

EL OJO MOCHO

BUENOS AIRES
PRIMAVERA/VERANO 2004
Nº 18/19 • \$ 12
REVISTA DE CRÍTICA
POLÍTICA
Y CULTURAL

Ideogramas de la nación

**León Rozitchner, Eduardo Grüner, Emilio De Ípola,
Sergio Chejfec, Zoltan Szankay, Américo
Cristófolo, Gisle Selnes, Claudio Martyniuk,
Ricardo Abduca, Diego Tatián, Jorge Quiroga,
Elías Palti, Alejandro De Oto, Guillermo David,
Perla Sneh, Sebastián Puente, Gerardo Oviedo**

PALABRAS DEL ESPACIO 310	
<i>Críticas, lamentos, conversaciones</i>	1
ENSAYOS	
Trazos del presente	
<i>Toponimias argentinas: el peronismo y la actualidad</i> , por Horacio González	6
<i>¿Qué es esto?</i> , por María Pia López	28
<i>Noticia sobre la toma de Termap</i> , por Esteban Vernik	32
<i>Patria, gran hogar de la infancia que crece segura</i> , por Claudio Martyniuk	34
<i>La mecanización del cadáver</i> , por Christian Ferrer	36
<i>¿Qué es un valor de uso?</i> , por Ricardo Gabriel Abduca	39
Sótanos, esquinas y distancias	
<i>De Catilina a Perón</i> , por Sebastián Puente	44
<i>Hacia el Norte de Borges</i> , por Gisle Selnes	50
<i>La tradición de la angustia</i> , por Sergio Chejfec	60
<i>Una mancha dialéctica en la idea de nación: Juan José Hernández Arregui</i> , por Gerardo Oviedo	64
<i>Diálogo político y filosófico</i> , entrevista a Zoltan Szankay	68
<i>El viaje frustrado y los dos discursos</i> , fragmentos de Astrada	70
<i>La filosofía argentina</i> de Guillermo David	70
Los raros	
<i>Ricardo M. Setaro, develador de secretos</i> , por Guillermo Korn	74
<i>Jorge Barón, escritor</i> , por Christian Ferrer	83
<i>Proust al sur</i> , por Guillermo David	85
<i>No se culpe a nadie</i> , por Osvaldo Aguirre	89
Panorámicas sobre la cuestión nacional	
<i>Tres respuestas sobre los significados de la nación</i> , por Elías Palti, Alejandro De Oto y Horacio González	91
<i>La nación que somos</i> , por Esteban Vernik	96
La materia del pensamiento	
<i>El otro mundo</i> , por Eduardo Grüner	100
<i>La putrefacción del Espíritu absoluto</i> , por León Rozitchner	107
Variaciones sobre Sartre	
<i>Vivir para contarlo</i> , por Eduardo Rinesi y Jung Ha Kang	114
<i>Sartre con Baudelaire</i> , por Américo Cristófalo	117
<i>El infierno, es los Otros</i> , por Marcelo Percia	120
RESEÑAS CRÍTICAS	
Los libros	124
Arqueología de un concepto	
<i>Los estrépitos del fumista</i> , por Facundo Vega	169
<i>Un trabajo erudito y esclarecedor</i> , por Andrés Di Leo Rauk	173
<i>Bosquejo de una revolución conceptual</i> , por Graciela Ferrás	176
Libros recibidos	178
ESCRITURAS	
<i>Ausencias: Néstor Sánchez</i> , por Jorge Quiroga	179
FICCIONES	
<i>El caso Borges</i> , por Emilio de Ípola	181
(artículo de René Avilés Fabila y correspondencia de Miguel Angel Piccato, Antonio Marimón y Aída Reboredo)	

EL OJO MOCHO N° 18/19
Primavera/Verano del 2004

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

Colaboran en este número: Ricardo Abduca, Osvaldo Aguirre, Emiliano Álvarez, Cora Arias, Lucía Ariza, René Avilés Fabila, Gisela Catanzaro, Américo Cristófalo, Sergio Chejfec, Guillermo David, Emilio de Ípola, Alejandro De Oto, Andrés Di Leo Rauk, Néstor Fernández, Graciela Ferrás, Verónica Gago, Eduardo Grüner, Ezequiel Ipar, Andrés Jiménez Colodrero, Antonio Marimón, Claudio Martyniuk, Gustavo Nahmías, Hernán Ouviaña, Gerardo Oviedo, Elías Palti, Marcelo Percia, Miguel Angel Piccato, Sebastián Puente, Jorge

Quiroga, Aída Reboredo, León Rozitchner, Gastón Salcedo, Gisle Selnes, Perla Sneh, Zoltan Szankay, Diego Sztulwark, Diego Tatián, Sebastián Torres, Facundo Vega.

