada, una rebelión inútil* donde a partir de los sucesivos prólogos iba marcando corrimientos, Sebreli propone explicar qué lo hizo escribir esos trabajos y luego, qué lo llevó a tomar distancia de alguno de ellos. Pero no es sólo la historia de Juan José Sebreli la que podemos reconstruir en este libro también son articulables las huellas de una historia de la cultura nacional. En ese sentido, es un ajuste de cuentas personal y colectivo. Leerlo es hacer un recorrido por el tiempo: circular desde las fascinaciones sartreanas hasta las seducciones de los mass media. Esto es: desde la revista *Existencia* al diario *La Nación* o la pedagógica costarricense.

No decrece por esto el interés que provoca su lectura: con un estilo murmurante, su prosa ensayística (interesante y ligera), se resuelve en una ecuación efectiva. Su extranjería respecto de los circuitos universitarios lo acerca a otro tipo de escritores: los beneméritos productores de ensayos livianos que se horrorizan ante las cirugías farandulescas y políticas o los estilos gastronómicos gubernamentales. Por supuesto que Sebreli lejos está (al menos por ahora) –en términos de análisis pero también en la elección de temas que lo inquietan– de Silvina Walger, pero su posición (la de él) es una articulación entre la tradición del intelectual crítico y las novedades del operador mediático. Este libro exhibe a Sebreli como un adelantado: desdeñoso de las jergas académicas, su inspiración sartreana lo llevó a pensar una potencial masividad en la recepción de sus escritos. Sólo que esa aspiración va diluyendo, paulatinamente, el componente más crítico de su obra. Y si en algún momento su intervención pública tuvo un tono disruptivo, cada vez se parece más –esa intervención– al acto publicitario.

Quizás es esa misma ausencia de legitimación académica lo que lo incita a reiterar sus méritos, pero esa enumeración que esgrime en su propia defensa lo ubica en el límite del incordioso. Genera incomodidad y malpredispone al lector que siente como innecesario que todo le sea explicado. La subestimación hacia el lector presupone un público más cercano a las audiciones televisivas o a las dominicales reseñas que a la cotidiana lectura.

Las cuatro partes en que está estructurado el libro nos hablan, sin postularlo así, de la Historia. Como dice el autor: las napas que una ciudad tiene donde sus voces se van encimando, superponiendo, entremezclando para dar distintas voces, y una que las unifica, la voz del ensayista que se postula como un narrador de la historia. O por lo menos, de algunas de ellas. Las historias podrían englobarse en tres (dejando de lado otras, como la del esoterismo): la de la cultura –sin algodonos ni mayúsculas– a partir de un abanico que abarca desde *Sur* a *Contorno* la de la de los homosexuales porteños, y la de la izquierda argentina, a partir de la figura de Héctor Raurich. Tres historias que sin dudas, deberían ser tenidas en cuenta para la reformulación programática de una nueva izquierda.

La primera de ellas, se ubica en esa historia cultural donde se cruzan los *personajes* que de un modo u otro influyeron en la trama social e intelectual de los años cincuenta en adelante. Desde el recuerdo de Oscar Masotta, complementando la visión dada por el libro de Carlos Correas, al interesante balance que realiza con

respecto a las lecturas de Borges. El “sentimiento ambiguo de intimidad y distancia” que expresa su visión actual de Masotta podría ser considerado una constante en la relación que Sebreli establece con el conjunto de personajes elegidos.

En el caso de la *Historia secreta de los homosexuales en Buenos Aires* es el trabajo que –desde el libro prometido por el autor desde hace años– más expectativas generaba. Este análisis, el único en verdad al que denomina Historia, es inédito y necesario aun cuando se apegue al recuento gozoso de detalles y anécdotas más que al ejercicio analítico.

La última de las historias que elegimos como ejes nodales del libro, parte de un recordatorio de Héctor Raurich. Es una versión ampliada de aquella que sirviera de presentación a un escrito de Raurich titulado *Defensa del arte*, en el primer número de la revista *Capricornio*, donde lo situaba en la línea de los *pensadores malditos*. Hoy lo lleva al sitio de un *pensamiento perdido*, unido a lo que propone como *las desventuras de la izquierda*. La postulación de llevar la reflexión filosófica sobre el marxismo por fuera de los partidos políticos de izquierda puede verse, quizás, como una continuidad con lo que, a comienzos de los 80, Sebreli formulaba como el ejercicio del marxismo solitario.

Para cerrar el análisis habría que tomar como final de recorrido el ensayo *La dolorosa transición...* El simplismo del análisis que realiza de la sociedad argentina, cercanos a la prosa de estos *tiempos nuevos*, descompensa el interés que presenta la lectura del resto de los ensayos. Hay hallazgos, sin embargo, que pasan más por la osadía que por la originalidad, como es la continuidad que esboza entre los planes económicos del radicalismo y el menemismo: Los grupos de izquierda se habían adelantado, pero escrito por la pluma de un intelectual masivo pasan a la categoría de rareza. Distinto es cuando asevera que en el caso de la falta de aportes al fisco corresponde igualdad de responsabilidades. No es que se intente, con estas líneas, ponerme a la defensa de la sociedad argentina –¡válgame dios!–, pero tomar como uno de los argumentos centrales a los evasores de impuestos es –en el mejor de los casos– inocente. Un intelectual cuya editorial promociona como “el más agudo y polémico del momento” no puede minimizar las diferencias que existen entre los grandes grupos económicos que no pagando perjudican a quienes tampoco pagan porque apenas subsisten con un salario. Hay frases –y no ya buscando la frase equívoca para refutar la totalidad del libro o a su autor, como dice el autor que habitualmente hacen sus críticos– que podrían haber sido parte de la campaña oficialista para las elecciones de octubre.

Leamos: "El país abandonó su aislamiento, se logró cierta estabilidad económica venciendo la inflación y se gozó de libertad de expresión y de costumbres jamás conocidas entre nosotros". Podría postularse este ensayo como síntoma del tránsito que va desde *el riesgo de pensar* hacia el pensamiento sin riesgo.

El paso del tiempo es —quizás— la línea divisoria que separa los artículos. El trabajo de Sebrelli dentro del campo intelectual no académico lo ubica en un lugar de relieve. Es allí donde la propuesta publicitaria de "agudo y polémico" es certera, pero cuando se propone el análisis político, prima la polémica por sobre la lucidez. Prima fundamentalmente, la enfática resignación (y el tono prejuicioso) de quien cree que ya no es posible ensanchar el campo de lo posible.

Guillermo Korn

LA INVESTIGACIÓN SUBREPTICIA

Acerca de *La Nación Subrepticia*, de Horacio González, Eduardo Rinesi y Facundo Martínez, El astillero, Bs. As., 1997

"Se presupone entre otras cosas que el resultado del trabajo científico es *importante* en el sentido de que es 'digno de ser conocido'. Y aquí reside evidentemente todo nuestro problema: que el significado último de este presupuesto no puede a su vez ser demostrado con los recursos de la ciencia. Simplemente puede ser aceptado o rechazado, de acuerdo a las posiciones personales que se adopten frente a la vida."
Max Weber

Pocos malentendidos en la historia de las ciencias sociales han tenido consecuencias tan aberrantes como aquél por el cual se le atribuyó a Weber la proclamación de una "neutralidad valorativa" que era pensada como el esfuerzo autodisciplinario que el discurso sociológico podía y debía realizar para poder referir y explicar otros fenómenos sociales. Esta hipotética capacidad de la ciencia para situarse por encima de otros saberes era, sin embargo, precisamente, lo que Weber se proponía impugnar, de manera que la

mentada neutralidad resulta pensable menos como la posibilidad y la necesidad de enunciar juicios despojados de valoración alguna —abdicación de la propia subjetividad mediante, en favor de la deidad metodológica— que, más bien, como la situación de guerra permanente, indecible, entre valores que se *neutralizarían* mutuamente de no ser por el hecho de que quienes los sostienen se encuentran en una desigual relación de poder, fundada en última instancia en la fuerza física (o, para entendernos mejor, en la violencia). Decir entonces, como lo hicimos apenas unas líneas más arriba, "malentendido", no corresponde; porque dichas lecturas de los pasajes de la obra de Weber referidos a esta cuestión deben ser interpretadas también en estos términos: como la conveniente renuncia a la autoconciencia, por la que queda justificada la posición de ciertos sectores académicos que no se privan de usar a Weber, entre otros¹, para legitimar modalidades de organización de la vida intelectual que podríamos reconocer como políticas si no gustaran tanto de cubrirse y ampararse con modelos argumentativos, con ropajes, tan a la moda del mundo administrativo y de la razón técnico-burocrática.

Hasta aquí nada nuevo. ¿Por qué, entonces, hacer perder tiempo a los lectores y espacio a la revista con una perorata tan larga como la que contiene el párrafo anterior? En primer lugar, simplemente, para no escamotear el cuerpo y reflexionar sobre la situación que supone encontrarse ante la tarea de reseñar un libro escrito por amigos y, frente a la incomodidad que genera referirse a ellos por sus nombres y apellidos, libremente elegir (para probable incomodidad del lector) citarlos con un tono más coloquial. En segundo lugar, más complejamente, por la forma en que tanto esta situación del comentarista como la significación de *La Nación Subrepticia*, el libro en cuestión, se articulan y quedan explicadas por el conjunto de problemas a los que aludíamos con la invocación antes realizada.

Habría que decir primero, por lo tanto, que el libro, los ensayos que lo conforman, son autoría de Horacio, Eduardo y Facundo en su condición de integrantes de la cátedra de Teoría Estética y Teoría Política de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Lo que no sería una cuestión a destacar si todos los que intervenimos en la vida universitaria no fuéramos, desde hace tiempo, testigos y actores del proceso de descomposición que afecta a la institución que solemos denominar con el nombre de "enseñanza de grado", que solía sostenerse sobre el papel central que en el proceso institucionalizado del conocimiento ocupaban las cátedras. Ese carácter

institucional —lo sabemos— le imprimió a esta forma de organización *en* materias y *de* las materias (que por cierto no tiene nada natural y que podría, en consecuencia, ser repensada y reformulada; aunque si un movimiento así se realizara contra el pensamiento administrativo, seguramente no podría tener lugar sin un notable toque de audacia política e intelectual), esta forma de organización, decíamos saber, lleva impreso como huella un sesgo ciertamente feudal, y se encuentra indudablemente atravesado por una lógica clientelística y prebendaria. Y sin embargo, también lo sabemos, esa jaula de hierro institucional nunca fue suficiente para ahogar completamente las pretensiones de autonomía y los intentos de realizarla que constituyeron el principal aporte del mundo universitario a lo que el prólogo del libro que comentamos designa como "las grandes jornadas del pensamiento social crítico".

Esas "grandes jornadas" parecen haber terminado. Y si bien la responsabilidad de un final tan ominoso no puede atribuirse por entero al proceso de "reconversión" del que hoy es objeto la universidad argentina (puesto que un similar proceso, si no el mismo, parece haber agotado también, en gran medida, las potencialidades negativas del campo político y, no completamente pero en alto grado, de la dimensión cultural-estética de nuestro mundo social), si cabe señalar intempestivamente la resignada pasividad con la que la universidad acata el destino que el espíritu de época ha dispuesto para ella. Resignación y pasividad en el mejor de los casos, porque en otros la falta de pudor permite el desborde de la voluntad de colaboración de personalidades enfáticas, de esas que no dudan en poner por delante su "currículum", algo amarillento y ajado, de antaños irreverencias impetuosas; figuras que paternalmente se indignan si no se les reconoce la autoridad que su

Artefacto

pensamientos sobre la técnica

Ciencia y Política: Paul Feyerabend
y Oscar Varsavsky
Lewis Mumford: El mito de la máquina
Dolor y Técnica:
Horacio González
Primo Levi
Giorgio Agamben
Enrique Ocaña
Peter Sloterdijk
John Berger: Un secreto profesional
Pablo de Santis: Arte de calígrafos

pasado les confiere para declararlo indudablemente equívoco y superado, y para confinar a todos lo que así no lo consideren a la condición de un diletantismo infantil del que se sienten, ellos, maduros tutores (no estaría mal, de paso, recomendarles que revisaran lo que Weber alguna vez dijo sobre los diletantes, o el potencial que buena parte de la teoría social crítica atribuyó a la cognición infantil).

Pero lo que queríamos señalar —perdón por la digresión— era cómo en la época en que se produce un desplazamiento, desde el punto de vista de la jerarquía institucional, de las carreras de grado a la formación casi inefectiblemente arancelada en instancias como cursos y seminarios de posgrado, maestrías, doctorados (y nada impide pensar, ni sería sorprendente, que dentro de poco comience a resonar con creciente regularidad, entre nosotros, la palabra “posdoctorado”), en este contexto en el que ser docente en la universidad supone encontrarse en una situación de degradación notoria si no se pertenece simultáneamente a la categoría de “investigador” (de ser posible clasificado con la letra “A” o “B”), es posible sin embargo, a pesar de todo, encontrarse con que de una cátedra —espacio que se encuentra institucionalmente sometido a uno de los más altos grados de desarticulación y desvalorización), a partir del trabajo en una cátedra, decíamos, se pueden generar, en términos de “conocimiento”, instancias mucho más significativas que la “producción” soberanamente no interesante, superflua y banal, salvo las excepciones de rigor, de lo que es reconocido actualmente por las instancias oficiales de la vida universitaria como “investigación”.

Acaso todo esto quede imprevisiblemente aclarado si se atiende a las implicancias del título que lleva el ensayo de Horacio que encabeza el libro que comentamos: “Fotocopias Anilladas”. La idea remite a un problema que no por muy comentado en los ámbitos universitarios haya sido objeto de un verdadero debate: ¿Qué hacer con los libros? ¿Qué nos da derecho a someterlos a descuartización? ¿Habría que aceptar con una sonrisa tan elástica esa tesis del progresismo tecnológico que festeja la posibilidad de desarticulación y reconfiguración de los textos que la fotocopidora permite, como si esa operación no hubiera sido posible antes, en otras circunstancias, gracias a la existencia de libros baratos o de bien provisionadas bibliotecas y, por sobre todo, a la soberanía del lector? ¿O alguien puede suponer que las lógicas bibliográficas que explican el contenido de programas y cuadernillos son radicalmente diferentes o suponen la posibilidad de un grado de autonomía mayor para el lector que las

que determinan los movimientos del mercado editorial? Pues bien, éstas son las condiciones de ejercicio de la práctica universitaria en la Argentina de hoy, pero eso no significa —de ninguna manera— que este estado de las cosas deba ser aceptado sin más.

Tal vez *La nación subrepticia* sea la materialización de una alternativa lúcida ante este panorama: en un frente desafía los estándares bibliográficos al incluir, por cierto, muchos de los temas y de los textos que son de circulación común, pero también una serie de problemas y de referencias teóricas e históricas cuya apariencia exótica en el paisaje académico sólo puede ser explicada por el alto grado de banalización al que se encuentran sometidas las carreras universitarias. En el otro frente, la situación por lo menos difícil que para cualquier cátedra debería representar la selección y fragmentación de obras que se encuentran indisolublemente ligadas a biografías y a las historias mayores del drama colectivo (temas, ambos, de este libro); esa dificultad es enfrentada, queríamos marcar, asumiendo la responsabilidad que supone devolver eso como una totalidad renovada bajo la forma de ensayos escritos por estudiantes y docentes, ensayos que se quisiera invariablemente (aunque no siempre se pueda, y aquí es momento de decir lo que de meritorio tiene la tarea del editor, Alejandro, amigo también) adquirir la forma libresca de aquella materia en un principio desmembrada.

He aquí pues —ante nosotros— un libro, producto del trabajo de una cátedra en la cada vez más inhóspita universidad argentina. Tres ensayos atravesados por la misma inusitada apuesta, que es asumir el riesgo de pensar simultáneamente la política desde la dimensión estética y al arte desde el logos político. Sin ignorar que una aventura de este estilo (porque es también eso: la escritura como forma de aventurar y como reflexión sobre el poder de incisión del estilo), sin perder de vista la medida en que un abordaje así pueda escandalizar a las buenas conciencias que proliferan en los ámbitos que solemos frecuentar, lo que quisiéramos destacar es precisamente la conciencia del riesgo, de su necesidad, si es que pretendemos ser partícipes alguna vez de una experiencia política e intelectual revitalizada, que asuma la imposibilidad de disolver definitivamente la tensión entre estetización de la política y politización del arte, lo que en alguna ocasión el propio Horacio definió como el fundamento trágico de la vida y de la obra de Walter Benjamin.

Un libro, tres ensayos, o mejor: tres formas del ensayo (del ensayo único y polifacético que es *La nación subrepti-*

cia): primero la pregunta de Horacio por la posibilidad de conocer una época, que es el punto de partida para una teoría de los nombres políticos y de su equívoca relación con lo que pretenden designar, teoría también sobre el comentario y el estilo, sobre la correspondencia y la investigación como experiencia del infortunio, pregunta por la época que pareciera responderse con la escritura, con esa cualidad de la escritura de Horacio que logra arribar a reveladoras instancias de proustiana recuperación del tiempo. Luego Eduardo, con su perseverante militancia en desarmar el sentido común banal con el que las ciencias sociales suelen encarar los problemas de esa difícil entidad epistemológico-política que es la Argentina, con su inapreciable pasión por deslindar y por señalar insospechadas y complejas imbricaciones que su escritura es capaz de indagar a través de la construcción de un espacio en el que aparecen reconciliados el espíritu geométrico y el de la política como imaginación poética. Y finalmente Facundo, que al introducirnos a las salas de un escabroso museo, se revela heredero del proyecto museográfico del estilo macedoniano, destructor de contextos, destructor del tiempo y del espacio.