Armado: Aymará Petrabissi

EL OJO MOCHO
críticas & tribulaciones

PALABRAS DEL ESPACIO 310

CRÍTICAS, LAMENTOS, CONVERSACIONES

A la memoria de Oscar Landi y Jorge B. Rivera

Hay momentos en que la historia se presenta con sus rostros más dolientes: los que provienen de la percepción de su dimensión catastrófica. Este parece ser uno de ellos. Algo de una civilización se revela agostado cuando debe colocarse cara a cara con la producción de muerte. La violencia, tema expulsado durante años por las reflexiones políticas argentinas —o rápidamente sujeto a una condena inscripta en los rituales de adhesión a los credos democráticos—, es una condición ineludible del actual campo de las prácticas históricas. No se puede insistir en obviar un vínculo reflexivo con su presencia incómoda y difícil. En ese doloso camino punteado entre escuelas rusas tomadas por conflictos independentistas, y escuelas patagónicas cuya tragedia parece más inaugural que excepcional.

En un escrito que no esquiva ninguna de las complejidades ni prescinde de una argumentación sinuosa, Walter Benjamin considera a la violencia. Si prescindimos, dice, de analizarla como medio —al servicio de fines de derecho ya constituidos o a efectos de producir un nuevo derecho—, hay que contraponer violencia mítica y divina. Mientras la primera —escribe buceando en las arcas helénicas— es fundadora de un orden y delimitadora de fronteras, no escatima la crueldad, y se asume a sí misma como dadora de castigos mensurables porque es culpabilizadora y expiatoria; la segunda, la violencia divina, es aquella que se descarga como rayo redentor, sin medida, es aniquiladora pero incruenta, arrasa fronteras y destruye derecho. Y, fundamentalmente, mientras la mítica exige sacrificios, la segunda los acepta por amor a lo vivo. Al pasar aclara que la violencia divina no está al alcance de los humanos, porque no está, entre sus manos, la fuerza redentora.

Esa idea se puede leer, al menos, de dos modos. Uno, el que declararía clausurada la posibilidad de alguna violencia —en sus palabras— *limpia* o, en las nuestras, capaz de vincularse a la emancipación de los hombres. El otro, evidentemente más acorde a los tonos en que suele desplegarse la escritura benjaminiana, sería leer esa afirmación como una alerta: no está, en el plano de las decisiones subjetivas, en el de la intencionalidad, o el de la planificación, la posibilidad de la redención. Ésta, más bien, irrumpiría más allá de intenciones y planes. De allí su condición casi inefable, su despliegue en el terreno de lo que no se puede mencionar. Algo así pensaba Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia*: al tiempo que desplegaba su crítica al uso instrumental, medido, táctico, de la violencia, trataba con desdén a todo aquel que supusiera que se podía decir algo sobre el futuro, organizarlo, pensarlo. La huelga general, la que pensó podía devenir en imagen mítica para las clases desposeídas, podía intuirse y experimentarse, pero no conocerse.

Uno y otro, más allá de sus diferencias —entre las que se debe contar la valoración antagónica de la idea de mito—, coinciden en descartar que la emancipación de los hombres pueda provenir de una violencia que opere con una escasa valoración de la vida. En los términos del alemán, si una violencia *exige* sacrificios o sólo los *tolera* por amor a la vida. No se trata de una disquisición analítica. Menos de una exégesis filológica. Es una cuestión política: ¿puede haber vidas segadas por amor a la vida? Los humanismos más confiados pueden elaborarse sobre una respuesta negativa, y hasta considerar que hay cualidades esenciales que dividen al campo de los asesinos y al de sus víctimas. Sorel y Benjamin dejaron trazos poderosos de un intento más profundo: el de llevar adelante una crítica o una reflexión de la violencia. De llevar adelante algo que no es una condena moral, ni tampoco la mera conformidad respecto de algo que existió "siempre".

Sorel imagina al obrero-soldado: aquel que encuentra en la comunidad del taller o de la guerra la fuerza fraternal para recrear un mundo. Benjamin añora las potencias de la conversación: la palabra es, nos dice, el medio limpio, el que puede producir entendimiento mutuo, desplazar —se sabe: apenas y de modo efímero— la violencia. El taller y la conversación. Del otro lado, la soledad y el miedo. ¿Qué imágenes pueden ser enfrentadas a las que proveen, diariamente, las pantallas de televisor a millones de espectadores? ¿Qué fuerzas habrá en nuestra contemporaneidad para eludir un modo de habitar signado por el miedo?

La televisión tiene un raro enamoramiento con la violencia. Quizá por la tradición de que una película se *luce más* si tiene escenas conmovedoras. Quizá por razones más profundas, que provienen de ofrecerle al espectador aquello que él degusta con temor. El caso es que en la pantalla este tema está presente. Del peor modo. Esparciendo miedo, solicitando desconfianza, reivindicando las más tristes formas del vínculo social: la delación, el encierro, la venganza. El tema está no sólo porque efectivamente se extiende la violencia, está porque hay una apropiación productiva, mercantil y disciplinaria de su existencia.

Detengámonos en tres modos de la violencia. Uno, el que aparece bajo el rótulo de terrorismo. Noción incómoda, que suele incluir desde movimientos políticos de liberación que apelan a distintos modos de violencia hasta el ataque dirigido a pobladores civiles inermes. En este último sentido, difícil es considerar que fines justos puedan ser servidos de este modo. Con una mutual argentina volada o con escolares rusos ametrallados. Son actos cuyo núcleo es de una profunda injusticia: se ejercen con total desdén sobre las vidas, que quedan reducidas a su condición de ejemplo para una mayor expansión del terror. La toma de un colegio, en el viejo territorio que alguna vez fue soviético, parecía tener como mensaje que nada quedaba excluido como

blanco. La respuesta a esa toma pareció tener por mensaje que ningún medio sería considerado ilegítimo a fin de sostener el control de las zonas petroleras. Del mismo modo, si la voladura de la Amia supuso convertir a una cantidad de vidas en área de cálculo de antagonismos políticos internacionales, el encubrimiento posterior hizo de una cantidad de muertes datos de un juego de astucias y negocios. La justicia no fue el momento posterior a los hechos de sangre, sino que su nombre es el vacío que no deja de hacerse visible cada vez que se pronuncia.

El segundo modo, es el de la lucha callejera. Radicalmente distinto al anterior y también al que le sigue en nuestra descripción. Sin embargo, en las pantallas unos y otros se superponen, y en muchos discursos no cesan de ser entrelazados y confundidos. El modo de la lucha callejera, el de la movilización con ataques a edificios, las tomas de empresas o instituciones, portan, es evidente, otra legitimidad. En general, expresan un conjunto de demandas que provienen del núcleo mismo de las desdichas populares y una potencia constructiva. Gran parte de los actos que se podrían considerar interrupciones violentas de las formas en que se desarrolla la vida urbana —desde el escrache al piquete, desde la toma a la movilización— son portadores de algunos valores políticos —vinculados al reconocimiento comunitario, a la reivindicación de derechos, o a la expansión de libertades— que no deberían tratarse de modo policial, o condenarse en nombre del orden. Y eso no es menoscabado por la existencia de grupos que hacen de la lucha callejera un rito escenográfico, destinado a la misma comunicología que los exalta y condena. Lo que hay de puesta en escena de las luchas sociales por momentos esfuma la fuerza creativa de esas luchas: los golpes contra las puertas de la Legislatura deja atrás, pone en un segundo plano, la defensa de derechos que el nuevo código venía a desconocer. En ese sentido, la irritante idea de agudizar los conflictos, así cada cual revelaría su verdadera cara, en su puesta en práctica tiende más bien a provocar una mudanza de rostros: el Estado debería mostrar —para quienes agitan esa consigna en las calles, y para quienes reclaman represión— que su verdadera esencia es el monopolio de la violencia legítima.

El tercero es, quizás, el que en este país tiene más capacidad de expandir el espantajo del temor: son los modos del crimen. Los ilegales ya no son vistos como el gran criminal que impacta sobre las masas por su heroísmo, tampoco como bandoleros que vendrían a realizar una justicia distributiva sin mediaciones. Los rostros del crimen han sido despojados de sus rasgos románticos. Ahora suelen ser mostrados como violencia descarnada, injustificada, dispersa en todos los rincones de la ciudad. Su razón mercantil no alcanza para darle sentido, o más bien: sus efectos parecen provenir de razones más secretas que su dimensión contable. Es violencia que, junto a las imágenes que genera y al rumoreo persistente de la lengua mediática, produce un modo nuevo de habitar la ciudad, signado por un conformismo con las disciplinas y los controles. Una sumisión a las tecnologías de vigilancia —la multiplicación de las cámaras de video en las puertas de los edificios es un índice— y a la privación de derechos civiles. La malhadada idea de reemplazar el grito libertario del himno nacional por el triple reclamo de seguridad, es sólo la expresión exagerada, y por lo mismo paródica, de una mutación profunda.

II

La historia humana se funda, dice Sartre —a cuya obra y ecos se le dedican varios ensayos en este número—, sobre la condición de la rareza. Esto es, la praxis de los hombres ha sido condicionada, a lo largo de toda la historia, por el hecho de encontrarse con una materialidad que no promete bastar para todos. El hambre azotando poblaciones o regiones es la manifestación atroz de la rareza. El trabajo es la reacción contra esa condición. Es el medio en el cual han sido producidas las estructuras, técnicas e institucionales, fundamentales. Y decir que es el medio, significa que los hombres que han fundado o producido esas estructuras son hombres que han hecho carne, han fundido en sí mismos, la condición de la rareza.