Tal vez suene este comentario excesivamente entusiasta. Al amparo de nuestra weberiana invocación del principio señalamos como el origen de ese entusiasmo de la lectura, nuestra personal relación con los autores; y creímos que con esto bastaba para no eludir “la simple obligación de probidad intelectual” que fuera reclamada en una conferencia en la universidad de Munich durante el invierno de 1918. Se trataba al principio y se trata ahora, como aquella vez se dijo, de evitar los rodeos que se realizan cuando “no se tiene el valor de aclararse a sí mismo la propia toma de posición definitiva”. Acaso sea el momento de decir que si el entusiasmo se explica por la amistad, la amistad se explica a su vez por el compromiso común con la idea de la imaginación crítica como fundamento de la intervención intelectual y política, y con la testaruda pretensión de que un proyecto así sea posible en el marco de la universidad pública. El entusiasmo se explica entonces por lo que *La nación subrepticia* significa como prueba de que las potencialidades de ese deseo no se encuentran, todavía, definitivamente ocluidas, de que aún estamos a tiempo de encontrar al demonio que tiene el hilo de nuestras vidas y escucharlo.

Lisandro S. Kahan

1 Lo mismo podría decirse, por cierto, del cada vez más extenso espacio que ocupa Michel Foucault en las bibliografías de casi todas las

carreras de ciencias sociales. En este sentido, esa "extensidad" pareciera conspirar contra la posibilidad de una experiencia de lectura más "intensa" respecto del autor de *La verdad y las formas jurídicas*, que revelaría, por un lado, que muchas de las afirmaciones que pueden leerse, por ejemplo, en la publicación de ese conjunto de conferencias, ya se encontraban de alguna manera prefiguradas en el Weber que invocamos (aunque resulten atribuibles menos a una deuda bibliográfica no declarada con el protagonista de las conferencias de 1918 que a la influencia que en ambos y en un mismo sentido parece haber producido la lectura de Nietzsche); por otra parte, y mucho más significativamente, una lectura así podría revelar la medida en que muchos de los profesores y funcionarios que con no poca frecuencia citan al filósofo francés, bien podrían ocupar un lugar de privilegio en la galería de sus disciplinarios personajes.

LA IZQUIERDA ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA

A propósito de *La izquierda ante el fin del milenio* (compilación), ARCIS-LOM, Santiago de Chile, 1997

"Con el correr de los años, las tesis se convierten en dogmas y los coros de ángeles en coros de loros."

Martin Bronfenbrenner,
The Structure of Revolutions

Izquierda, derecha o centro. Conceptos que nos sitúan en lo geométrico de la representatividad de la realidad propios del discurrir del espíritu moderno. Punto, línea y plano. Hete aquí la forma en que el todo social pretende ser asido por la *mens* moderna. El sujeto piensa y se piensa en términos de límites, de adentros y afueras y parece encaminarse en una historia rectilínea cuyo horizonte es el progreso y en el que el hombre puede hacer la historia, digo, en la lógica de un juego de rayuela, ir saltando casilleros que lo enmarcan y constituyen como agente de su acción, sin pisar los bordes, evitando tocar los límites, pero en un avance irrevocable e irrefrenable por una senda en cuya meta se ubica "el cielo".

Es en este marco que adquiere su razón de ser el término de izquierda, en el imperio de la lógica euclidiana que inscribía a la realidad sus ordenamientos espaciales. Es en un territorio delimitado e

inteligible donde puede establecer, demarcar una fisura, un corte que enmarque un territorio, un campo en el cual se definan y construyan conciencias, identidades, pertenencias, proyectos que adquieran sentido en el contexto de este imperio de la espacialidad. En toda lógica bidimensional, todo *alter* tiene su *ego*, toda izquierda tiene su derecha, inherente a la contradicción propia de dos modelos antagonicos de traer la realidad social hacia la verdad. Desde la ubicación en la Asamblea de los Estados Generales hasta la posición con respecto a la propiedad de los medios materiales de producción constituyen construcciones geométricas que determinan la ubicuidad de los sujetos como puntos que pertenecen a tal o cual plano. En este espacio del todo es posible, las retóricas vanguardistas de la izquierda resuenan como dulces coros de ángeles que llaman a la tierra prometida.

Pero con el advenimiento del hiperespacio donde los territorios se han multiplicado y superpuesto haciendo estallar las fronteras y produciendo contornos discontinuos, donde ya no es posible la definición adentro-afuera, donde se desdibujan los límites, las pertenencias, las identidades, se diluye el contenido del término; más aún, pierde su referencia, pudiendo abarcar indistintamente una pluralidad de lecturas de lo social y convirtiéndose en un rótulo del cual echar mano vertiginosamente.

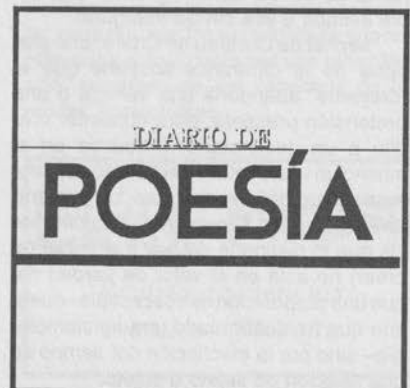
El individuo, frente a esa imposibilidad de percibir el límite, a su incapacidad de situarse aquí o allá, tiende a refugiarse en la inmanencia más radical que es su cuerpo, su forma más visible. Huyendo de las vivencias esquizofrénicas, el alma se encapsula en el cuerpo reclamando contención. Así hedonismo y narcisismo lo sumergen en su más obscuro individualismo. Pero esta vivencia esquizofrénica de la realidad, lejos de ser liberadora, lo atrapa en una especie de fuga espiralada. Y en el vértigo insoportable de su aniquilación, ya no subsisten cuadrículas contenedoras ni seguridades territoriales que provean terreno fértil a partir del cual identificarse, entenderse, encontrarse y procurar procepciones por senderos ascendentes.

Frente a esta caducidad de la representación de la realidad social en los términos geométricos del plano, la historia pierde su *telos*. Así se entiende la postura de un sujeto que lejos de embarcarse en proyectos redentores, y ver en lo político al campo de lo posible, se retrotrae, acentuando un proceso de individuación tal que diezmando las posibilidades de articular un sujeto histórico que encarne y constituya el motor del cambio, haga de la izquierda un concepto inerte, vacío —es decir, plausible de ser llenado con una multiplicidad de significantes.

En este repliegue del sujeto, los viejos términos de la izquierda se redefinen frente a su mirada atónita, y lo revolucionario se reduce a la transgresión vacía, carente de contenidos o de referencias intersubjetivas. Impera la transgresión *per se*, desnuda, voraz y vertiginosa.

Ahora bien, más allá del rechazo que nos provoca la tan recurrente idea finalista posmoderna, el fin —o mejor dicho el final— del milenio se erige como un acontecimiento providencial, casi mágico, que lejos de condenarnos a una nueva falta o de dejarnos una vez más desguarnecidos, se presenta como una nueva posibilidad: este fin trae consigo la ilusión del comienzo, de la natalidad, del *initium*. Es esta brecha entre lo pasado y lo adventicio una ocasión más que propicia para ahondar en la reflexión acerca de los alcances e incumbencias del término "izquierda". Es en este contexto que varios autores intentan dar cuenta de la problemática de la izquierda cuya complejidad se percibe en la heterogeneidad y la dispersión propias de esta compilación. Pero más allá de las riquezas de sus postulados, y lo innovador de algunas propuestas, que van desde la enunciación de una variedad de tácticas que rehabiliten el denostado concepto hasta la redefinición del *locus* de la política a la luz de la cual encuentre un sentido la izquierda, estas propuestas continúan atrapadas en la propia ambigüedad del término que las convoca. Puesto que hemos pasado del espacio euclidiano (espacio homogéneo de la construcción geométrica y del reino de la recta) a la fractalización reticulada del espacio de la red, no debemos caer en la tentación de la utilización de aquel modelo que ya no nos pertenece. Apreciable esfuerzo por afinar un presente de alaridos solitarios, la mal denominada izquierda debería intentar anudar aquellas voces dispersas que permitan constituirse como un coro que dé rienda suelta a la música del nuevo milenio.

Florencia Delucchi
Mauro Villarejo



LA BÚSQUEDA DE EMILIO DE ÍPOLA

Acerca de *Las cosas del creer*, de Emilio de Ípola, Ariel, Bs. As., 1997

"Señor, sí que creo que cada uno cree que su fe es la buena, pero no se sabe cuál es la buena."

(Domenico Scandella, molinero, ante el inquisidor del Santo Oficio. Portogruaro, 1599)

Las cosas del creer refleja un recorrido académico-literario en busca de una restitución. Lo cual no implica necesariamente la evocación de una unidad originaria ni mítica. Más bien dicha búsqueda persigue las huellas a través del tiempo (o del destiempo) —en una saga durkheimiana (o borgeana)—, de aquellos momentos inciertos en que se manifiesta palpablemente la presencia del *lazo social*, aquello que hace que los hombres vivan juntos.

Creer en...

En una notable introducción, Emilio de Ípola se encarga de desarrollar la cuestión de la creencia ubicándola "situada no exactamente a medio camino entre la certeza y la duda, sino más bien en una región donde una y otra se confunden, la creencia encarna y a la vez exhibe una de las aporías fundantes de nuestra cultura: aquella que postula un 'más allá' como complemento silencioso del 'más acá' palpable y familiar que configura nuestro mundo."¹ La eficacia de dicho clivaje trasciende la división entre creyentes y no creyentes: todos sabemos, creamos o no, que hablar de Dios remite a un dominio trascendente. El hecho de que en nuestra cultura todos invistamos ciertos actos, ciertos proyectos e ideas de un hábito de trascendencia, prueba que nadie escapa a ese clivaje inaugural.

Michel de Certeau en *Croire: une pratique de la différence* sostiene que el "creyente" abandona una ventaja o una pretensión presente, para conceder crédito a un destinatario. Introduce en sí mismo un vacío relativo al tiempo del otro, creando un déficit en el cual "un porvenir se introduce en el presente". "La diferencia que lo distingue del *ver* o el *saber* (al creer) no está en el valor de verdad del que una proposición es susceptible—cuestión que ha desbordado una epistemología— sino por la inscripción del tiempo en una relación de sujeto a sujeto."²

En el creer, entonces, se unirían dos tiempos distantes a través de la promesa o de la palabra. Para de Certeau, según esta perspectiva, cabría al creyente sostener: "tú lo crees si lo haces, y si no lo haces no lo crees". Pero este axioma que valdría para sociedades tradicionales como la antigua Roma o Israel, donde las creencias tienen forma de práctica, donde la promesa o la confianza se unen a la objetividad de un gesto, perdería su sentido en la actualidad. Que en nuestras sociedades se interpreten ciertas representaciones como susceptibles o no de ser creídas, se debe precisamente a que nosotros ya no creemos en ellas. "La creencia se transforma en enunciado (afirmación) cuando deja de comprometer una práctica contractual. Preguntarse '¿Yo creo?' es salirse del campo de la creencia y tenerla por objeto intelectual, independientemente del acto que la afirma como relación. La creencia no es más que decir cuando deja de ser compromiso racional, es decir, cuando deja de ser creencia."³

Esta escisión de la creencia como forma de *fe* por un lado, y como, diríamos, *lógica objetiva* por otro, es analizada por Emilio de Ípola desde la estructura misma del término castellano *creer* tal como la usamos corrientemente. "Si nos atenemos a su empleo en nuestra cultura, es notorio que la palabra 'creer' alberga dos significaciones sensiblemente contradictorias en el sentido de que expresan tanto la duda como la convicción, tanto la vacilación como la certeza. Si creer equivale por un lado a afirmar una certidumbre, también equivale, por otro, a matizarla: 'creo' significa en ocasiones 'no estoy seguro'". Aunque se trate de disipar esa ambivalencia sosteniendo que 'creer en', expresaría la fe pura y simple, y 'creer que' haría un lugar a la duda, encontramos el obstáculo de que "en castellano 'creer en' puede significar, según los casos, que se tiene confianza en alguien o en algo ('algo' que puede ser un enunciado o un sistema de enunciados), o bien que se cree en su existencia, o ambas cosas. Sin embargo, ni la confianza ni la afirmación de existencia son presentadas como evidentes."⁴, y de ahí que haya que reafirmarlas constantemente, para dejar constancia de una convicción que otros podrían legítimamente negar. De esta manera "creer en Dios es, por definición, creer sin garantías y por eso también (...) un elemento de riesgo, de incertidumbre habita el corazón de toda creencia"⁵.

La diferencia de la creencia como *confianza acordada* a alguien o a algo (objeto o enunciado) y la creencia como *adhesión* a un enunciado o sistema de enunciados (a una ideología) *que se tiene por verdadero y en virtud de que se lo tiene por tal*, hablarían de dos modos de

funcionamiento de la creencia, dos lógicas del creer: la *lógica de la pertenencia* que corresponde a la primera y *lógica objetiva de las ideas* correspondiente a la segunda. Hecha esta distinción y reconociendo una mutua dependencia de ambas lógicas de Ípola afirma que "esta interdependencia no debe ocultar un hecho que me parece fundamental: en la vida social, la creencia como confianza, y por tanto la lógica de la pertenencia, tienen primacía sobre la lógica objetiva de las ideas."⁶

En las dos secciones en que se divide el libro, "Tópicos" (término deipoliano por excelencia) y "Nombres", esas formas de la creencia como confianza acordada, como lógica de pertenencia, elementos constitutivos de lo social, aparecerán algunas veces explícita y otras implícitamente, involucrando nombres como Durkheim, Borges, Aricó, Althusser, o Marx, entre otros.

En el artículo "La apuesta de Durkheim" la creencia es abordada —como parte de esa búsqueda deipoliana propuesta inicialmente— desde las diversas perspectivas políticas y teóricas de algunos padres fundadores de la sociología, a propósito de la Revolución Francesa. Así, Bonald, para quien la familia, la Iglesia y el Estado son los únicos garantes de la cohesión y la estabilidad social, desde su postura clerical y retrógrada (al igual que Le Play y Burke) rechazará a los iluministas, puesto que sus tesis acerca de la invención humana del lenguaje abren la posibilidad de un significado convencional y arbitrario de las palabras, y por lo tanto sujetas a críticas y revisiones. Si esto fuera así, Iglesia o Estado podrían significar "superstición" o "poder despótico" y no resguardo de la tradición como indican las leyes divinas. Esta concepción humana del lenguaje, así como la idea de contrato social que otorga a la voluntad de los hombres la responsabilidad de la vigencia de lo social, harán que Bonald odie a la Revolución, responsable finalmente de la destrucción de los antiguos lazos comunitarios de la Edad Media. Gustave Le Bon, por su parte, no será ya un nostálgico, sino un despavorido médico sospechoso de toda forma de grupo humano, de multitud y del elemento que la define como tal: el cabecilla. Ciertamente, una multitud callejera no es lo mismo que un club jacobino o una asamblea parlamentaria, en la medida que en estos últimos unas normas, ceremoniales y tradiciones los tornan más previsibles y por lo tanto, diríamos, diferentes de la masa amorfa. Pero esa dimensión normativa y civilizada de los grupos organizados definen su faz más superficial, la punta del iceberg de la psicología de las masas; en la base se encuentran activos los determinantes fundamentales: "los

afectos, los instintos, los apetitos irracionales", basta la pluralidad para que lo reprimido se libere. Así, Le Bon es, al decir de de Ípola, "un pensador antisocial, un enemigo —declarado en algunos casos, inconfeso en otros— de todas las formas de 'vivir en conjunto'".

Por último Durkheim: para de Ípola, los estados patológicos de la sociedad que le tocó vivir, la intensidad de los conflictos, la disolución de los lazos entre los individuos, remiten a un problema que Durkheim en su obra ha dejado abierto: el de la naturaleza misma de lo social. De esta manera, plantea la coexistencia de dos posiciones opuestas (nunca abiertamente confrontadas) en el pensamiento durkheimiano; para exponerlo sintéticamente, por un lado desde las tesis de *Las reglas del método sociológico*, se afirma la exterioridad y objetividad del hecho social, no reductible a meras representaciones, y por otro, en las indicaciones de que la solidaridad mecánica —basada en la primacía de la conciencia colectiva— es lógicamente anterior a la orgánica, se observa una postura marcadamente subjetivista. En este sentido, de Ípola destaca el interés que revisa esa tensión siempre irresuelta, "indecisión" entre la estructura y la representación. Y precisamente entre esos dos polos ubica la dimensión política de su reflexión sociológica. Por un lado Durkheim es partidario del fomento activo social y político de los grupos profesionales, y por otro un pensador preocupado por la ausencia de "representaciones colectivas coaligantes" e interesado, por eso mismo, en la esencia y la función de lo religioso en la vida social.

El planteo de la incógnita acerca de la idea de comunidad en Borges, (en "Borges y la comunidad"), lo llevará a revisar entre otras narraciones, "El coloquio de los pájaros", "El acercamiento a Almotásim", y "El inmortal". En todas ellas la posibilidad (o imposibilidad) de la comunidad sobrevuela los textos. Tanto en la búsqueda del Semiurg, donde la cantidad indistinta de los pájaros se convierte a lo largo de su odisea en una cantidad discreta de singularidades significativas, a la vez iguales pero enaltecidos individualmente; como en "El acercamiento..." la conjetura de que "también el Todopoderoso está en busca de Alguien, y ese Alguien de Alguien superior (o simplemente imprescindible e igual) y así hasta el Fin —o mejor, el sínfin— del Tiempo, o en forma cíclica"; o en la inmortalidad de los trogloditas, donde todos los actos carecen de sentido y que parecen extraviar al protagonista hasta que bebe el agua del río de la mortalidad. En este punto Emilio de Ípola tras plantear los tópicos presentes en Borges del *texto* y de *texto total*,

recurriendo a "Pierre Menard autor del Quijote", "El jardín de los senderos que se bifurcan", "El Aleph", plantea la cuestión de la comunidad desde el punto de vista de la *Alteridad*. En la conversión de Droctultf a la defensa de Ravena y la cautiva a la vida salvaje de los indios ("Historia del guerrero y la cautiva"), conversiones a culturas "no sólo opuestas sino enemigas", de Ípola se preguntará "¿es sólo una manifestación más del relativismo cosmopolita [de Borges] que muchos, con sobradas buenas razones le atribuyen?" entendiendo que el problema es más complejo y sin resolverse en una respuesta definitiva (la cual es imposible), el autor sugiere entonces que la idea de comunidad misma "interesa más buscarla en la textura misma de la escritura ficcional, en la experiencia de los límites que ella propone".

Creencia, imaginario, ideología. 17/5/93

Cualquiera que haya sido alumno de Emilio de Ípola, no podrá olvidar su tradicional clase en la que relata, fría e impersonalmente, los episodios que componen "La bamba". Leo en viejos apuntes de clase, bajo el encabezado que aquí sirve de epígrafe:

"Julio 76 aprox. 100 presos pol. Devoto estaban convencidos de que proxiban a salir en libertad. Esa creencia se basaba en la convergencia de dos cosas un *rumor* y una *expectativa*."

El rumor se originó en un sacerdote que asistía a los detenidos, había anunciado que el 9 de julio el gob. militar daría libertad.

La expectativa derivaba de un conocimiento banal, de que los gobiernos otorgan libertad en las fechas patrias... El gobierno NO DIO ninguna libertad.

Los detenidos no se sorprendieron, crearon hipótesis *ad hoc* pensando en fechas patrias subsiguientes. Luego tampoco fueron liberados.

El tema es ¿cuál es la creencia que mantenían los detenidos sobre la cual sostenían su esperanza?"

El artículo "Las cosas del creer" habla, en un doble movimiento, acerca de distintas formas de drama. La terrible experiencia de la prisión política sufrida por el autor a comienzos de los 70, así como también la experiencia límite de los enfermos de cáncer frente a la duda/certeza de la eficacia de una droga curativa: la crotovina.

El compromiso entre los amenazados, el lazo que los une como potenciales y reales víctimas de un mismo enemigo, "muestra el doble proceso por el cual una identidad colectiva, enfrentada a una amenaza que la cuestiona, reacciona y se reafirma a través de un movimiento del cual la creencia es a la vez cimiento y

garante (...) cada nueva amenaza, sobre todo cuando adopta una figura claramente definida como en este caso, reactualiza el momento originario de constitución del grupo".⁷

Ese drama de las identidades se conjuga, superponiéndose, con otro, ciertamente menos grave (sobre todo para quien padece o padeció alguno de los anteriores): el que plantea la formulación de aquellas experiencias en el formato de la investigación rigurosamente académica. Doble movimiento decíamos, en que esa tensión en el texto se expresa como un sutil desdoblamiento, diríamos, personal y académico. Donde por un lado, aquél preso político se convierte ahora en investigador de su propia experiencia, y por otro, donde el investigador profesional indaga (y en el texto da cuenta de ello) fríamente a personas desesperadas acerca de "requisitos científicos y legales que deben ser satisfechos para que una droga pueda ser aplicada." Desdoblamiento que se reunifica en ese elemento común a la cárcel y al cáncer: la amenaza, y quizás en forma menos visible, en la oscura resonancia que produce el pronunciar ambas palabras.

Un libro borgeano

El libro concluye con los artículos "José Aricó: pensar entre reflejos desplazados" y "Memorias de Marx", que tienen, como la introducción, implícitas marcas borgeanas (*Un juego con espejos que se desplazan* es el subtítulo que el comentarista de "El acercamiento a Almotásim", refiere a una edición de dicha novela). "Memorias de Marx" plantea el malestar que le produce el corte en el tiempo (y en el espacio) del pensamiento sociológico argentino provocado por la última dictadura, y tras la cual, dicha brecha lejos de reconstituir el diálogo académico, dividió a este último, alrededor de la figura de Marx, entre quienes lo excluyeron pura y simplemente del debate y quienes sólo ofrecían la reverente repetición de textos canónicos. La desaparición de una generación a la que le hubiera cabido transmitir sus experiencias a los más jóvenes, y la caída del Muro de Berlín a fines de los 80, terminó de sepultar, para el autor, los aprendizajes que son relevados actualmente por una rehabilitación, resultado de los caprichos de las modas intelectuales.

EL OJO FURIOSO

Revista de ciencias
sociales y filosofía

bles entre él y los personajes del primer y el segundo texto, indican indudablemente que nuestro protagonista, compenetrado en la biografía de su ilustre maestro y en los laberintos construidos alrededor de una disciplina común, estaba escribiendo, sin saberlo, su propia biografía.

Ariel Lucarini

¹ Emilio de Ípola, *Las cosas del creer*, Bs. As., Ariel, 1997, p. 7.

² Michel de Certeau, *Croire: una pratique de la différence*, p. 49.

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ Emilio de Ípola, *op. cit.*, p. 9.

⁵ Emilio de Ípola, *op. cit.*, p. 10.

⁶ Emilio de Ípola, *op. cit.*, p. 13.

⁷ Emilio de Ípola, *op. cit.*, p. 79.

TEORÍA

CULTURA, MODERNIDAD Y POLÍTICA

Acerca de *La política del modernismo*, de Raymond Williams, Manantial, Bs. As. 1997

"... no se puede dar una charla sobre estética sin hablar del principio de esperanza y la existencia del mal."
John Berger

El título *La política del modernismo* quizás acarrea un malentendido sobre los "Estudios Culturales", si nos atenemos a los primeros cinco capítulos de este libro póstumo de Raymond Williams.

De hecho, los primeros cinco capítulos hacen justicia al título: allí se despliega bajo las condiciones rigurosamente materiales la formación de los proyectos del modernismo y la vanguardia artística del siglo XX en relación a la modernización explorando, bajo contingencias estrictas de ejemplos concretos, las conexiones de las metrópolis, la inmigración, la industrialización —y sus correspondientes percepciones y experiencias sociales—, con las técnicas y los lenguajes artísticos.

Existe una máxima de Goethe —con una matriz kantiana de la tercera crítica— que atraviesa de Simmel a Benjamin y

aterriza en Raymond Williams y es: "Lo supremo sería captar las cosas de tal modo que todo lo real fuese ya teoría". Esta máxima, que resumiendo se podría denominar un especie de *doblete empírico trascendental*, se desliza sobre las descripciones y los análisis que se despliegan en *La política del modernismo*. Esto en cuanto al mínimo de método.

En cuanto a la concepción del lenguaje, sabemos que al menos desde 1848, cuando se hace evidente el dominio de la burguesía sobre el mundo, la conexión entre la idea de modernidad, la ciencia y el proceso de modernización se torna distante, por lo menos en una de las áreas de la crítica de la cultura moderna: los lenguajes artísticos. Al profundizarse la escisión entre el proyecto de la modernidad y la modernización técnica, se producen en los movimientos artísticos del modernismo y en las vanguardias, posicionalidades críticas-creativas con respecto a aquello que Williams llama las "condiciones contemporáneas" —percepciones mediadas de la realidad: la perturbación, la conmoción y la pérdida. De ahí que, por ejemplo, la "imagen sonora transracional" de los lenguajes de la vanguardia, que los formalistas intentan erigir como el rasgo esencial de la estética moderna, aparezca en Williams como una posicionalidad, como una respuesta del lenguaje frente al mundo. Y por ende, en Williams surge una resistencia analítica al lenguaje puro como un dominio específico del arte. Obviamente esta posición es acompañada por análisis micrológicos de las formaciones que exploran los lenguajes en forma de prácticas bajo las condiciones materiales correspondientes, en sus especificidades culturales en el interior de la historia.

Si algunos formalistas rusos y sus parientes estructuralistas sostenían una especificidad de los lenguajes artísticos a costa de enrarecer la historia con respecto a la formalidad, cayendo en un tiempo cíclico donde las formas de pretéritos se volvían insistentemente presentes como repeticiones —y además cuando las definiciones formales de la poética de la modernidad coexisten con lo antiguo convirtiéndose tenazmente en re-definiciones de la antigüedad (por ejemplo, las imágenes dialécticas de Benjamin)— la intervención williamsiana introduce una intencionalidad de los lenguajes en el mundo, haciendo valer la máxima de que "el ser social determina la conciencia", por lo tanto, ubica así los orígenes del modernismo en una exterioridad absoluta. Hablando fenomenológicamente: los lenguajes despliegan una correlación entre el objeto de la experiencia —mundo— y su modo de darse —posicionalidad—. Posicionalidad que en Williams se con-

vierte en "creatividad" de los lenguajes de la vanguardia, frente a las condiciones materiales de la experiencia —vida— que expande el mundo moderno. Por lo tanto, de estos análisis parece desprenderse que los valores del lenguaje residirían y se definirían sobre el choque con la materia política, es decir con el mundo.

Así la intervención williamsiana parece tener al menos dos intenciones: en primer lugar, ubicar lo que él llama la cultura moderna —modernismo, vanguardia— en la historia con toda su complejidad de entramados. Y a través de esta ubicación, dar cuenta de las posicionalidades críticas frente a las "condiciones modernas". Y en segundo lugar, mediante análisis concretos de las posiciones creativas de los lenguajes vanguardistas y modernistas, plantear no sólo las críticas —como hicieron algunos modernistas y vanguardistas: soluciones regresivas (Eliot), resistencia desorganizada (Surrealismo), plegamiento con el fascismo (Futurismo)... o frente a la "consumación de la metafísica" (la técnica) buscar una salida hacia el Ser— sino que a través de la *conexión dramática* de las luchas pasadas, presentes y futuras, se proyecte, frente a una modalidad de percepción trágica del presente que insiste sobre la captación de las formas reales de nuestra historia, no una utopía, sino, mediante el examen atento de los procesos formacionales —que significa asumir plenamente las contradicciones y las divisiones que inhiben la proyección— ver "los elementos de nuevas formaciones dinámicas". Vale decir, que los intrincados análisis de las formaciones, que incluyen la revisión de los medios de comunicación masiva y la tecnología, funcionen como la antesala de la acción transformadora del mundo.

Según Williams, estos análisis que enmarcan los estudios culturales tienen la ambición de "distinguir la teoría cultural de importancia, por un lado, de las teorías de las artes particulares, que en algunas de sus formas menos útiles aquella se propone sustituir y hasta suprimir, y por el otro, de las teorías propiamente sociales y sociológicas de órdenes e instituciones generales, que algunas teorías culturales se proponen reemplazar o circunscribir". Una de las preguntas que surge frente a tal magnitud de proyecto es: ¿Qué elemento teórico autoriza a los estudios culturales para una semejante proyección?

Parece ser que —amén de los libros programáticos como *Marxismo y literatura*— la fuerza crítica de los estudios culturales se sostiene en un momento "no teorizado" de la relación entre la base y la superestructura. Es posible que ese momento "ingenuo"—no del todo, puesto que internaliza negativamente la teoría de las mediaciones— libere una riqueza en la

teoría cultural sobre lo que Williams llama los análisis de los "proyectos" y las "formaciones", o para decirlo con un lenguaje más tradicional: "arte" y "sociedad". Análisis de las microdeterminaciones contingentes y cambiantes según los momentos de la historia —que además incluye en todo momento la revisión de las condiciones materiales de su propio lugar de enunciación. En fin, un marxismo incierto y sin hipótesis previas, en cuanto a las evaluaciones y los diagnósticos de procesos históricos.

Quizás sea por eso que el momento interno —el valor estético— de las obras de arte se "disuelve" rigurosamente en las determinaciones exteriores y su valor crítico-estético encuentra lugar únicamente en tensión con el espacio político. Se toma así el valor estético en su momento de valor político.

Habíamos comenzado indicando un malentendido. Y es en el "Epílogo a Modern Tragedy" en donde el texto de Williams vira hacia las preocupaciones contemporáneas e intenta buscar algunas salidas. E indica que la entrada textual de los "Estudios Culturales" sólo ha representado un segundo momento con respecto a su origen práctico. Es que los estudios ya referidos han nacido de las prácticas pedagógicas muy precisas de un grupo de intelectuales. Williams subraya paradójicamente que "la necesidad de definir la propia materia, justificar su importancia, demostrar su rigor; y estas presiones eran precisamente lo contrario del proyecto original". Es que los "Estudios Culturales" tenían una actividad extrema en la educación de los adultos que únicamente toma notoriedad en las universidades con la publicación de algunos textos que siempre fueron posteriores a las prácticas.

En la Argentina, pareciera ser que los llamados "Estudios Culturales" sufren un proceso inverso con respecto a su país de origen.

Es bajo este aspecto que actualmente existe un malentendido o un desajuste entre los proyectos de Raymond Williams —que han remitido siempre a una práctica extra-académica, extra-textual— y los "Estudios Culturales" en la Argentina. Podríamos decir que ese malentendido responde a una "moda académica" que no contempla el aspecto originario del proyecto de Williams. Y lejos de sustentarse en una mala lectura, este malentendido se sustenta en una decisión continuamente escamoteada que remite a un aspecto político —que habría que analizar bajo qué condiciones materiales se inserta este proceso en nuestro presente. Pero de todos modos, donde debería al menos definirse en términos marxistas la relación de los intelectuales con la sociedad,

se nos ofrece una mera ampliación de los objetos de estudio sin una implicancia práctica. Y para terminar con las palabras de Williams: "asumir lo mejor que podamos el trabajo intelectual y seguir con él este camino muy abierto para vernos frente a personas para las cuales no es un modo de vida, para las cuales no significa ninguna probabilidad de empleo, pero para quienes es una cuestión de interés intelectual propio, de su propia comprensión de las presiones que sufren, presiones de todo tipo, desde las más personales a las más políticas en términos generales, si estamos preparados para aceptar este tipo de trabajo y revisar el programa y la materia lo mejor que podamos, en este ámbito que permite esa clase de intercambio, entonces 'Estudios Culturales' tiene sin duda un futuro muy notable."

Domin Choi

PACTO DE AMOR

Acerca de *Genealogía y Sociología*, de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, *El cielo por Asalto*, Bs. As., 1997

"...porque tras empezar a paladear la gloria profesional, la mano de la muerte detuvo los latidos de su corazón."

He oído un breve comentario sobre ello en los pasillos de la facultad. Edificio de parteras, ascensor de parteras, guarida de parteras. He leído muchas hojas escritas sobre el método. Y siempre es la misma cosa: uno elige frente al método como frente al menú de un restaurante, y después del bocado se vomitan los datos con la cabeza presionando los azulejos del baño. En absoluta soledad, claro. Pero gracias a esa soledad podés distinguir salsas de legumbres, aunque a primera vista todo tenga esa armoniosa cromática, a lo Van Gogh, de los procesos digestivos inconclusos. Qué candorosa ternura la del graduado, hacerse lavados de estómago y dejar olvidado el diploma en la secretaría de un colegio secundario donde vas a enseñar sociología.

Gracias Kuhn. De nada Kuhn, nosotros los "científicos sociales" te inspiramos el concepto de paradigma y por eso lo merecemos más que los físicos. Aunque tal vez tengas razón, todavía no tuvimos nuestro Newton, pero fijate que como Víctor Frankenstein tenemos a monto-

nes. Qué te parece un poquito de Marx, algo de Durkheim, todo sazonado a lo Foucault y a lo Elías, una guinda weberiana y después me contás.

¿Fast food?, también por supuesto: cuadrado semiótico a la carta, algo de pensamiento débil, una pizca de seducción, algún sistema autopoietico, una triangulación y listo, pero sólo los miércoles y a mitad de precio, porque no estoy muy bien del riñón que me queda, y además no dispongo de mucho tiempo, una amiga me pidió que reseñara *Genealogía y Sociología*, y ahí voy.

Dos momentos de un Banquete: La lucha despiadada

Es verdad. Respira en la escritura. Cualquiera lector, aun el más desprevenido, siente el furioso aguijón que este libro, de raigambre epistemológica, le asienta a cualquier modelo investigativo que olvide su piel detrás de la asepsia del lenguaje o de la matriz de datos en la que los hechos deben sumergirse tal como vinieron al mundo. Y es ese el desafío, casi de trincheras, que estos españoles arrojan al sociólogo en un dueto inconcluso allí "donde las víctimas se manifiestan".