La historia —el trabajo, la creación— es efecto de esa lucha persistente, pero también de la no menos persistente derrota, porque se sigue actualizando la amenaza y porque otros hombres aparecen como posibles competidores respecto de esos bienes escasos. Toda comunidad, dirá Sartre, se define por sus sobrantes, por aquellos que define como superfluos, y frente a los cuales el resto se vive como sobreviviente. Es decir: la exclusión de partes de una nación como superfluas para la existencia misma de la comunidad vuelve evidente que todos lo somos, y que esa amenaza no cesa de pender sobre las vidas. No quisiéramos abusar con traducciones rápidas, pero la tensión entre la reconstrucción de una idea de nación que por momentos parece impulsar el estado argentino y las demandas de justicia y de una inserción digna en esa trama nacional, es un núcleo fuerte de los dilemas políticos actuales. Porque no es lo mismo construir una nación declarando la imposibilidad de levantar la condena a los sobrantes —solicitarles que tengan a bien recluirse en sus barrios, cárceles, o mundos—; que enlazar la misma idea de nación a una radical búsqueda de justicia.

Decir que las cosas no alcanzan para todos es lo mismo que afirmar que sobran hombres respecto de las cosas. Las actualizadas nociones de exclusión social vendrían a renombrar un malthusianismo basado en la lógica de la rareza. Rareza y violencia no pueden ser separadas: en todo caso ésta es la asunción subjetiva de la primera. Esa articulación no debe ser despreciada a la hora de pensar la violencia, pero tampoco reducir ambas a ser sinónimo de la otra. Lo raro es, también, lo singular, lo específico. El orden del acontecimiento. En cierto sentido, inverso a la idea de rareza como escasez. Porque si esto es la condición habitual de la existencia humana pero también lo que signa de alienación esa existencia, lo raro como singularidad nos coloca en otro lado: el de la emergencia de una grieta, una novedad, una diferencia, no asimilable a ese transcurrir habitual.

En la Argentina de los últimos años la rareza se ha encarnado en los modos del hambre y la miseria. Se podría decir que la condición del hambre impregna todas las posibilidades de construir la política. Como urgencia ineludible —es aquello que pesa en el destino posible del país de ser construido, efectivamente, como una nación— pero también como obstáculo para radicalizar las posiciones. Resolver la rareza alimentaria es, al mismo tiempo, meta necesaria y tope de aspiraciones: la escasa reflexión sobre la producción agrícola, en nombre del necesario aumento de la productividad para hacer de lo raro menos raro, es un claro síntoma de esta doble condición del hambre. Una rareza —la de la escasez—

puede impedir la otra, la de la emergencia singular de una ruptura o una invención.

III

Son los problemas que desde siempre asediaron al pensamiento político. Fuertemente actualizados, en el sentido de condicionar con fuerza este momento, no han hallado frente a sí pensamientos capaces de tomarlos. El mundo intelectual argentino muestra síntomas de decadencia en algunos de sus núcleos más vitales. Lenguajes que se pierden, escrituras que son transidas por una oleada simplificadora, teorías reducidas a un uso instrumental, investigaciones que florecen como resultado de búsquedas de subsidios.

La universidad es nuestro viejo tema. No sólo porque es ámbito laboral, sino por lo que ha tenido —y casi ha perdido— de potencia intelectual. Se ha perdido esa fuerza, en parte por las lógicas que han capturado su funcionamiento. Que son, predominantemente, de dos tipos: una más bien burocrática, que atesora un saber de formularios con el que supone podrá regir méritos y deméritos en el campo del conocimiento; y otra más bien facciosa, que piensa la universidad como territorio de disputa entre bandas diferentes. La primera se enorgullece cuando dice “normas”, la segunda reclama para sí los desvaídos prestigios de la palabra política. La primera quiere ser neutral obviando que la mayor carencia de neutralidad está en el poder de fijar la regla; la segunda se empavona de no serlo, de responder a trincheras ideológicas, para llevar adelante combates claramente no ideológicos. Ambas operan juntas, se aprovechan y refuerzan mutuamente, se conjugan cual tenaza que apretuja para extraer de la universidad sus últimos recursos.

La primera reina en la universidad. Contra las antiguas divisiones de claustros, que sigue hallando resistencias democráticas, la lógica burocrática ministerial construyó un nuevo orden estamental, al que llamó *categorías*. Junto a ellas, los incentivos, la formalización de los diseños de investigación, los posgrados cuasi obligatorios, ingresaron a media voz, para convertirse en los grandes regidores de evaluación. Aunque se presentan como medios, son en verdad obstáculos para el conocimiento. Son formalidades que han devenido fines en sí mismos: los escritos son estratégicamente publicados de acuerdo al puntaje que provean, los posgrados elegidos en función de las letras que el azar y la arbitrariedad han deparado, las investigaciones ritmadas por los vencimientos de subsidios. Lo que hay de pensamiento y de compromiso público en la universidad se construye *contra* esas normas que una imaginación burocrática expande y detalla.