"Los técnicos sociales de la actualidad trabajan dentro de una matriz social que se derrumba, con centros urbanos paralizados y universidades arrasadas. Algunos podrán taparse los oídos con algodón, pero eso no impedirá que sus cuerpos sientan las ondas del impacto. No es exagerado afirmar que hoy teorizamos entre el estruendo de las armas de fuego. El viejo orden tiene clavadas en su piel las picas de cien rebeliones", con esta frase de Alvin Gouldner, que encabezaba en 1970 su libro *La crisis de la sociología occidental*, Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría encabezan *Genealogía y Sociología* escrito veintisiete años después. Y la elección tiene una doble hélice, por un lado refleja prístinamente el espíritu que mueve a los autores y por el otro marca el punto de explosión de una crisis que se arrastra hasta nuestros días amordazando a los sociólogos a una liturgia de poderes y descreimientos.

En el comienzo fue la traducción/tracción que realizó Parsons de los clásicos; en el pincel de la Gran Teoría no había trazos más que para el orden y la norma,

DESCARTES
EL ANÁLISIS EN LA
CULTURA

Director: Germán L. García

y esa figura era "el producto de una razón subjetiva situada más allá de cualquier interrogación sobre sus propias mediaciones objetivas". Fueron los sociólogos críticos, con "el lobo estepario" Wright Mills a la cabeza, los encargados de acosarla hasta derribarla: hablaban del conflicto, volvían a abrirle las puertas a la historia—"entendida como genealogía que proyecta luz sobre una cuestión presente"—en el discurso sociológico. Doble juego de luces que pone en escena la cuestión del objeto de estudio y la del sujeto del conocimiento. La reflexión sobre el primero, sostienen los autores, surge en íntima relación con el problema de la aceptación del fascismo por las masas, pero también con la quiebra del sujeto revolucionario. Con respecto al sujeto del conocimiento ya no sería ni el aséptico operador de distribuciones axiomáticas ni el intelectual orgánico que asume como suyo el destino histórico del proletariado, de aquí en más, el sociólogo está en la encrucijada de su propio presente "para tratar de hacer visible lo invisible".

Desmembrando los equívocos y conciliaciones, que siguieron a la decapitación del funcionalismo, disparan sobre las vertientes del paradigma sistémico que toma como modelo a la lingüística, olvidando que el lenguaje es mucho más que un haz de rasgos semánticos y de fonemas definidos por oposición y diferencia, es el complejo producto de movimientos sociales, la resultante de una lucha que siempre puede reanudarse; pero también disparan sobre la otra cara de Jano, "el paradigma indiciario", ya que cuando éste traza el surco que une las huellas, los síntomas de aquello que rastrea no puede ver que reconstruye su propia sombra, aunque sospeche su parentesco con las "tecnologías normalizadoras", Lombroso incluido.

El festín desnudo

Donde mira el genealogista no ve sino dominación, sumisión y lucha, por eso desconfía de las categorías instituidas que "parecen compartir un subsuelo común constituido por una metafísica del sujeto de conocimiento y del sujeto de la comunicación que excluye la sociabilidad, en tanto que atributo específico de la subjetividad". La misión del genealogista es desarmar la máquina conceptual, volver la mirada sobre la retina, sobre las dendritas, sobre el proceso neurofisiológico si se quiere decir algo a cerca del color. Igual que el telar a vapor, o la línea de infantería, o el acta de defunción, la maquinaria conceptual es la miriada de trabajo donde sueño y tecnología esconden su osario humano. Y allí hay que ir con la mejor guadaña de

la tradición sociológica, en un gesto doble, para interrogar las propias hipótesis que los sociólogos pueden operacionalizar según el sentido de su paradigma y para esculcar las condiciones de posibilidad de dichas hipótesis tan ajenas a la suspicacia del indicador. Es en esta dirección que el genealogista actualiza su mejor línea de fuego: centrifugar "un campo institucional, un conjunto de acontecimientos, de prácticas, de decisiones políticas, un encadenamiento de procesos económicos en los que figuran oscilaciones demográficas, técnicas de asistencia, necesidades de mano de obra, niveles diferentes de desempleo, etc."

El genealogista donde mira hace tajos

Montados en esta escritura de guerrilla los autores se van dejando un sabor agradable. Entramos a la cocina del libro, que no es otra cosa que el centro del corazón de la gallina degollada. La segunda parte de *Genealogía y Sociología* merece leerse más allá de las divergencias. Esta es mi debilidad, en medio de la noche de Colegiales, leyendo por las calles humita y tamales salteños, entrando en el inefable calidoscopio de las palabras. Giro, veo en la puerta del burdel de Valencia del siglo XV a un hombre encomendado por la iglesia a guardar los bastones y los palos de los que quieren entrar, junto a él hay una horca para los malhechores que pudiesen guarnecerse dentro del edificio, veo esas mujeres "libres" obligadas a vivir en la antítesis del matrimonio cristiano por haber roto con los vínculos del vasallaje. Giro, veo Lisboa en 1506 bañada en sangre judía por consejo de la Orden de Predicadores y veo estos mismos confesores tutelar pocos años después el genocidio cultural en América en aras de la paz y la tranquilidad que "tanto deseamos para los indios". Giro, veo un oscuro historiador finlandés preguntándose a solas, con la evidencia en las manos, qué impide a sociólogos e historiadores de la génesis de la racionalidad moderna desplazar la mirada de Descartes a la España de la Contrarreforma, lo veo inclinarse una y mil veces sobre los viejos manuscritos del inquisidor Alonso Salazar Frías que en 1610 ponía fin a la ficción de la brujería y de la intervención diabólica en el mundo, comprobando "racionalmente" que eran producto de la forma inquisitorial de indagación. Veo al viejo historiador esbozar una sonrisa burlona, con el tiempo justo para revelar el inmenso secreto que había descubierto, "porque tras empezar a paladear la gloria profesional, la mano de la muerte detuvo los latidos de su corazón". Giro.

Francisco D'Agostino

PROSAS SUBJETIVAS

Acerca de las dificultades para leer *Una subjetividad que se inventa. Diálogo, demora, recepción*, de Marcelo Percia, Lugar Editorial, Rosario, 1994

Desde el prólogo hasta el último de sus capítulos el libro se organiza a modo de una sucesión ordinal de 33 fragmentos titulados "Islotes" que a menudo forman istmos, penínsulas y arrecifes. Breves copulaciones con el Verbo, dice G. Auclair a propósito de los "aforismos" jabsianos.

Lo primero que se advierte es que este gran archipiélago carece de toda presentación (con la modesta excepción de la contratapa) y esto ubica a Percia en una paradoja: arriba de esta geografía tan solo de la mano de su bibliografía.

Editorial ATUEL

Novedades de la colección

Los Argentinos:

ARLT LITERATO

CARLOS CORREAS

Otros títulos de la misma colección:

Hablan de Macedonio, entrevistas de Germán García

El filósofo cesante, de Horacio González

Novedades de la colección El

Círculo:

Estilo de época y comunicación mediática, de Oscar Traversa y Oscar Steimberg

Ricardo Piglia y la cultura de la contravención, de Nicolás Bratosevich y grupo de estudios

Aún no advertimos de qué modo más tarde Percia se multiplicará y desujetará aquella mano. No obstante, la ilustración de la tapa nos advierte acerca de cierta especularidad del juego dialógico y allí creemos descubrir a un otro travestido en el-amigo-que-dice. Cuando Percia escribe "Mi amigo dice..." es un heterónimo pessoano del mismo modo que Zaratustra es un heterónimo de Nietzsche y los rabinos imaginarios heterónimos de Edmond Jabès. Hay más de una coincidencia con éste último. Percia escribe: "Entre textos hay espacios en blanco. Esos blancos son de esta escritura. Son silencio. Demoras. Llamados. Tiempos de recepción. Espacios de diálogo" y Jabès parece responderle: "Este trazo blanco en la página blanca es el trazo del grito" y "Un folio blanco está repleto de caminos".

Cuando este espejo estalla ("la existencia que tengo y otras existencias") es Percia mismo quien se reproduce en cada esquirola. Alguna de ellas son manifiestos de sí, confesiones autobiográficas.

Cuando Percia insinúa alguna disculpa la producción se torna desigual. Tal vez porque se advierte el pago de un excesivo tributo a un *campo psi* del que a veces —afortunadamente— se excentra: "Los psicoanalistas ganarían en belleza e inteligencia si aplicaran a su propia labor el aforismo que dice: *La metafísica es una rama de la literatura fantástica*".

Se configura así una escritura tensionada entre la prosa culta y blanda propia de cierto ensayo científico y la belleza poética de algunos fragmentos a modo de aforismos, de definiciones de diccionario, de poemas con versos no encolumnados, de relato ficcional breve que, para nuestro gusto, llega a su más alta expresión en un texto sobre Fidel Pintos y su parodia del mentiroso.

Confrontarnos con la dificultad del impulso clasificatorio es algo que nos adeudamos. ¿Es lo suyo un ensayo poético tal como Percia lo afirma? Bienvenido sea el interrogante sobre todo, si se trata aquí de la presencia de una prosa que sí se diferencia de aquella otra prosa *psi* previsible, aburrida, plagaria, arrecida, redundante y almidonada.

Desde la riqueza de la heterogeneidad creadora Percia crea con estilo, con humor, con sabiduría diciendo que las cosas no son como son: el comunicar no comunica pues la comunicación es emboscada, el valor se inventa, se miente al decir la verdad...

No es posible la invención de lo que soy sin la recepción en la complicidad de aquel ante quien nos decimos, donde, cada otro infructuosamente capturado puede significarse desde la multiplicidad de su retórica singular.

Aquél que siempre esgrime —preca-

riedad del arma— el mismo vulnerable relato de sí acaba por secarse al abreviar, siempre, de tan escasa agua. Es la pobreza de lo dialógico en uno que contrasta con la riqueza de la socialidad que nos habita más allá de la grupalidad.

En la vecindad de Lacan, Buber, Levinas y otros Percia pasa a enriquecer el pensamiento sobre la otredad (esperanza e incomodidad) y lo hace prescindiendo de herramientas arrogantemente asertivas.

Nuestro autor tiene la humildad de los que citan su bibliografía al pie de cada artículo, y, no obstante, uno adivina que lo producido ya es de propia autoría. En ese gesto de la referencia al otro (Bajtín, Calvino, Deleuze, los analistas grupalistas e institucionalistas, etc.) la generosidad de Percia asoma. Será el momento del fracaso en la heteronomización de los citados y en la heteronomización del propio autor porque, en definitiva, este libro es una invención, el resultado de una producción de subjetividad y no la tarea de reproducción del epígono.

David Alberto Fuks

EL VIEJO DE LA TAPA

Acerca de *La nueva era de las desigualdades*, de Jean-Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon, Manantial, Bs. As., 1997

La lógica de la historia opera cambios en la materialidad de los discursos que denostan lo político y acentúan aun más la ininteligibilidad del hombre por el hombre. Sujetos sujetos en una dialéctica que lo disocia todo de sus propios referentes y lo expulsa de cualquier asidero identitario, reforzando y socializando un espíritu de malestar y opacidad sin parangón en la historia de la humanidad. Ni la muerte de Dios ha vaciado tanto al sujeto. Ni el más acérrimo utilitarismo ha retornado tanto a espacios de individuación tan promiscuos ni autoadorantes. La lógica del Freerider parece amoldarse y hacerse paradigma, ante la obsolescencia de una izquierda culposa que intenta recuperar su sujeto histórico, tanto como llamarse a defender los intereses existenciales del planeta. Es en este marco de propicio terreno para el refulgar de los viejos discursos neo-darwinianos, cuando se oye el alarido fitoussiano de una nueva intelegibilidad de lo social. Alarido que se encuentra entonado por la

rosanvalloneana idea de recuperar lo político como lugar del cambio, el palo en la rueda que dificulte un actual cómodo viaje de las consignas neo-liberales.

El viejo de la tapa del libro parece inmiscuirse en los tachos de basura intentando encontrar en esta nueva izquierda reformista un discurso que se haga eco de estas nuevas desigualdades inocentemente recién descubiertas. Y justamente hacia esos nuevos marginados se encuentra dirigido el texto que aquí nos reúne: hacia los jubilados, desempleados y otras hierbas en este desierto en el que el sujeto parece florecer desde su más profundo individualismo. Así, frente a la opacidad del paisaje, este libro intenta presentarse como una suerte de manifiesto, radical en su análisis y reformista en su praxis, que se posicione frente al ímpetu de los nuevos discursos populistas y deseche ese aliento mortecino de resignación de los grandes sujetos históricos en decadencia.

Fitoussi, Rosanvallon y sus amigos intentan presentar una nueva y esperanzadora manera de aproximarse al análisis de las cuestiones sociales y al estudio de lo político, pero también prescriben un nuevo modo de *hacer* la política. Frente a la incertidumbre y al temor al mañana, los autores nos presentan los pliegos de un renovado contrato social que establezca las bases de un nuevo consenso global. Proyecto ambicioso y "realista" a la vez, que desechando las "utopías encantatorias" se presenta como el nuevo camino. Pero este viaje al que los autores nos invitan, aunque largo y sinuoso, se sitúa a través de las vastas y no tan erosionadas planicies de las economías europeas, y nos invita a disfrutar de las castillecas estructuras de sus Estados aún sólidos e influyentes. Este promisorio aunque abaratado *tour* difícilmente pueda ser comparable con la *economic's class* ofrecida a través de los exóticos territorios del sur del Hemisferio, donde los nuevos turistas de la política hacen cola para sacar los boletos que los conduzcan a su tan cálida y sensual democracia hasta las raíces.

Mauro Villarejo

TIEMPO CON VOZ

CONDUCE

ALICIA CANIZA

FM PALERMO

94.7

LUNES A VIERNES 12 A 13 HS.

HISTORIA

MEMORIAS DE UNA PASION

Acerca de *El diario de la CGT de los argentinos*, UNQ y Página 12, Bs. As., 1997

Una memoria reciente, de apenas treinta años, surge como escenario mítico por la mano de Rodolfo Walsh. El lenguaje es el de un sindicalismo combativo, reivindicativo, erudito, político, contestatario y antiburocrático; el de una Buenos Aires centralizada y descompuesta por el avasallamiento modernizador de los años sesenta, por el dramatismo que conllevaba el gobierno de facto de Onganía y la ambición de provocar acciones más radicalizadas por las pérdidas de los derechos obreros conseguidos durante los dos primeros gobiernos de Perón. Un ejemplo de la comunicación entre interior y metrópolis, bajo la bandera de un accionar cercenado para las fracciones del sindicalismo peronista que se atrevieron a no dialogar con la dictadura iniciada en 1966. Un sindicalismo que deja en la escritura el reconocimiento de los orígenes de la hibridación multifacética, que fue el precursor de las formaciones sindicales nacionales.

La cuestión social de la manera en que se trataban los acontecimientos en 1968, describía lo que fueron los inicios del desbarraque económico a fines de los años setenta y su continuación hasta la actualidad. Basta leer las proclamas y los manifiestos de las expulsiones de trabajadores, la situación de desnutrición en las provincias, la descomposición de las industrias, los lazos de dependencia financiera con el Fondo Monetario Internacional, la injerencia del Banco Mundial, los desaparecidos, las persecuciones. El sindicalismo era un ala política y casi se convertía en partido político, proponía la toma del poder y la lucha contra el objetivo manifiesto: el imperialismo económico y político. La propiedad debía existir en función social; los trabajadores tenían el derecho de intervenir en la producción y en la administración de las empresas; la reforma agraria era un postulado para dar la tierra a quien la trabajase; los hijos de los obreros tenían los mismos derechos a la educación que las clases privilegiadas; cada trabajador debía ocupar un puesto de lucha.

Las ideas serían compartidas con los intelectuales, con los artistas, con los universitarios, con los religiosos de todas las creencias; el campo de lucha era un campo de conciencia combativa que sólo excluía a las minorías entreguistas y dominadoras. Profundizar la democracia, diríamos en la actualidad, reivindicar las identidades, aunque el discurso excesivo, leído con posterioridad, demuestre que el entumecimiento sindical era entonces una objetividad y que las palabras remiten a cuerpos, a prácticas, a equívocos, a territorios, y que el pensamiento de los sesenta trataba de buscar otros ángulos para organizar el futuro.

La reproducción fragmentada del *Semanario de la CGT de los Argentinos*, fundado por Raimundo Ongaro y Ricardo de Luca, propone sobre la historia social de la Argentina un momento evocador, con una remisión a la facticidad de lo que ocurrió en la década del setenta. No pretende volver a los mismos orígenes sino redescubrir los actos y las formas a que apelaron varias generaciones argentinas, con intenciones de derribar la presencia del rigor de estado. El tratamiento sobre las cuestiones sociales muestra las lógicas periodísticas; por eso reseña momentos álgidos destinados a favorecer la irritabilidad, a revelar las esencias claves de una militancia con referencias cruzadas, con diálogos imaginarios pero significativos.

Bibiana Apolonia del Brutto

LITERATURA

EL OTRO SUR

A propósito de la reedición de *Los dueños de la tierra*, de David Viñas, Losada, Bs. As., 1997

A casi cuarenta años de la primera edición, en diciembre de 1958, Losada acaba de reeditar *Los dueños de la tierra*, cuarta novela de David Viñas, que narra el conflicto entre los trabajadores de la esquila y los estancieros patagónicos a comienzos de los años 20, situación zanjada en forma sumaria cuando el ejército, enviado por el gobierno central, reprimió y fusiló a los obreros. Se trata, por cierto, de una novela consolidada en nuestro sistema literario, objeto de numerosos estudios

críticos, y texto primordial cuando se establecen las tradiciones del realismo estético, de la novela histórica o del relato político. No es en estas breves notas que se hará la necesaria relectura intensa de *Los dueños de la tierra*, aunque se anotarán, no más que eso, algunas líneas de lectura que la reedición de la novela suscita.

1879. En sintonía con la caída del muro de Berlín o, según se prefiera, como efecto lejano de la bibliografía aparecida en razón del segundo centenario de la Revolución Francesa, algunos escritores argentinos concentraron sus relatos en el pasado histórico para narrar ciertos enlaces —la Revolución de Mayo, las guerras de la Independencia, el rosismo— ya sea con el objeto de encontrar en ellos el origen de nuestros males, o para indicar, por contraste, la miseria de valores de nuestro presente.

Para la obra de Viñas, en cambio, y ya desde sus novelas de los años 50, el acontecimiento basal de nuestra historia lo constituye la finalización, en 1879, de la campaña militar al desierto. Allí, y entonces, se encuentran para Viñas "los orígenes de la Argentina moderna", cuando el pacto entre la oligarquía y el ejército, por un lado, dio encuadre jurídico y político al genocidio y, por el otro, definió las estrictas relaciones de poder sobre las que se fundaría la república. Fue el momento en que el ejército, que había sido de la patria en las luchas por la Independencia, se convirtió en ejército de una clase; y el momento, también, en que la élite elevó el discurso de una clase a discurso de la Nación.

Esa tesis de orden histórico-político, estructurante del conjunto de las ficciones de Viñas, es el fundamento narrativo de *Los dueños de la tierra*, de ahí que el relato, para narrar sucesos ocurridos en 1920, decide determinar el origen de su causalidad en "1892", cuando el gobierno nacional entregó en concesión las tierras obtenidas durante la campaña. Con ese movimiento, de cuño historiográfico, el relato elude cualquier efecto de excepcionalidad argumental, y posiciona el conflicto en tensión con un soporte material que lo precede.

Sur. "En el Sur hay graves instancias" dice el presidente radical —El Viejo— a Vicente Vera, a quien ha citado en su despacho para encomendarle la mediación en el conflicto entre los trabajadores y los propietarios. Una de las formas, entonces, de releer *Los dueños de la tierra*, es considerándola la réplica a la construcción borgeana del Sur. Mítica, metafísica una; histórica, material la otra, hay dos figuraciones fuertes del Sur en la literatura argentina —quedan otras, más elusivas, por considerar, como las de *El juguete rabioso*, *Sobre héroes y tumbas*, *Una sombra ya pronto serás*—.

La de Borges es una representación clausurada, un sistema que prescinde de referencias externas y cifra en el Sur un destino transhistórico, inquebrantable, fantasmal. El Sur de Viñas, al revés, resulta una construcción porosa, abierta no sólo por su ya señalado soporte extraliterario, sino además porque la represión y el fusilamiento de los trabajadores patagónicos son equivalentes, hacia atrás, a la matanza de indios por parte del ejército argentino. De todos modos, la relectura de la novela descubre que su figuración del Sur también resultó abierta hacia adelante. Cutral-Có.

Cuerpos. "Seguían fusilando a orillas del lago. La noche era azul y los camiones apuntaban con sus faros a un mismo punto. Cuatro, seis, ocho chorros de luz blanca que se juntaban sobre un pelotón de obreros". En los últimos meses, a impulsos menos sociales que particulares, el cuerpo de Eva Perón fue objeto de numerosas representaciones —literarias, periodísticas, foto y cinematográficas—. El cuerpo, que había sido reducido a enigma, a través de sucesivas transmucciones se reveló ahora, muy al gusto de los tiempos, bajo la forma de imágenes descarnadas, inocuas. Podrá decirse que resultó un efecto no deseado por sus autores, pero corresponde decir, también, que era un efecto altamente probable en las actuales condiciones de enunciación.

Esa desmaterialización del cuerpo —contigua a las estrategias del mundo de la costura— puede ser dramáticamente contrastada con la representación de los cuerpos que aparece en *Los dueños de la tierra*. Si, como en un río que tuviera dos cauces antagónicos, el cuerpo de Eva Perón fue motivo para operaciones de desvanecimiento, de desrealización, los cuerpos de los obreros fusilados en el Sur aún resisten como evidencia material del curso de la Historia.

Los dispositivos de enunciación no saben de insignificancia. La opción actual por el cuerpo de Evita es elección del cuerpo único, sin parangón, de ahí que su representación se aproxime a las variantes laicas de la hagiografía. Para este tipo de construcciones discursivas, no hay cuerpo material que componga sistema, clase con el de Evita, por lo que sólo puede desprenderse, elevarse respecto de la comunidad a la que perteneció y advenir mito.

La opción de *Los dueños de la tierra* fue representar los cuerpos que no sólo tienen vedada la mitificación, sino que, más aun, tienden a ser negados por la historia de la nación, en razón de que fueron muertos por causa de una decisión política con la concurrencia, una vez más, del ejército argentino. Dicho en otros términos, ocurre que esos cuerpos fueron,

en la realidad, y son, en la ficción, emergencia nítida de una lucha social no resuelta y que puede tener mojonos más extensos —los desaparecidos—, o más puntuales —Victor Choque—, pero que en todos los casos manifiesta la injusticia, el abuso, la violencia del orden social.

No se trata de indicar a los escritores cuáles deben ser los objetos de su escritura, pero sí es legítimo significar sus producciones. En este sentido, y contra un horizonte donde reverdece el interés por los relatos cuya materia primordial son los sucesos históricos, la relectura de *Los dueños de la tierra* significa un acto de disidencia.

Aníbal Jarkowski

CRÍTICA AUSTERA

Acerca de *Leviatán*, de Paul Auster, Anagrama, Barcelona, 1993

A Paula Ferro

"...¿Qué decís con vuestros ojos?
Me parece que decís más que todo
lo que han leído
los míos en la vida."
Canto a mí mismo, Walt Whitman

Un hombre vuela en pedazos al borde de una carretera mientras fabricaba una bomba. Ese hombre (Benjamin Sachs, escritor), había encontrado un sentido a su vida: Hacer estallar las ciento treinta y dos réplicas a escala de la Estatua de la Libertad que están expuestas en los espacios públicos de Estados Unidos. Sus bombas no hieren pero los mensajes que dejan las explosiones exigen de las personas un replanteo de sus propias vidas y del país en que viven. Una forma de grito ensordecedor y desesperado que se amplifica ante la imposibilidad de ser atrapado. Una señal que descarga su estruendo a una sociedad de instituciones petrificadas y que firma sus arrebatos con la marca espectral que detona a las conciencias: El Fantasma de la Libertad.

En esta novela, Paul Auster extiende un abanico de aisladas biografías que sólo parecen completarse de manera acabada, luego de fundir sus existencias con aquellos deseos trancos, que quedaron pendientes con la llegada de la muerte. Lo que otros no concluyeron, lo que les faltó, lo que aún denota un vacío, es lo que otorga un sentido a nuestras vidas y ese souvenir de plenitud será el modo de

acoplarnos, encadenándonos a otros, en una obra que sobreviva y nos trascienda y que sólo contiene la escritura.

En el número 295 de *La Maga* se publicó un artículo firmado por Sandra Chaheer bajo el título "Paul Auster. Un postmoderno clásico". Allí, la escritora e investigadora Cristina Piña señala: "Yo asocio el azar con la ruptura filosófica y científica del principio de causalidad. Si rompés con la idea de un Dios, de una verdad, de una necesidad, lo que rige todo es el azar, porque no hay diseño ni principio".

Esta construcción, realizada por quien acaba de dictar un curso llamado "Paul Auster y la Postmodernidad" en la Academia del Sur, agrega: "En Auster ya no hay más sentido; se va produciendo y deshaciendo todo el tiempo. Habría que hablar en tal caso de una producción de infinitos sentidos, su planteo tiene casi que ver con lo estético" y señala por ejemplo la salvación de la escritura que aparece en *Leviatán*.

Por el contrario, para Paul Auster la escritura no parece ser un hecho simplemente estético. Sólo en lo escrito parece contenerse el origen y el destino de las personas. El título con el que aparece publicado su libro —*Leviatán*— es el mismo que hubiera llevado el libro de Benjamin Sachs (que vuela en pedazos) y que su amigo Peter Aaron (también escritor) da como versión al FBI. Los tres hombres aparecen atravesados por un mismo libro. Los tres están buscando la forma de encontrar un sentido a sus vidas y el destino que habría de guiarlas. Los tres creen haberlo encontrado a partir de la palabra escrita como modo de religión que les permitirá sobrevivir y trascender. Estos tres hombres ya no están escindidos, ni separados por la escurridiza frontera que limita la ficción con la realidad. Están referenciados por una única identidad y no como señala Cristina Piña, "Al abrirse el sujeto, la identidad está rota. ¿Quiénes somos, quién es el otro? Todo el tiempo está en Auster la falacia del conocimiento". Para Auster, el otro es el fantasma de uno mismo, y sólo cuando uno puede dialogar con su propio fantasma puede lograr cierta libertad. Lo que esta especialista quizás no pudo apreciar es que para quienes escriben, ese azar dislocado puede ser el seudónimo de Dios.

Jack Nahmías

Periferias

Revista de
ciencias sociales

IDEAS Y TESTIMONIOS

IDEAS MUERTAS

Para poder prologar esta sección, traté de buscar en los textos que siguen si existía alguna idea que los atravesara y los uniera, es decir, una razón que, de alguna manera, explicara por qué azar, o quizá causalidad, aparecen aquí reunidos. Toda forma de clasificación supone al menos un denominador común, real o forzado, y, sin dudas, arbitrario. La gomosa flexibilidad de lo que entendemos por idea o testimonio no es suficiente si se tienen en cuenta, verbigracia, tan sólo los diversos orígenes de estas escrituras. Crónicas de cine, poesía, diálogos sobre diálogos, y una solicitada —que es al mismo tiempo una invención—. Escrituras malditas todas ellas, eso es. Pero esta maldición radica en la idea de destrucción que se hace presente en cada una. La comunión está allí, en la posibilidad, y aún más, en la necesidad de fortalecer esa idea, como un verdadero síntoma de un proceso constructivo.

He aquí, debajo, dos films argentinos que se deshacen sin piedad ante los ojos malvados del crítico que busca poner las cosas en su sitio. Es decir, sacarlas del lugar que ocupan. Poesía que se vuelve estorbo, porque evita hablar o no sabe de piedad, y nos presenta a la muerte y a la soledad como fuente del conocimiento y el sentido. Diálogos que revolotean sobre la distinción entre el intelectual y el escritor, el saber y el no saber, y cuyas palabras confluyen en la destrucción, acaso, de alguna frontera sin caras, sin dirección. Y la posibilidad de un idioma nuevo que anule y destruya todo lo anterior. Razón y locura, he aquí la tentación.

Ahora bien, aquí me detengo. La invención de un idioma —cualquiera sea— es una muestra soberana de esa ingobernable voluntad del hombre por impregnar al mundo del olor pestilente que posee todo aquello que se presenta ante nosotros exultante de sentido. Ya sea en la obligación de mirar desde ahora en más al hombre como "animal humano y no como persona" para ver todo "claro y distinto", o de denominar aquello que no vemos como sílabas y lo visible como sílabas, esa voluntad se hace presente. En "El idioma analítico de John Wilkins", Borges sentencia que no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple —dice—: no sabemos qué cosa es el universo. Y, sarcásticamente, Borges remata su idea con una cita de Hume. "El mundo es tal vez un bosquejo rudimentario de algún dios infantil, abandonado a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente", — quizá a causa de un terrible hastío y del aburrimiento—. Sobre este mismo texto, Foucault nos advierte, en el prefacio de *Las palabras y las cosas*, los límites de nuestro pensamiento: la imposibilidad de pensar cierta clasificación de "cierta enciclopedia china", que ya conocemos.

La paradoja, entonces, está presentada: la imposibilidad de violar al universo no nos exime de violar, acaso, lo humano. Eso sí, las piernas del universo, abiertas y sedientas, son a veces, apenas, una muestra de esa carnalidad con la que llenamos nuestro estómago, provisoriamente. Por supuesto.

Facundo Martínez

CRÓNICAS DE CINE

DOS FILMS ARGENTINOS

por Carlos Correas

A *Ramona Cristina Fraga, misionera*

Nada tenemos sino la degradación. No una belleza fascinante, ni toda la angustia del universo contenida en un rostro de mujer. Tampoco la imponente cadencia de los fuegos fatuos. Ésas son las ideas. Como poco menos que todo es posible en este tiempo y en esta República Argentina, se nos vuelve a enseñar que los inversos no son tales, que la miseria sea reina y que una llamarada persiga a un hombre y que lo que se denomina droga sea tan blanca y empaquetada como la harina de trigo y sus morbosas consecuencias harinosas en nuestro sistema digestivo. Y, sumándose a aquellas ideas,

hay arte, sí, arte y hasta fe en lo que se denomina "exclusividad", "legitimidad", "prestigio" y, por cierto, "¡jerarquías!". Y ¡cuánto acatamiento debemos sobrellevar aquí! Estoy hablando de un film llamado *Comodines*, uno de cuyos mayores alivios es que no se entienda al menos las tres cuartas partes de la dicción de los actores. Expresiones obtusas al menudeo y situaciones descuajeringadas y tediosas. Y además de enaltecer como supuestamente eterna la publicidad comercial, la restante grosería hacia el espectador que ha pagado su entrada consiste en mostrarle inepticias y zonceras, porcinos hombres semipúberes y de ojos demasiado juntos, y muje-

res estroladas por casi nada.

Hablo ahora del film *La furia*. Primero, no se ha sabido elegir a los actores. Se ha elegido a un actor apodado, como personaje, "Cara de goma", que ha de ser bueno, pero al que se lo hace vociferar hasta malearlo al menos en este film. Hay cierto sadismo por parte de los realizadores o del director, y, aún más equívoco ese sadismo que las escenas, pluralmente bodriosas, que se nos muestran. Pues los actores están muy poco ejercitados para el sexo y para el amor y para el sentido del bien y del mal.

No saben fornicar ni, probablemente, masturbarse. No saben estar desnudos; no saben ocultar los cuerpos justo cuan-

do éstos deben ocultarse; ignoran la perfidia y el pudor o la atribulación. Pueden remedar la pasmosidad y la fraudulencia, la insensatez, la alucinación y lo extraordinario, la fragilidad, las preguntas, las promesas y los merecimientos, etcétera, pero no alcanzan a conmovernos ni a convencernos.

Así, la joven actriz protagonista tiene visibles dificultades para cerrar la boca, sea por sobreabundancia de dientes o por desmesura de los mismos o por astenia de la mandíbula inferior o por secuelas de una pubertad normalmente mema. Y es imposible presumir que esa cara boquiabierta sea un requerimiento del personaje que le ha tocado.

En cuanto a los bodrios que mencioné me remito a uno como ilustración: el director de la colonia penal de Eldorado, radicada en Misiones, se deja intimidar increíblemente por una pistola puesta en la nuca. ¡Fuera con esos directores penales! ¡Por favor, señores responsables de los presidios, capacítense para experimentar ratas o ratones introducidos en el recto o en el colon, clavos ardientes en la uretra, retorcimiento de testículos y pistolas en la nuca y en la cara! Y los guardiacárceles deberían seguir cursos aún más intensivos de tiro, pues disparan, varios a la vez, 200 o 300 balas y ni una da en el blanco. Para un film con una pretendida carga pedagógica acerca de Misiones y de sus colonias penales, esto es un demérito.

A la vez los guardiacárceles dicen cada dos o tres palabras, y enfáticamente, el término "¡carajo!", lo que podría ser una clave (tantas palabras, tantos "¡carajo!"; quizás un recado), pero no, es sólo un alza y vibración de tono, por lo que nuestra expectativa se diluye y resultamos estropeadamente frustrados.

También vemos a una burocracia judicial y política no menos cargosa y lóbrega que los gritoneos efusivos de aquellos guardiacárceles. Y esos burócratas, ataviados, disformes y reducidos por su función, en despachos con bandera argentina inmóvil en un mástil y a un costado, abren y cierran muy gruesas puertas de madera con picaportes eminentes, pues casi están ¡y son picaportes!, a la altura de la frente de los actores. Y hasta un juez harto majadero con un aire acondicionado que es absurdo en el pavorido Eldorado.

El Servicio Penitenciario Federal, el Servicio Penitenciario Provincial y la Policía de Misiones han sido fabulados como provistos de una necedad que es menos que inverosímil. Es antojadizo agraviar a estos hombres de carrera. Y se trata de organizaciones cabales y tampoco hay

motivos para ofenderlas en su competencia, excepto para los pipiolos. Y hablo con seguridad, pues yo vi este film con una mujer misionera, inteligente, pero que no reconoció cosa alguna –salvo los localismos "cambá" y "cambacito"– como específicamente misionera, ni siquiera la mostración de actores tomando mate. Es natural. La "frontera" a la que bastante se alude en el film, y cuyo sentido podría ser acaso íntimo o poético es cualquier frontera como mero límite de superficie. Los personajes de tales fronteras son desganadamente vanos y, encima, no se saben defender de lo que son.