Si la universidad argentina en otros momentos fue semillero de vocaciones públicas y laboratorio de reflexiones colectivas, hoy está atravesada por los mismos procesos que desplazaron, para tiempos mejores, los hábitos comunitarios. Porque si bien es cierto que la universidad pudo sustraerse de las reformas más notorias que impulsaban los organismos financieros internacionales —el acortamiento de las carreras, la restricción del ingreso, la abolición de la gratuidad—, también lo es que aceptó modos más sutiles pero no menos opresivos de adecuación a las máximas provistas por las mismas usinas mundiales. Es difícil entender cómo en un país devastado, se dilapidan de ese modo las energías sociales, o peor aún como esas energías se

derivan en trabajos superfluos, cuyo único fin es la reproducción de la estructura normativa y la estabilización de las jerarquías. Energías sociales y felicidades personales —las de la creación y de la producción— son sustraídas y postergadas: la urgencia de la hora es la justificación a la pretensión del número adecuado. La vieja y tenaz sospecha sobre la importancia de una investigación —un dilema que es ético y político—, fue resuelta en las doscientas palabras del casillero “relevancia” previsto en las grillas.

La historia de las instituciones puede mostrar que la razón burocrática impone su lógica cuando se debilitan otros sentidos. En el caso de la universidad, cuando se prescinde de la reflexión sobre su propia producción —de saberes, de lenguajes, de profesiones— y sobre los vínculos que la enlazan a una comunidad. Ausente esa reflexión común y democrática, la universidad argentina fue aceptando el modo cuantificador de los mercados como criterio de valorización, la lisura del lenguaje mediático y la lógica de camarillas de la política. Ausente la reflexión, tomó lo peor de cada esfera social y no las invenciones que cada campo —el de la política, el de la comunicación, el del mercado— podría incentivar.

La reflexión fue obstaculizada por el encierro de la universidad en una política defensiva frente al ahogo presupuestario y las tendencias privatizadoras que se presentaron como devaluación de lo que se hace en las universidades públicas en nombre de la “excelencia” privada, o inoculando en las instituciones públicas la lógica de las empresas. Se puede ver en la universidad, el conjunto de problemas que el público ha padecido en Argentina. Escasez de recursos, burocratización, modos no democráticos. Pero también se puede indagar por las potencias que permitirían una renovación de lo público. En la universidad hay posibilidades de una *conversación* que no se subordine a ese orden tecnocrático. Del mismo modo en que en lo extenso de la trama social desgarrada perviven posibilidades de encuentro comunitario.

IV

El conflicto de la carrera de Historia, a partir de la creación de una cátedra paralela —recordemos— puso en evidencia tanto el estado de la política universitaria como la negligente política de lectura que sostienen los actores del debate. La polémica se dio en las tribunas de la prensa, lo que profundizó el grave fenómeno de la progresiva disolución y casi total carencia de un foro específico de soberanía universitaria para cuidar los horizontes valorativos del conjunto de su experiencia intelectual y la disposición para aceptar un proceso real de discusiones. No existe esa necesaria instancia donde los desacuerdos se puedan realizar con garantías de que el colectivo universitario se enriquecerá en el momento de tratar sus contradicciones en el plano político y de las ideas. Es cierto que la realidad contemporánea de los medios de comunicación es absorbente y constitutiva, y nada impediría que los debates se alojen también allí, aunque bajo el supuesto de que no es en ese lugar donde deberían adquirir formas resolutivas y de presión política. Mucho menos de sustitución del ámbito cultural inherente a la naturaleza del debate y su resolución: la universidad misma.

Debemos mencionar así la participación de muchos medios de prensa de alcance nacional, que dieron un espacio infrecuente a ese conflicto, y lo anunciaron

junto al dilema de San Luis, la guerra de Irak o las negociaciones con el FMI. No podríamos quejarnos si esto hubiera significado la repentina importancia que se le da a los trances y querellas sobre el contenido de ideas de las cátedras universitarias, lo que rara vez ocurre en la dimensión con que se lo ha tomado en distintos medios noticiosos. Lo cierto es que muchos artículos publicados sobre el conflicto en la cátedra de Historia Social tuvieron el mismo énfasis con el que se suele enjuiciar el actual momento nacional como "asaltado" por fuerzas "alarmantes", "antidemocráticas", "montoneras", "estalinistas" y "autoritarias". Las acusaciones mutuas que se dirigieron los sectores enfrentados guardaban ciertas semejanzas, cuando insinuaron, empleando o no esa palabra, el "nazismo" de sus contrincantes. Ciertamente, las diferencias políticas, muy conspicuas, no permiten visualizar en ningún caso la pertinencia de tales epítetos.

Entre los defensores de la vieja cátedra, la de Luis Alberto Romero, hubo quienes vieron en Heidegger y su *Discurso del Rectorado* una amenaza a la universidad liberal. Su adversario, José Vazeilles, tituló *La basura cultural en las jergas de Nietzsche y Heidegger* a su último libro. Unos y otros, como se ve, se hallaron frente a semejantes propósitos de crítica a los textos de esos filósofos, lo que si por un lado debe ser visto como propio de una confrontación de ideas, por otro lado deja ciertas dudas sobre la posibilidad de abordar de una manera tan sumaria y aligerada obras y sentidos filosóficos en los que abreva buena parte de la cultura contemporánea, sea en la influencia aceptada de esos y otros autores, sea en su rechazo fundado en justas razones histórico-políticas o filosóficas-políticas. Nos parece, por el contrario, que esos nombres, tanto como el de Marx o Hegel, deben ser considerados a la luz de innovadoras interpretaciones, ajenas al *clishé*, la cartilla de circunstancias o el prejuicio cribado por viejas lecturas rutinarias.

Ambas corrientes concurren a la cita con un arsenal muy limitado de argumentaciones, respecto a las tradiciones teóricas fundadoras que les dieron sustento. Si fuera verdad que habría una entelequia llamada "excelencia", no fue posible verla en parte alguna del supuesto campo de batalla. Los que se asustaron por una supuesta caída de la responsabilidad y rigor educativo deberían preguntarse también de qué manera en los últimos años se ha impuesto un estilo universitario inspirado en meritocracias abstractas. Abundaron dictámenes formalistas, los recetarios académicos en los que la jerga reemplazó al pensamiento autoreflexivo y las capillas en las que se creaban privilegios por el reparto de mercedes atribuidas a quienes se acogían al canon oficial.

La creación de cátedras paralelas siempre tiene una respiración democrática. Pero ese halo que le dan los viejos trajes de la reforma, no puede eludir la necesidad de portar nuevos valores: otros tratos con las herencias culturales significativas y formas pedagógicas que superen el recurso adocenado a los exámenes. El camino que se transitó fue el del apóstrofe inmediateista: dos grupos acusándose de barbarie nazi es un espectáculo inusitado teniendo en cuenta que está en juego la universidad y sus simbolismos, lo que sólo puede discutirse con serenidad y argumentos fundados en el conocimiento real de su historia y en la destreza para ejercer interpretaciones. Nada de malo hay en visitar el pasado y los compromisos de cada sector o de cada biografía singular, pero no parece conveniente que se lo haga con imputaciones

estridentes que dejan la sensación de que habrá una posesión final de la verdad que algún día nos juzgará a todos con veredictos últimos. Marchamos pues hacia una sustitución de la universidad por la diatriba si la crítica no muestra realmente un deseo de fundamentación amplio y sutil en torno a las diferencias que se perciben como reales y definitivas. Y sólo así grandes diatribas podrían construirse también como modelo eximio de conocimiento, como ni Marx ni Nietzsche se privaron de hacer.

V

Fueron nombres de los más iracundos ataques intelectuales, al tiempo que poblaron la imaginación de la modernidad. Probablemente menos leídos como filósofos que tomados como blanco de intentos de ajustes de cuentas. Ha sido más el destino de Nietzsche que el de Marx. Porque mientras éste tiene la ventaja de ser origen sacrosanto de las izquierdas; aquel es sospechoso siempre. Lo fue mientras estaba vivo —ni filólogo, ni músico, ni filósofo, ni poeta—; lo fue apenas muerto; lo fue ante los nuevos fenómenos políticos —así como algunos lo consideraron comunista, en los mismos años le endilgaban la paternidad de los regímenes fascistas—; lo sigue siendo ahora, cuando en rápidos trazos se enlaza su pensamiento con el gobierno imperial y sus guerreros. Algún dios muerto permitió que tuviera otros lectores, más sensibles a aquello que abre su obra, a los caminos que suscita su escritura. Cuando desfila en la escena pública, sin embargo, lo hace para portar motes, o como propietario de un recetario entontecido de superhombres y retornos.

No es que estemos preocupados por la memoria del filósofo alemán, sino cariacontecidos por la situación del mundo intelectual argentino. Por su modo de medirse con los legados culturales y políticos, pero también con los modos en que narra su propia posición en el mundo. El ensayo, cuya centralidad en la historia del pensamiento de este país no es necesario que volvamos a señalar, es siempre exposición de un lugar en un doble sentido: de un territorio —cultural y político— y de una posición asumida por el escritor. La cuestión es, necesariamente, doble: hace al trato con un conjunto de pensamientos, y a la posición desde la cual se enuncia.

En los grandes diarios, el desdén o la desidia en las reflexiones se conjuga con una estrategia fuertemente narcisista: el tema mayor es el de quién es el intelectual. Casi, como si fuera una estrella de cine, que tiene que desnudar su pasado, explicar su biografía o contar sus costumbres actuales. La primera persona, forma gramatical de gran fuerza expositiva, lugar desde donde surge una voz singularizada, se va convirtiendo en rumoreo chismoso: no sabés con quién me encontré ayer... Es claro que el mercado editorial, en el que la prensa juega un papel relevante, solicita esa posición: en general cuando un intelectual aparece en los medios no es tanto para difundir una obra o algunas ideas, sino para mostrar una imagen determinada. Así, se es joven, o mujer, o plebeyo, o homosexual, o fino, o progresista: pero se muestra esa identificación —por ello el discurso tiene una deriva narcisista— antes que lo producido.