El joven protagonista, al parecer, ha madurado ya que ha sido violado, como si a alguien le importara. Algunos internos de la colonia, viejos e insomnes, y con imposiblemente cabellos teñidos en la miseria de Eldorado, ante la impotencia de dormir matan esas horas de la noche violando al joven (o "pendejo") protagonista, tan insípido y zanguango que en nada incita a que se lo viole, pues todo violador

que se acredite como tal debe tener una estética eficaz que acá es sencilla inexistencia. Esta violación, para ser creída, es otra misteriosa exigencia del director de este film. Y esto ya es extremado para que lo sigamos. Nos oprobia que el director nos coquettee y se nos entrometa para que amemos sus errores o, indiferentemente, sus burlas. ¿Con qué derecho? No lo amamos. Lo desconocemos.

En el interín asistimos, por un lado, a problemas juveniles y a soluciones juveniles que jamás solucionan nada pues no lo pueden por simple juvenilia y por respetuosidad, ya que son jóvenes respetuosos, y, por otro lado, a adultos que arrastran sus humanidades a través de abdómenes prominentes y combados, arrugas como sostenes de vejigas faciales, retóricas huecas. Estas pesadeces no desmerecen de aquellas juveniles. Es, por ejemplo, el contraste entre la joven protagonista, claramente menstrual, y una jueza más bien climatérica. Tal disparidad entre jóvenes y adultos ha



BEATRIZ VITERBO EDITORA

ULTIMOS TÍTULOS:

La serpiente,
de César Aira

Entre civilización y barbarie. Mujeres, Nación y Cultura literaria en la Argentina moderna
de Francine Masiello

Traducción como cultura,
de Lisa Bradford (comp.)

Maurice Blanchot. El ejercicio de la paciencia,
de Sergio Cueto

Bingo,
de Damián Tabarovsky

de tener alguno que otro sentido, pero lo mejor es obviarlo.

Y en la película se habla de "juicio político": ¿qué significa esto sino humillantemente las tinieblas de la intriga? Pues a pesar del empeño de algún periodismo en hacer grave o positivo lo que no lo es, en la mayoría de los argentinos no hay quien tome en serio a quien va a "juicio político" ni a quienes han de enjuiciarlo. Los realizadores deberían haber tenido en cuenta esta certidumbre.

A cierta altura del film, digamos al cabo de una hora, el hartazgo en común de los realizadores y de la paciencia de hierro de los espectadores lleva a un modo de estoicismo, algo filosófico, para tolerar lo que habrá de seguir, pero no exitoso ni glorioso. Aprendemos, otra vez, que un hombre y una mujer no son nada y que nada es nada.

Siendo así, las admirables dentaduras de brillante blancura que muestran los aconsejables protagonistas se contraponen a su condición de ser tratados "injustamente" o a la condición de los internos y de los guardiacárceles. Hay, sí, una especie de transmisión de "mensajes" de "actualidad" y de un pasado cercano a lo que se denomina "Proceso" y también "desaparecidos". Es una inquietud o alarma comprensible y compatible y respirable en determinados ambientes. Un "mensaje" tal como: "Para estar vivo en la Argentina actual hay que ser ingenuo, por no decir otra palabra". Pero esto, al fin, no es más que charla alcohólica o de delirio de grandeza o de pequeñez.

Según los créditos, se corresponde a la Policía de Misiones y a los internos del

penal de Eldorado. Conforme con el resultado, se ha molestado arbitrariamente a esas autoridades y a esos internos. Asimismo el título del film es ignoto, pues no hay furia que se pueda identificar y certificar.

Los infelices realizadores de este tipo de films quizás han visto demasiadas películas en su vida o han visto cualquier cosa; no pueden no difundir la trivialidad y padecen un exceso de información cinematográfica, y sin lograr una trabazón interna. Por esto, y dada la numerosísima y vacua acumulación de films, resulta que, al plagiar, confunden tonterías y caducidades con la habilidad. Pero, por último, es cierto que en el inicio del film un hermoso milagro, aunque breve, ocurre: repentinamente la voz de Gardel cantando *Por una cabeza*.

ESCRITURAS

ROBERTO RASCHELLA

por Jorge Quiroga

¿La poesía viene de la desesperación, de lo negro, de la tensión, en suma de la memoria? Hay aquí imágenes que se van acumulando barrocamente, y que no saben de piedad, hablan de los muertos irreales, de lo que se destruye, como el mundo de la niñez vacía. Entonces encontramos la presencia inagotable del mar.

Es un mundo suspendido del cual es necesario huir porque está desgarrado por la angustia, pero a su vez construye un idioma que Raschella se atreve a desentrañar, y que lo pone junto a lo querido más hondamente, a lo que es el propio origen, donde se tiene que ir a buscar el conocimiento y el sentido.

Es que la soledad lo lleva a la agonía del vínculo, tomando la posibilidad de ese hermoso y horrible sueño y allí se renace. La imagen de un tiempo original está presente en los muertos, donde no se oye otra cosa que un canto, furiosamente desvelado, casi un grito, en el que el sufrimiento da la medida de las cosas en un pasado mítico. Sin embargo la muerte por soledad, en el canto profético y escondido, surge en la poesía y en el anunciar, para llenar de luz alba las cosas del mundo.

La presencia de lo familiar está en el fundamento de esta poética, como una necesidad de decir de dónde se viene y

dónde se va, como preanunciando que el entramado de sus figuras despliegan un fondo que arranca desde muy lejos.

Aquello que justifica la maldición es la gracia y a la vez la desventura de lo vivo, que se reproduce intensamente en el hundimiento más abismal. "No es un canto homogéneo, sino seccionado, dramatizado, de estados contra estados, gérmenes de tragedia y resurrección" dice en un poema, como si estuviera diciendo que la poesía presenta un espacio donde los golpes, la vocación, consiste en alcanzar una soledad auténtica, donde hay un cruel y piadoso enfrentamiento con el mundo y las cosas que la evocan.

La muerte es un motivo que aparece reiteradamente, en esa extensión del recuerdo más íntimo y el abismo más profundo. La memoria es el recurso que Roberto Raschella utiliza en sus libros de poemas, y en su novela, como un modo de dirigirse al núcleo esencial, donde el transcurso se vuelve una lenta ternura y un camino interior.

"La memoria posee toda la muerte", y es un diálogo sostenido que se abre como desenterrando del silencio los caudalosos aromas de lo vivido piadosamente desencadenado, como fuerzas que

recubren el canto hasta revelar la forma que se padece.

"¿Es que siempre los hombres fueron/ la sombra de un inacabado sueño?", piensa Raschella en clave interrogativa, o tal vez la misma intensidad se cumple de múltiples modos, sin que podamos hacer otra cosa que intentar descubrir en nuestra travesía los espacios que inaugura la memoria.

¿Quiénes son aquellos que descienden a los laberintos de los orígenes y a la debilidad de la noche? Son rostros hermanos, la figura del padre y de la madre que están inacabadas, que tienen que reconstruirse, en el movimiento interminable de la escritura.

La razón de la delicadeza de esos seres que deambulan por los territorios de lo más interior, tiene que ver con la muerte que hace que seamos otros, y a la vez recuperados por la nueva vida que continúa, en los que reproducen el eterno retorno a la patria central.

Porque el recuerdo de los años cercanos también opera en Raschella, como el impulso de la evocación. Allí el tiempo es un lento ensimismarse en un pasado que nos conmueve.

Son misterios que rondan la soledad de los seres y que forman estremeci-

Ideas y testimonios

mientos, dolor, herencias, regresos, constelaciones de sentido, que van contando una historia primordial. Son *mitos personales*, que buscan la ambigüedad de lo poético, para manifestar su carga de claridad.

La niñez es un espacio de ensoñación

ción y de riesgo, de luz y de furor memorioso que cubre los sentimientos con el halo de un nuevo nacimiento. El exterminio es el paso atormentado, donde están instaladas las búsquedas de las significaciones, que no impiden el sentimiento que tenemos de la derrota y la muerte,

ellas están entrelazadas en todos los actos.

Roberto Raschella ha publicado los libros de poesía *Malditos los gallos*, Finnegans, Bs. As., 1979; *Poemas del exterminio*, Libros de tierra firme, Bs. As., 1987; y la novela *Diálogo en los patios rojos*, Paradiso, Bs. As., 1994.

PENSAMIENTO DE TÍ

1
¿Quieres descifrar al árbol?
al árbol que resiste,
palabra bajo el sol.
¿Acaso puedes mirarlo
más allá del interior muro?

Al volver, es madurez
extraviada y distante
entre otros árboles efímeros, terrenos.

Así se pierde en las manos
el pan asentado y tardío,
con el color anunciador de muerte.

Árbol, padre, universo.

2
Volar hacia el poniente.
Llevarse el éxtasis de los niños.
Llevarse la rabia de saber,
inclinarse de sombras.

Volar entre pajoas cegadoras
y espuelas de mar. Volar
hacia el poniente gritando

que no olvidaremos jamás
algunos sagrados días,
algunos días de la juventud.

3
Pero no eres de la tierra. Ella
conoce muy poco de los hombres
y arrastrada miseria acaricia
sus entrañas. Ella sufre la paz
extendida de golpe como un clamor
de fosquísimas sopranos.

La tierra herida, maltratada,
la tierra como un tiempo
vulnerado, la tierra de vientos
que aman y destruyen:
no eres la tierra.

Y en ti respiro, después del grito.

4
De ti respiro.
Pero no eres el aire.
El aire se vuelve hacia las ventanas
como un cruel sentimiento de abandono.

¿Y no ves que algunas han sido
[entornadas
eternamente, y que nadie puede ya
vivir el delicado calor llegado
de cada cuerpo o el dulce matinar

con perfume de árbol? También el aire
es apariencia, sobre las grises
nervaduras de los geranios.

Ahora me quemas, y no eres palabra.

5
Espejo de mi vejez,
lentitud de amor,
contenido delirio.

La calle es ahora transparente
en el grave irremediable ocaso.
Y la música se deja a sí misma,
como una puerta infinita:

ah, el pensamiento de ti...

6
Y no eres más que la vid constante,
no eres más que el sabor de la castaña,
no eres más que la vida diversa,
la sencilla vida. No eres otra cosa
que el deseo de estar un poco más
en la tierra- el abismo donde
nos encontramos con la luz plena,
con la luz de frente. No eres más que
el suave y amado mundo nuestro.

7
No temas: no es otro pensamiento
de ti, es el pensamiento de mí mismo:

todavía estoy caminando excomulgado
bajo las lluvias del cincuenta-
y eran lluvias de absoluto invierno
ya sin el paterno ojo sobre mis ojos-
y tenía la imagen del poeta altísimo
contra la pared, con algo de San Sebastián
en el gesto del hombre condenado:
era una gran mesticia, que tampoco se
olvida.

Y ahora es mesticia el grito no respondido,
es mesticia la clara la antigua rebeldía,
es mesticia este pensamiento en mí mismo:
el pensamiento de la vejez.

8
El mar, el mar. ¿Has pensado
en el mar? ¿Has pensado por qué
aparece tan oscuro a veces?
¿Has pensado que débil suena
el eco de dios en él?

El mar, el mar... Todo lo que estaba
clausurado se ha abierto, el crimen,
la pasión, la historia. Pero es siempre

inútil el ejercicio del poder, es inútil
la piedad en la derrota. El mar,

el mar, como el hombre en la mujer
y la mujer en el hombre.

9
Y a estas horas, encarnados como sacos
de flores, perfectos como sonoras
labranzas, los jóvenes caminan raudamente.

También yo, como ellos,
padezco la pena de estar,
también yo quiero hacer
la alegría de cada víspera.

Es que tantísimos días han pasado
sin la visión de ti, tantísimos días
he estado pensando en los fenómenos
de la persistencia y el olvido,
la memoria humana vivida antes
que nosotros, la irreligiosa
pascua cerrando el corazón de mi
[madre,
los vasos opacos y mórbidos,
el efor de las manzanas...

Y sin embargo, otra vez,
otra vez en estas horas
también he escuchado el mirlo,
como si llegara una primavera
en la luz que deviene, y
con inquieta lejanía te mezclaras,
en el lugar de la bella palabra,
en el pecho.

10
Y un buen día resurgiremos,
inocentes, extremos. No habrá
mar allí, apenas la casa
más pequeña y descansada,
como una larva de fugitiva
aurora. Será el nuevo sueño
después de la batalla,
otra idea, otro sentimiento,
refugiada vida que se esparce
en húmedas carnes con el sol de febrero.

No habrá mar allí.
Acaso nadie nos espere ya.
Acaso el dolor de hombre desaparezca.

Y en el silencio no inermes
seremos, solamente entonces.

Roberto Raschella

DIÁLOGO

EL ESCRITOR Y EL INTELLECTUAL, EN LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO

por Américo Cristófalo, Milita Molina y Laura Estrín

Diálogo de Milita Molina y Laura Estrín con Américo Cristófalo sobre su libro *Punta del Este. La política excluyente*, América Libre, Bs. As., 1996.

—Un reseñista escribió que *Punta del Este. La política excluyente* se acerca “poéticamente” a su objeto, la ciudad de Punta del Este. Por otra parte, en la presentación de tu obra en la Feria del Libro, Horacio González insistió en la “escritura” de tu libro, en la idea del ensayista escritor. Al mismo tiempo, el libro está precedido de una serie de propósitos (suponemos que son propósitos comunes a otros libros de Armas de la crítica) que sujetarían o comprometerían al escritor con una moral anterior a la producción de su obra. Lo que queremos destacar es que estas intenciones iniciales parecen partidarias de una idea de que el tiempo de la creación es solidario del tiempo de lo social, idea que sería, a su vez, partidaria de un progresismo histórico que ciertamente ha encontrado momentos fecundos. (Philippe Sollers, en un reportaje reciente en *Le Debat*, considera que en los formalistas rusos hay cierto encuentro posible entre el Tiempo de la creación y el de una “sociedad reconciliada”. Los términos son de Sollers). Peter Búrger marca esta feliz coincidencia para el caso de las vanguardias históricas. Queremos decir con esto que tu libro nos devuelve a algunos problemas básicos, de fondo, respecto de las diferencias entre el intelectual o el lector de ciertos signos en la sociedad y el escritor. Una relación diferente con la Historicidad, con la sociedad, con el mundo, basada en esa discordancia del Tiempo de la creación con el Tiempo de lo social. Es necesario agregar, que esta idea del ensayista crítico-escritor está propuesta en tu obra en los siguientes términos: “Una vez ahí donde estamos es el estilo —incomprobables tonos de la verdad en el lenguaje— el campo donde se practica el duelo. No es en los temas donde se experimenta la concepción”. Te preguntamos: ¿En qué medida sería posible un acercamiento poético a Punta del Este, es decir un acercamiento abierto a la Historicidad entendida como

reflexión sobre la historia, si lo que se escribe es una “historia” de Punta del Este? Y, en otros términos, si acordamos que la literatura es una máquina que desvía cualquier intención, ¿cómo conciliar la intención crítica del intelectual con la libertad fantástica del escritor, entendido como aquél que “no sabe”. (Este modo de formular la cuestión es el de Philippe Murray, que en su artículo “La última alegría de Baudelaire” diferencia al crítico del escritor con la sencilla sentencia que compartimos: “Sartre sabía. Baudelaire no sabía”. En síntesis y en relación con todas estas ideas, ¿creés en una suerte de zona común en que las armas o las estrategias del intelectual podrían equipararse con las del escritor?

AC: —Salvo la brevísima historia de los camellos, un hombre que mata gallinas a balazos para que las gallinas no incomoden al cliente —historias de una dramaticidad, digamos sin ninguna inclinación, disparatada— la historia, quizá apócrifa, del primer nombre que recibe el lugar, *Cabo del Buen Deseo* —nombre con el que no se entabla una controversia documental, que está tomado como privilegio del nombre que funda— y salvo unas pocas más, el libro toma escenas del espectáculo. *Espectáculo* en el sentido puro, de industria cultural, en su sentido histórico y *espectáculo* también, porque es el mismo, ajustado a la medida extenuante en que piensa Debord la política de bloque. Y que la política entrañe una mundanidad caída en la desesperación irracional del capitalismo, es una idea que surge brillantemente del libro de Debord. El espectáculo como posesión aberrante del espíritu moderno. Espectáculo y crimen, espectáculo y fetichismo, espectáculo y genocidio, espectáculo y beneficio. El libro tiene desde luego pretensiones exiguas. Se pregunta si el objeto puede engendrar todavía un relato, si está suficientemente vivo. O dicho de otro modo, pregunta por una palabra que resista el templo verbal del espectáculo y que no devenga de inmediato, con inmediatez estético-policial, *poétique*; digo aquí *poétique* con la alevosía con que Osvaldo

Lamborghini hablaba de “aldeanos descerebrados por la *écriture*”. Como se dice: no la palabra *poética*, la palabra, a secas. Es una pregunta débil. Tiene la apariencia, la sospecha, de lo resonante retórico. No hay, creo, una pregunta por la relación entre “tiempo social” y “tiempo de la creación” porque es una distinción mayor, del tipo Historia-Poesía que se le escapa. Creo que hay, sí, una relación argentina con el ensayo todavía compatible con la experiencia política, y con algunas puntuaciones sacrificiales de relato. Esa modalidad del ensayo que remite, con menor intensidad, a consideraciones y límites como los que trazan al decir “¿qué distingue al intelectual del escritor?” ¿Hay “una zona común” entre el “intelectual crítico” y “la libertad fantástica del escritor”? De esas intersecciones dice poco el libro, describe del *Espectáculo* tramas quizá históricamente afines a escritores e intelectuales: en estos años argentinos de sordidez, abolición y automatismo de la política. No conozco la argumentación de Murray, ¿pero se puede pensar a Baudelaire, al situarlo como “no saber” a propósito “de un saber” de Sartre, en un campo externo a la intención? ¿Se puede pensar genéricamente que la forma compromete un acento intencional de saber? ¿Nos pronunciaríamos, así también, por ese mismo “saber” en Benjamin, traductor de Baudelaire, en Bataille, cuando lee un perfecto silencio de la voluntad en las flores del mal? ¿Diríamos Bataille “no sabía”, Sartre “sabía” o con esta otra fórmula: Bataille “sabía”, Baudelaire “no sabía”, o aun, ya combinatoriamente hablando, Sartre “no sabía”, Bataille “sabía”? La “libertad fantástica” del escritor señala la paradoja de algo que se le impone, fantástico o no (también hay “poetas organizados”, ¿verdad?). Una responsabilidad, si así puede decirse, que se impone “más allá” de los temas, de la relatividad del “saber” en cuanto economía de apropiación o economía de gratuidad, siempre como alteridad del lenguaje.