Grandes diarios decíamos. Uno, el centenario diario que fue pensado como tribuna de doctrina presenta semana a semana a toda página una entrevista a un intelectual argentino. En esas columnas, algunos eligen señalar hechos a corregir en los rumbos culturales y

políticos, otros —no pocos— hablar de sí mismos. Quienes así lo hicieron usaron esas columnas para despojarse de sus viejas opciones políticas y señalar sus arrepentimientos por lo que señalaron como un pecado de juventud: su condición militante. El *yo confieso* de las prácticas cristianas —con su ritual de golpes compungidos en el pecho— se superpone a los hábitos de las purgas políticas no menos propensos a las confesiones. Ahora el tribunal es la opinión pública, ante ella hay que mostrar que pasado es el nombre de aquello de lo que se puede renegar.

En los otros diarios o en sus revistas asistimos al despliegue gozoso de la narración personal. Que compartan personas de muy diversa formación intelectual y también que han tenido distintas estrategias de intervención. Comparten, decimos, un modo de interpelación al lector centrado en la descripción de sus hábitos de consumo, de sus encuentros con otras personas —en especial si éstas son públicas y notorias—, de los comentarios que reciben, o citas de sus propias reflexiones. La crónica urbana deviene así sentido común de un paseante; y la denuncia política un testimonio moralizante o un detalle de malestares subjetivos.

Se enuncia en primera persona. No es ésta una condición que pueda ser rechazada *per se*, más bien es un recurso que frecuentan varios artículos de esta revista. La pregunta más bien pasaría por el modo en que esa primera persona se emplea. Y si evidencia, como creemos, la sustitución del pensamiento político por el regodeo narcisista: ¿Cómo puede entenderse sino el abuso de menciones sobre las propias intervenciones sea en reuniones con el presidente de la Nación o en una asamblea de algún movimiento social? ¿Cómo debe leerse sino la elección de publicar largas citas propias escritas o dichas en otras oportunidades para evidenciar cuanto de razón nos dio el paso del tiempo? ¿Por qué se supone que interesa al lector saber si quien firma una columna posee o no un teléfono celular, un servicio de cable, o se quedó sin monedas para pagar el colectivo? Durante los años noventa el periodismo cultivó la búsqueda del dato íntimo, encontrar las vidas privadas de las figuras públicas; el mecanismo, ya probado, se ha extendido, y hoy no se necesita siquiera el agente investigativo: la propia *víctima* se busca, denuncia, devela, narra, a sí misma. Algunos son jueces y acusados de su propio pasado; otros tenaces narradores de su propia existencia: parece un excesivo tributo a los dioses de la opinión, a la lógica de los medios de comunicación, y a los lenguajes del nuevo mercado.

VI

Estas discusiones bien pueden ser colocadas bajo el nombre de Argentina. O ser pensadas como trazos fundamentales de la cuestión nacional: ¿cómo se revisita la historia, cómo se usan los legados del conocimiento universal, cómo se despliegan los lenguajes con los que una experiencia social se constituye a sí misma? Como bien supo Mariátegui, convirtiéndose, por esa misma intuición, en el primer forjador de un marxismo latinoamericano, ningún desprendimiento apriorístico de los saberes tiene visos libertarios, pero tampoco hay sendas a la emancipación que puedan prescindir de los modos concretos en que existen las comunidades. La modernidad llamó nación a uno de los más sugestivos y complejos modos de organizar las tramas sociales:

esa idea requería un pensamiento de las fronteras y de la identidad.

En aquellos años en los que escribía el director de *Amauta*, muchos intelectuales americanos se complacían en imaginar un destino luminoso para sus países. Si la vieja Europa mostraba su decadencia, su vivir en el pasado, su condición de pura historia, la joven América podía mostrar su rostro casi virginal y su fuerza redentora: su falta de pasado era convertida en promesa, en posibilidad. Son los años en que, en Argentina, se discute la existencia de un *idioma nacional*. No tanto se discute: se afirma. Se afirma como indignación frente a las pretensiones de una revista española de considerar a Madrid como el meridiano intelectual para todos los países de habla castellana. Buenos Aires se niega a arriar sus galones, y enfáticamente despacha sus invectivas. Quedan los elusivos textos de Borges sobre la cuestión, aquellos donde reniega, al mismo tiempo, del lunfardo y del castellano español, para volver la mirada hacia el modo en que habían escrito —como hablado— *nuestros mayores*: Wilde, Cané, Mansilla. Una Argentina que anidaba en el buen decir patricio, en los tonos orales que recorrían la literatura divertida de los escritores del ochenta.