—En el reportaje que mencionábamos, Sollers dice: “Describo una nueva manera

de vivir, ni adentro ni afuera, ni esto ni aquello. Vivir como yo, de manera dividida —continúa—, lo que es, puritanamente hablando, reputado como imposible". En esta manifestación de Sollers, referida al escritor, encontramos la misma idea que festejó Baudelaire: la intriga y la máscara. Una verdadera estrategia montada en la más perfecta falta de autenticidad, ese rasgo que Baudelaire descubre en el arte jesuita. Un paso más allá de Sade, escribe Baudelaire en *Pobre Bélgica*: "la religión en el tocador", anota a continuación. Volviendo al comienzo, ¿creés que *Punta del Este...* se mueve en este terreno de la libertad fantástica del escritor —en los términos en que lo estamos considerando— y, en ese caso tu obra lucharía por dar una representación brutal de aquello de lo que nadie tiene la menor representación: la ciudad vuelta fiesta, vuelta mercado, etc. (lo que de alguna manera sería una realización de lo que sostiene Debord). Y, por otra parte, ¿qué reflexión te merece la posición de Sollers? ¿La harías extensiva al intelectual?

AC: —Punta del Este es en el libro un escenario de liquidación del sujeto. Un teatro de libre compulsión colectiva que revierte en uniformidad, en repetición mecánica de lo Mismo y, así, en esclavización del deseo que, de entrada, era el Buen Deseo. Es una escena de puritanismo aterrado, "excéntrico", con un terror que también necesita para sí soluciones brutales: la utopía de Progreso que marcha, diríamos, en dirección a la solución final de la felicidad, del bienestar. El bienestar como solución final, futura. Una metáfora ejemplar de la *global city*. "Dar una representación de aquello en torno a lo que no hay representación", no sé, es un modo de articular sobre la ciudad, el retorno del mito, de la idolatría, de enunciados irracionales, ausentes del Nombre y la Ley; a lo que hay que agregar quizá lo siguiente: el hecho de que ahí se consuma tiempo llamado libre, disponibilidad para el *espectáculo*, implica, al menos, una alegoría vergonzante de la libertad.

—*Punta del Este...* marca un encuentro problemático: el lugar desde donde se enuncia y el lugar-tiempo que se enuncia. La sociedad del espectáculo queda definida en ese hiato. Así, y para terminar, queremos preguntarte: Si el espectáculo es una totalidad, es disparate y es horror, último avatar de la sociedad gobernada por la mirada, dinero e imagen, capital, contradicción terriblemente resuelta, parada no poética, ¿cómo ves el funcionamiento de los poderes del espectáculo en el discurso actual de los intelectuales

argentinos? ¿Cómo ves tu obra, incluso? Para esta pregunta estamos teniendo en cuenta, especialmente, la afirmación de Debord en *La sociedad...*: "Hegel ya no tuvo que interpretar el mundo sino la transformación del mundo. Al interpretar solamente la transformación, Hegel no es sino la culminación filosófica de la filosofía", y esto porque para Debord la posibilidad de hacer una historia de la sociedad del espectáculo implica su disolución, implica predicar la mentira sobre la que se construye y enuncia, y esa historia es, en sus palabras "no una negación del estilo, sino el estilo de una negación".

AC: —La posición de Sollers ¿no puede pensarse como dignificación del intelectual? Un modo de decir que el *espectáculo* se conjuga con la política del burócrata. Que el burócrata, sometido a la obnubilación del espectáculo, imprime sobre el lenguaje una pátina funeraria que niega el estilo, o mejor, que es efecto del estilo del espectáculo. Para Sollers y Debord lo que está en cuestión es el estilo del intelectual de bloque, el estilo de la corporación. Y el bloque, creo, es una marca demasiado fuerte en el "discurso actual" de los intelectuales argentinos. El bloque como articulación de imágenes cautivas de la cultura. El bloque como defensa y trama de complicidades domésticas, confortables, como centro de operaciones. El retraimiento de los estilos, el enmudecimiento político, las jerarquizaciones eficientistas, cuantitativas de los modelos institucionales, lo que J. C. Miller llama *la canalla* en cuanto expurgación del deseo y

triumfo de la muerte en la indistinción de los nombres, lo que acciona la intervención del funcionario en el bloque y que no puede medirse como síntoma argentino, porque tiene una extensión más vasta. Sin embargo hay dos mediaciones definitivas a propósito de los discursos argentinos. La primera está en relación con el lugar, la posición ante los crímenes de estado. (Kafka escribió que para escribir hay que salirse del campo de los asesinatos). El bloque se conforma con la ternura de un pseudorepublicanismo que prefiere callar en torno a la salvajización aniquiladora del estado, el mismo que se prepara a ocupar. Ese cálculo discursivo del intelectual del bloque es, en el mejor de los casos, aberrante; pero también estúpidamente tembloroso, a menos que no se pueda acá pronunciarse una palabra que limite el asesinato, lo que de entrada desmentiría toda "franqueza" republicana, todo trato con la ley. Lo segundo, que no está demasiado lejos de lo primero, se asocia con la idea de que el bloque argentino es muy proclive a enunciados policiales, al uso de sistemas de gravitación "aldeana" de la vigilancia. La mirada, el rumor, fórmulas de promiscuidad en el control: quiero decir, eso argentino que hace todavía más imposible el enunciado de tradición baudelairiana que Uds. describen en Sollers. Y en consecuencia: los modos de leer, la tradición que se detiene en la incandescencia nueva del lenguaje, están demasiado empañados por el temor, la impostura del bloque argentino. Palabras impronunciadas, libros ilegibles, bibliotecas peligrosas.



Cuadernos de RECIENVENIDO

- Nº 1: Antonio Melis, *José Carlos Mariátegui hacia el Siglo XXI* (1996)
- Nº 2: Mario González, *Celestina: o diálogo paradoxal* (1996)
- Nº 3: Edwin Williamson, *La trascendencia de la parodia en el Quijote* (1997)
- Nº 4: Roxana Patiño, *Intelectuales en transición. Las revistas culturales argentinas (1981-1987)* (1997)
- Nº 5: Nicolas Shumway, *La imaginación tribal: Raúl Scalabrini Ortiz y su reconstrucción de la tribu argentina que nunca fue* (1997)

Publicação do curso de pós-graduação em literaturas
espanhola e hispano-americana (USP)

SOLICITADA

VALOR DE AUTOREGISTRO (1989/1996)

Códigos en (+) na (-) ana

En 1989, descubrí un factor que cambia el concepto hombre-mundo, materia-energía, tiempo-espacio, existencia-vida, continente-contenido, etc. Los cambios que se han producido desde entonces y que usted puede apreciar, me eximen de mayor comentario.

Pero como no se corrigen factores y no se modifican sistemas, queda el hombre en situación indefensa. Todo esto agravado por una comunicación espuria y la difusión de un "conocimiento" erróneo.

Hoy como hace siete años debo decir lo que oportunamente manifestara a organismos nacionales y extranjeros y que es lo siguiente:

Mire al hombre como animal humano, para ver el mundo (or) real y decía tam-

bién que era la "auténtica" vacuna de espectro total, que cura, humaniza, libera y da avisión real.

PROCESO

Usted lo único que tiene que hacer es mirar al hombre como animal humano, no como persona. En seguida va a ver todo "claro y distinto". Notará a las construcciones inclinadas, verá a la televisión y los gráficos, en planos separados. Como todo cambia, ponga atención sobre todo al cruzar las calles.

Por algunos días podrá ver al hombre tipo animal, con movimientos de zig-zag y a las construcciones oscilar, etc. A la música la notará más lenta y a los días más largos. Si ve algo raro no lo mire fijamente para evitar reprocesos pero ponga atención, puede captar algún dato valioso. En el orden fisiológico habrá al-

por Isidro Ramón Lorenzo

gunos cambios. Mejorara todo.

IDIOMA. TÓMESE ESTE ESCRITO COMO DOCUMENTO

El idioma es el medio para comunicarnos, representar lo que no vemos e identificar lo que vemos. Consta de 24 consonantes y una vocal "a", desdoblada en cinco. Lo que vemos lo escribimos con la vocal después de la consonante (ba... za), indica sílaba e identifica a la materia (persona, cosa, etc.). Lo que no vemos lo suscribimos con la vocal antes de la consonante (ab... az), lo llamamos íslabas y representa a la energía (ser espiritual, abstracciones). Pero hasta tener claros estos conceptos es más fácil decir: Consonante seguida de vocal=materia=sílaba=real y vocal antes de consonante=íslaba=energía=auténtico. Escribimos:

Íslabas (seres auténticos, abst.)	Sílaba (personas, o concreto)	Unidades
ab= a proyectar	ba= proyecta	aba
ac= a mover	ca= mueve	aca
ach= a nutrir	cha= nutre	acha
ad= a medir	da= mide	ada
af= a falsear	fa= falso	afa
ag= a hacer	ga= hace	aga
aj= a ubicar	ja= ubica	aja
ak= a alojar	ka= aloja	aka
al= a desplazar	la= desplaza	ala
all= a precipitar	lla= precipita	alla
am= a poseer	ma= posee	ama
an= a repetir	na= repite	ana
añ= a dividir	ña= divide	aña
ap= a proteger	pa= protege	apa
aqu= a resultar	qua= resulta	aqua
ar= a espaciar	ra= espacia	ara
aR= a resistir	Ra= resiste	arra
as= a sentir	sa= siente	asa
at= a tener	ta= tener	ata
av= a ver	va= ve	ava
ax= a conectar	xa= conecta	axa
ay= a personarse	ya= persona	aya
az= a cruzar	za= cruza	aza

COMBINACIONES

Bla=bloquea, bra=extiende, cla=cierra, cra=rompe, dra=limpia (perfora), fla=suelta, fra=libera, gla=trasluce, gra=crece, pla=reduce, pra=anticipa, tla=cambia.

ATENCION

La energía es lo auténtico, existe, no es visible, la simbolizamos con la "a" antes de la n (+an). La energía = +apresente. La materia real, visible (vive)

pero no existe. Representa a la energía, es pasado.

Ti - (+empo)= +ar= energía. +Es (pacio)= ra= la representación del tiempo.

Ideas y testimonios

CONTINENTE Y CONTENIDO

Continente (ar) real NA/-
.....
contenido auténtico + an

Continente auténtico + AN
.....
Contenido real na -

UNIVERSO

El universo consta del mundo auténtico +an (NA-) que tiene continente real (NA-) y contenido auténtico (+an). En él existe el +as (ab... az) o ser espiritual u orbótico que se manifiesta en el mundo real como ser o robot. Quien trabaja, roba,

mata, come, etc. No es el sa... ar (ser) sino el as ra del sistema. Esto lo deben tener en cuenta vuestras Señorías.

Mundo (or) real na-(+AN), tiene continente auténtico (+AN) y contenido real (na-). En él vive el sa- (ba... za) o persona o robot. Este ser energiza en el mundo

auténtico como +as u +orbot.

El que asesina, asalta, ama, agarra, estima, etc. no es el ser espiritual, sino el ser orbitado. La energía específica robotiza y la materia orbitiza.

ESQUEMAS

Universo= Atarra= asistema

Mundo auténtico +an (NA-)

Continente or real (NA-)

BA BU BO BI BE

hasta

ZA ZU ZO ZI ZE

.....
Contenido auténtico (+an)

ab ub ob ib eb

hasta

az uz oz iz ez

Mundo (or) Real na- (+AN)

Continente auténtico (+AN)

EB IB OB UB AB

hasta

EZ IZ OZ UZ AZ

.....
Contenido real (na-)

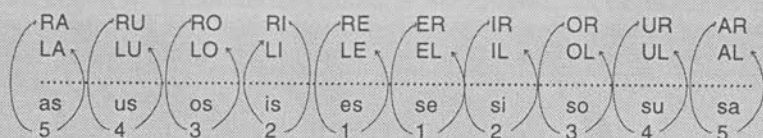
be bi bo bu ba

hasta

ze zi zo zu za

Ejemplos: sol y ser

Escribimos directamente sin repetir los subtítulos:



Podemos formar otras palabras cambiando las consonantes.

Significado de las vocales:

ejemplo mesa

Masa= toda la mesa, musa= la función, mosa= la forma o construcción, misa= lo interno o cuando la mesa está en lo interno y mesa= lo externo o cuando la mesa está en lo externo. Conclusiones:

Los virus, bacilos, hombre, etc., no existen, son representaciones. Las espiroquetas, amebas, ombre, angel, etc.

existen. Los criminales, matones, corruptos, etc., los vemos, pero no existen. El problema no está en la unidad humana, sino en la unidad principal (asistema) y debe corregirse y ampliarse. Sino la realidad seguirá siendo una película de terror.

CÓDIGOS: conocimiento auténtico, entedimiento real. Sistema satelital de los seres vivos. Era cuaternaria. Sistema de ochavas. Engendraciones y generaciones. Desapariciones y apariciones-, NB:

Atención: la información real se re-

gistra en el tiempo y la comunicación auténtica en el espacio.

Saber escuchar es una virtud: Séneca ...y en el 2000, tan mal no, tan... bien Discépolo (dice polo +/-)

Quedo a disposición para aclarar cualquier duda, o a considerar cualquier observación demostrable por el idioma y no por teorías.

Isidro Ramón Lorenzo.

Campoamor 2771.

Lomas de Zamora

(Puente de la Noria)

NARRATIVA

Carlos Dámaso Martínez,

La frontera más secreta.

Marcelo Cohen,

Insomnio.

Roberto Raschella,

Diálogos en los patios rojos.

Liliana Guaragno,

Baldío.

ENSAYOS

Horacio González,

La realidad satírica.

12 hipótesis sobre Página 12.

Eduardo Rinesi,

Ciudades, teatros y balcones.

Un ensayo sobre la representación política.

PSICOANÁLISIS

Mario Pujó,

La práctica del psicoanalista.

Carlos Parra y Eva Tabakían, *Lacan y*

Heidegger: Una conversación fundamental

PARADISOS
ediciones

RETRATO

ERNST BLOCH, FILÓSOFO DEL ÉSJATON A veinte años de su muerte

Por Esteban Vernik

I.

Bloch murió hace hoy exactamente veinte años, el 4 de agosto de 1977. Había escrito, *en medio de la vida estamos abrazados por la muerte: ¿cómo se aproxima? ella misma está siempre cerca y en sí; y, a la vez, tan lejos.*

El existencialismo de Bloch que —como el de Heidegger— exaltó con los poetas románticos aquel emblema del peligro como condición para la salvación, no impidió que consagrara su obra a las discusiones dentro del marxismo. Del marxismo cálido, según su definición. Un marxismo que en su pregunta por el ser, trataba lo materialmente abierto y latente, lo que siempre puede ser de otra forma. A diferencia del marxismo de lo posible, con el cual discutió a lo largo de sus días, el de Bloch —al incorporar al tiempo como categoría de la reflexión sobre las existencias— dejaba abierto el carácter impredecible de la reflexión, la escritura y la praxis. De esta manera, dejaba abierta la acción política hacia lo que nunca sucedió todavía, lo inaudito aún no devenido.

Su prédica fue poco aceptada. Cierto es que en su vitalización del marxismo conflúan desde una posición humanista otros componentes que hacían de su pensamiento una síntesis personalísima e inclasificable: anarquismo, existencialismo, misticismo. Su unidad iba de Eckhart a Kierkegaard; todo procesado en un estilo que, para la buena conciencia (tanto la política, como la académica) siempre resultó anticonvencional, provocativo e irreverente.

II.

Bloch estudió con Georg Simmel y con Max Weber. En ese pasaje de Berlín a Heildeberg, estuvo acompañado por György Lukács junto a quien leyó hasta la última línea de Simmel. La marca de Simmel sobre Bloch se conserva en casi todas sus obras; a pesar de las diferencias políticas con que se distancian en la coyuntura del 14. Puede leerse la teología

atea y la teoría de la reificación de Bloch como una prolongación de la fórmula simmeliana de tragedia de la cultura moderna; asimismo, una de las salidas enunciadas por Simmel ante tal diagnóstico, "la exteriorización de las interioridades", es retomada en la Utopía-concreta de Bloch.

Al nivel biográfico, se suelen evocar las prolongadas conversaciones entre ambos, y el viaje de 1908 de Bloch y Simmel por Italia, tres semanas "hablando sin cesar de historia y de pintura, de filosofía y de música".¹

Bloch y Lukács compartirán fuertes convicciones de izquierda y el proyecto inconcluso de escribir juntos la *Estética*: Bloch debía escribir sobre música y Lukács sobre artes plásticas. Luego vendrá la discusión de ambos sobre el Expresionismo, y la relación de Bloch con pintores como Kandinsky o poetas como Trakl, dentro del grupo *El jinete azul*. De la relación de ambos filósofos resultará el personaje astuto de *Naphta*, el jesuita judío de *La montaña mágica* de Thomas Mann. De los años en el círculo de Weber, y de su aversión hacia las formas del establecimiento académico, Bloch recordará:

"Me encontré con mi amigo Lukács... en el círculo de Weber. Nos divertíamos mucho con personajes a los que no estimábamos gran cosa. Avispas ya lascias entre las féminas y fogoneros borrachos entre los catedráticos, que se ponían tan rabiosos y querían ser tan folletinescos como ningún autor de folletines puede lograr a falta de la acribia profesoral. No quiero dar ningún nombre por cortesía, aunque ya han muerto todos."

Entre los seguidores de Bloch, es también frecuente recordar sus aventuras intelectuales, y de las otras, junto a Walter Benjamin. Hay en ambos autores un punto de vista común acerca del contenido utópico de la obra de arte, además de la lectura compartida del marxismo en clave profética y escatológica. Se han señalado también, las afinidades entre *Calle de dirección única* de Benjamin y las *Huellas* de Bloch, "esa forma de escrutar los detalles en la cual ambos exhiben con maestría la influencia de Georg Simmel".² De las aventuras de las otras entre Bloch y Benjamin, circulan todavía relatos de ambos leyendo a Baudelaire en tabernas, *entre marineros y muñecas echadas a la vida...*

III.

"Lo último que se aprende es a caminar erguidos. La cabeza alta, mirando libremente alrededor: sólo para eso sirve caminar erguido".

Bloch

Los tiempos del exilio habían llegado para los mentores de Frankfurt. Horkheimer y Adorno después del 33 ya habían encontrado morada en "esa vieja casa de la 117 y Broadway", en Manhattan. Por otro lado, precisamente *al otro lado*, Lukács —cuya conversión al comunismo había ocurrido hacía quince años— residía orgánicamente en la roja Moscú. Mientras tanto, sin el amparo de las coordenadas políticas mundiales, Benjamin y Bloch habían optado por el libre devenir por penosas rutas. Del primero, ya se ha difundido cómo acabó su periplo en ese cambio de vías que es Port Bou. Menos es lo que se sabe de Bloch, cuyo viaje exilio finalizó terminada la guerra con una cátedra en Leipzig, en la República Democrática Alemana. Esta última residencia, le valió a Bloch un sin fin de tensiones con los burócratas estatales para quienes el "marxismo cálido" de Bloch era poco menos que blasfemia. Al mismo tiempo, recibirá críticas desde Frankfurt: el joven filósofo de la transparencia luego de increpar sobre el *affaire* Heidegger, apuntará contra esas escrituras barrocas y mesiánicas de un "Schelling marxista" refugiado en el régimen de allende el muro.³

Cabría hoy —pasada ya la inundación de tanta filmografía de amplio consumo sobre el tema— discutir también esa opción de Bloch, de —consecuentemente con su modo de pensar— retornar a la Alemania no capitalista. Fue una apuesta vital, que sin embargo no duró mucho —en 1962 toma la decisión de volver a Occidente e instalarse en Tubinga sin abandonar su prédica política. El hecho de apostar en un primer momento después de la guerra a un proyecto comunista conviene comprenderse como parte de una larga experiencia de exilio, cuyo periplo Europa-América-Europa tuvo también un importante hito en México, para la publicación por parte de los republicanos españoles de *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Porque Bloch, como se suele invocar, significa también "el llamamiento

REVISTA
Cuadernos del Sur

a la acción política a partir del análisis filosófico". El prólogo de ese libro político sobre Hegel concluye elocuentemente: "Hegel negó el porvenir. Ningún porvenir renegará de Hegel".

A los renegados también se dirigirá Bloch con su pensamiento del derecho natural y la dignidad humana. No es posible pensar sin atender a los hambrientos de este mundo, sin ser dignos ante tanto rastreo; *sin, en fin, mantener el paso erguido que nos permita mirar libremente a nuestro alrededor*. El mundo de Bloch,

como el nuestro, es el del hambre y el de los miserables. Bloch escribió varios libros de inestimable valor sobre el significado de la dignidad humana. *El espíritu de la utopía* (1918), *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* (1921), *A través del desierto* (1923), *Huellas* (1930), *Herencia de este tiempo* (1935), *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* (1949), *El principio esperanza* (1954), *Derecho natural y dignidad humana* (1961), *Ateísmo en el cristianismo* (1968), *Experimentum mundi* (1975), y *Entremundos en la histo-*

ria de la filosofía (1977).

Para finalizar, tal vez convenga en esta ocasión, no recurrir a la consigna de *Leer a Bloch*; sino a otra de origen pietista, *Pensar es sobrepasar, pensar es agradecer*.

Notas

¹ Los datos biográficos que de aquí en más aparecen, fueron tomados de Peter Zudeick, *Ernst Bloch. Vida y obra*, Valencia; y de Arno Münster, *Utopía, Messianismo e Apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*, São Paulo.

² A. Münster, op. cit.

³ J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid.

SIETE TESIS PARA UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO

1) El Progreso es uno de nuestros más importantes y apreciados conceptos.

2) Pero cualquier consideración y análisis del concepto de progreso debe referirse a su función social —su por qué y su dónde—; dado que el progreso es una noción que puede ser malversada y abusada a los fines de una ideología colonialista.

3) El concepto de progreso puede ser aplicado válidamente a las fuerzas de producción y a la base económica; puede ser relativamente inválido para el caso de la superestructura —o al menos sólo apenas válido en comparación— y viceversa. Lo mismo vale para el caso de las superestructuras que se suceden una a otra cronológicamente (culturas, civilizaciones); especialmente en el caso de la categoría de progreso en el arte.

4) El concepto de progreso no tolera ninguna "esfera cultural" que requiera de alguna sujeción reaccionaria del tiempo al espacio. Lo que requiere no es unilinealidad sino una amplia, flexible y profundamente dinámica "multiversidad": las voces de la historia tomadas en un perpetuo y a menudo intrincado contrapunto. Un modelo unilineal debe ser considerado obsoleto, si se hace justicia con la cuantiosa suma de material no-Europeo. Ya no es más posible trabajar sin curvas en las series, sin un nuevo y complejo tiempo-plegado (el problema del "tiempo Riemanniano").

5) El objetivo, que es la preocupación y el requerimiento, de un progreso verdadero, debe ser visto como algo tan rico y profundo en contenido que las diversas naciones, sociedades y civilizaciones de la Tierra (en todas sus etapas de desarrollo económico y social, y en las leyes dialécticas que gobiernan esas etapas) tengan su lugar en él, y en lucha hacia él. Por tanto, las culturas existentes no-europeas deben ser interpretadas a la luz de una filosofía de la historia, sin la distorsión de una perspectiva predominantemente europea, y sin ninguna reducción de sus testimonios específicos a la riqueza de la naturaleza humana.

6) Este objetivo tiene un contenido humano que no está todavía definido, que todavía no se ha manifestado: un contenido humano concreto-utópico. Los diversos procesos de la historia encuentran su orden propio en conexión con la profunda relación del movimiento hacia adelante: una profundidad tan profunda que todos los eventos del mundo entero que están en proceso de llegar a ser, encuentran un lugar y un espacio en él. Todas las culturas de la Tierra y sus infraestructuras heredadas son experimentos, aventuras y testimonios diversamente significativos del *ultimato humanum*: el contenido que debe ser procesado, el punto de referencia final y más importante del progreso. Por lo tanto estas culturas no convergen en ninguna cultura ya existente en ninguna parte —en ninguna que pueda ser pensada como "predominante", "clásica", o siquiera "canónica" en su modo particular (en sí misma sólo experimental). El único punto de convergencia de las culturas del pasado, del presente y del futuro es un contenido humano que no está en ninguna parte, que todavía no se ha manifestado adecuadamente, pero por cierto puede ser bien anticipado.

7) Del mismo modo, con respecto a la bien establecida cuestión de un "significado" de la historia, en relación con un "significado" del mundo. Aquí el único contenido humano unificante —el ésjaton en la meta del progreso— es menos idéntico al resultado ya manifestado, en términos de las verdaderas vidas de los hombres y de su ambiente cósmico. Se encuentra en la línea de elongación de la proyección más distante aun de la fecha de cualquier meta de los hombres o de la Naturaleza. Reside en la más remota inmanencia de la verdadera posibilidad de los hombres y de la Naturaleza; una inmanencia que, a pesar de su distancia, está próxima a la anticipación por la inteligencia y la ciencia del género humano.

E. Bloch

(Tomado de *A Philosophy of the Future*, Nueva York, Herder and Herder, 1970. Traducción de E. Vernik; revisión de E. Bernini)

Escritas en su madurez, estas tesis de Bloch exhiben la continuidad —en pensamiento y biografía— respecto del programa trazado en sus orígenes. Tratan sobre lo "aún-no-devenido", tema con el que se presentó ante Simmel en 1908. Estas tesis también tratan sobre la oposición entre arte y progreso con que sus maestros de juventud criticaron a los modos burgueses de vida; recuérdese, por ejemplo, los pasajes de *La ciencia como vocación*, en donde se alertaba sobre la invasión moderna del arte por el progreso. Sin embargo, se advierte que se trata de un texto de los sesenta, si se quiere de los años Fanon. Resalta la preocupación por lo no europeo, la cuestión del colonialismo como ideología. Se deslinda aquí también de las perspectivas más liberales del proyecto ilustrado. Se advierte sobre una ideología colonialista "que malversa a la ciencia del género humano", por medio de una "sujeción reaccionaria del tiempo al espacio"; se propone pensar a las voces de la historia en "multiversidad".

En la línea de *Experimentum mundi*, el mundo y su historia es visto como un experimento cósmico-natural y, a la vez, humano; por lo cual, se llama a estar abiertos a lo que todavía no se ha manifestado, al futuro de lo aún-no-devenido. Se trata de anticipar el futuro por medio de la ciencia, pero "una ciencia que no se limitara únicamente a la interpretación de lo que acontece en el mundo presente, sino que con el mismo impulso, aunque prolongado, avanzara hacia la incertidumbre de otros horizontes". Esta proyección es hacia la orientación del ésjaton: "el reino de la libertad", la tierra incógnita de la libertad en la ciudad Omega... "una nueva ciudad convertida en total amabilidad".

Puede apreciarse en estas tesis, un delicado equilibrio entre su concepción prospectiva utópica del mundo y su preocupación por evitar el desarraigo y el malestar típicos de las filosofías del progreso.

E.V.

Contenido de los números publicados:

Nº 1. Verano de 1991. ¿Fracasaron las ciencias sociales? (AGOTADO)

-ENTREVISTAS: *La creación de instituciones*, Juan Carlos Portantiero; *Razón dialéctica y análisis multivariado*, Alcira Argumedo; *Filosofía, política y ética de la responsabilidad*, Oscar Landí, y *"Althusser fue mi Gramsci"*, Emilio de Ipola.
-ENSAYOS de H. González, E. Rinesi, Ch. Ferrer, L. Kievsky, G. Daleo y E. Vernik; RESEÑAS CRITICAS, y un HOMENAJE a José Aricó.

Nº 2. Invierno de 1992. ¿Se acabó la crítica cultural?

-ENTREVISTAS: *El riesgo de escribir*, David Viñas (notas de H. González, E. Rinesi, Ch. Ferrer y G. Korn); *La presencia del mal, o el abismo de la sociedad*, Héctor Schmucler (nota de Ch. Ferrer); *Captar intensidades*, Néstor Perlongher (nota de G. Korn), y *El fuego de la hornalla*, René Loureau.
-ENSAYOS de H. González, E. Rinesi y Ch. Ferrer; RESEÑAS CRITICAS.

Nº 3. Otoño de 1993. ¿Qué significa discutir?

-ENTREVISTAS: *De te fabula narratur*, León Rozitchner (notas de J. Poulain, P. Avelluto, H. González, J. H. Kang y E. Rinesi), y *Por sus hijos los conocerás*, Jorge Rulli (notas de C. Lesgart, G. Wolochwianski y E. Jozami).
-ENSAYOS de H. González, E. Rinesi, E. Vernik, Ch. Ferrer, A. Cristófalo, M. G. Mizraje y R. Fogwill; ANTICIPO de *Prontuario*, por D. Viñas; POLÉMICA entre A. Artopoulos y J. M. Saccomano; RESEÑAS CRITICAS.

Nº 4. Otoño de 1994. ¿Se puede salvar la teoría?

-ENTREVISTAS: *Volantes, mitos y cartas borgeanas*, Emilio de Ipola (notas de R. R. de Andrade, H. González, Ch. Ferrer y P. Vialatte), y *Los géneros de la patria*, Josefina Ludmer (notas de J. H. Kang, G. Korn, E. Rinesi y J. Quiroga).
-ENSAYOS de J. Schwartzman, A. Cristófalo, A. Argumedo y Ch. Ferrer; RESEÑAS CRITICAS.

Nº 5. Primavera de 1994. ¿A qué llamamos política?

-ENTREVISTAS: *Deconstruir la realidad*, Jacques Derrida (notas de H. González, E. Rinesi y M. Pompei), y *La cultura como violación*, Germán García (notas de D. Scarfó, M. Izaguirre, R. R. de Andrade, J. Quiroga y V. Pesce).
-ENSAYOS y OPINIONES de C. Correas, T. Abraham, N. Casullo, M. P. López, M. G. Mizraje, R. Forster, M. Kohan y D. Viñas; RESEÑAS CRITICAS; IDEAS Y TESTIMONIOS de R. Dri, J. Rulli, L. Herrero y M. Suárez; RETRATO de Celine, por D. Scarfó

Nº 6. Invierno de 1995. Vida, locura y muerte en Buenos Aires

-ENTREVISTAS: *Literatura, urbanismo y utopía*, Juan Molina y Vedia (notas de D. Viñas y M. Croce), y *La comedia del conocimiento*, Alfredo Moffatt (notas de P. Vialatte y V. Zito Lema).
-ENSAYOS de F. Galende, M. P. López, J. Quiroga, O. Baigorria, Ch. Ferrer y H. González; RESEÑAS CRITICAS; FICCIONES ("Mientras no hay vida hay esperanza", por E. de Ipola); IDEAS Y TESTIMONIOS de D. Fuks, M. Teubal, J. Giani y E. Rinesi.

Nº 7/8. Otoño de 1996. Modos de la memoria (Cine, psicoanálisis y marxismo)

-ENTREVISTAS: *Filosofía en la intimidad*, Carlos Correas (notas de M. Croce, A. Bonvecchi, H. González y conversación con J. Petras), y *Cuadras y cuadros de gente*, Nicolás Casullo (nota de J. Nahmías).
-ENSAYOS de H. G., E. Grüner, G. L. García, B. de Santos y Ch. Ferrer; RESEÑAS CRITICAS; FICCIONES ("Talcott Pitirim Gonçalves o la elocuencia de lo conciso", por E. de Ipola); IDEAS Y TESTIMONIOS de J. Quiroga, E. Vernik, J. H. Kang y M. P. López; RETRATO de S. Kracauer, por E. Bernini.

Nº 9/10. Otoño de 1997. Literaturas Políticas (Filosofía, emancipación, sexualidad)

-ENTREVISTAS: *Imposibilidades y esperanzas*, Ernesto Laclau (notas de E. Rinesi, H. González, E. Vernik y F. Schuster), y *Mantener la lucidez*, Roberto Echavarren (nota de A. Cangí).
-ENSAYOS de E. Grüner, J. Panesi, M. Moreno, Ch. Ferrer, L. Thonis, J. Quiroga, A. Cangí, J. Trímboli y J. Vezub; RESEÑAS CRITICAS; FICCIONES ("De la versatilidad de los orígenes", por E. de Ipola); IDEAS Y TESTIMONIOS de C. Correas, E. R. y L. Pomer; POLÉMICAS de H. G., R. Maneiro, H. Schmucler, E. R. y A. Cristófalo; RETRATOS de Brocato y Di Benedetto, por A. Abós, y de Darcy Ribeiro, por A. Argumedo.
-SEPARATA: "Cine, Televisión, Democracia y Cultura". Notas de P. Solanas, H. G., E. Bernini, J. H. Kang y E. R.

Para comprar números atrasados comunicarse al 382-8770 o al 305-8792

ESTUDIOS

*Revista del Centro
de Estudios Avanzados*

Universidad Nacional de Córdoba

"I" como Icaro

Revista de
ciencia política

En el subsuelo de Sociales

Bar del Sur

M. T. de Alvear 2230

EL OJO MOCHO

BUENOS AIRES
PRIMAVERA DE 1997

Nº 11 • \$ 8
REVISTA
DE CRÍTICA
CULTURAL

alabras profanas

Separata:
Contra el imperio
del *ethos* burocrático

ABBATE
BONVECCHI
SOSA
CATANZARO
LUZZI
ANTONOWICZ
KAHAN
DELUCCHI
VILLAREJO
LUCARINI
D'AGOSTINO
NAHMÍAS
ADAMOVSKY
ÁLVAREZ
BERMÚDEZ
CERNADAS
LEWKOWICZ
OBARRIO
PEREYRA
TARCUS
TRÍMBOLI
VEZUB
WASSERMAN