Más atrás estaba la desplegada catacresis de Luciano Abeille, que veía en ese desplazamiento renomador, la forja de una lengua autónoma del Río de la Plata. Estaban sus ideas sobre la lengua, como alma de una nación, como "resultado de las acciones individuales y colectivas que constituyen la vida en común de una nación y no el fruto de los gramáticos". España, entonces, aparece para todos ellos como origen pero no como programa. Ya no "madre patria", apenas colega más o menos cercana. Ni meridiano ni lugar de juicio último sobre los lenguajes americanos. En este siglo, el nuestro, la taba se invirtió: el Congreso de la Lengua Castellana parece haber dejado atrás todos aquellos debates como se dejan atrás las rebeldías infantiles. Y no se trata sólo de la inutilidad de imaginar tal congreso, porque todo intento de fijar los usos de la lengua está, desde su sustento, impedido de ser logrado, sino que se pone de manifiesto la oposición entre una lengua oficial y las múltiples lenguas que se hablan en el continente. También se hace evidente que la mayoría de los intelectuales argentinos tiene más disposición a la aceptación de los nuevos meridianos subsidiadores que a una reflexión más creativa sobre la cuestión de la autonomía cultural de la nación. De hecho, la mayor polémica provino de torpes exclusiones del comité organizador, y respuestas que no eludieron abonar los lugares más comunes y menos reflexivos del latinoamericanismo de mercado. Se respondió a una concepción cerrada y burocrática de la lengua, con el reclamo de respeto a los fastos del boom y a las testas coronadas por el éxito.

Este número de *El Ojo Mocho* es un abanico de intentos de pensar la Argentina: pensarla en su contemporaneidad política pero también en la singularidad de algunas biografías y obras que no suelen ser recordadas. Pensarla en la interrogación sobre qué es una nación, pero también en la reflexión que se despliega desde la distancia y el subsuelo, y en autónomas lecturas de la filosofía de los últimos siglos. Es pensarla en sus desgarros, en sus astucias y en su breve pero no del todo despojado pasado.

El Ojo Mocho

ENSAYOS

TRAZOS DEL PRESENTE

Si algo caracterizó a este largo año que pasó entre un número y otro —éste— de El Ojo Mocho, es la capacidad de la arena política de provocar o conmover las posiciones intelectuales. Se ha dicho menos que en otros momentos, o se ha escrito con menos capacidad de dar cuenta de la situación planteada. El mundo intelectual reveló sus contornos más desvaídos y un pulso menos intenso. Constatarlo no nos hace suponer que seamos capaces de aprehender el

sentido más peculiar de los sucesos. Quizá, sólo más tenaces.

Los ensayos que componen esta sección se preguntan por la coyuntura, los modos de la política argentina, las lenguas que ella ha tenido, el destino de la nación y la comunidad, sus rostros más desgarrados, pero también por el modo en que la explotación humana se sostiene por el despojo de su comunión con otras formas de vida.

TOPONIMIAS ARGENTINAS: EL PERONISMO Y LA ACTUALIDAD (Trece especulaciones sobre el presente)

Por Horacio González

I. Actualidad'

Imaginamos aquí las condiciones que serían necesarias para percibir un cambio en el ejercicio real de la política argentina. Indagaremos las posibilidades de una mudanza en los nombres y el lenguaje, no porque seamos "idealistas del texto" sino porque la fatiga de envolvernos en las palabras siempre reiteradas, induce a cierta asfixia moral. Se sale de ella —culpable de nuestras inercias— revisando con dureza los mustios papeles de nuestro lenguaje. Sin cambio de lenguaje no hay vidas libres en la actualidad que sea. No habrá incluso actualidad, garantía del pensamiento autónomo. Si la actualidad nos rechaza sólo queda refugiarnos en el mero historicismo. Pero podemos aspirar, pese a que la actualidad se presenta sin contornos específicos, a que aparezcan los resguardos efectivos de que ahí está el trámite verdadero de la historia.

Suele decirse que a tal y cual "se le cae la máscara". Se trataría de una concepción de la historia en la cual hay una astucia dominante y de carácter encubierto, hasta que en un punto luminoso e inesperado, en el que el engaño ya no puede más, súbitamente quedan las cosas claras. Entonces los hombres mirarán a su alrededor y deberán confesarse que son los únicos autores de su

drama. Pero el verdadero drama de los hombres es que las máscaras, cuando las hay, forman parte de una única tensión del presente, inescindible con lo que la ilusión o los deseos conducen a imaginar. Y aún si hubiere astucias, es fácil saber que una intención que debe cambiar de rumbo, que retrocede o es amortiguada, no necesariamente es un enmascaramiento. Es la corazonada de sobrevivencia de lo político, que cede preservándose o cede para preservar.

Por otro lado, las "máscaras de Fernando VII" sólo sugieren en la historia la perseverancia de la incerteza. La historia es el lugar donde todos somos incompletos y no conocemos cabalmente las cinchadas que se realizan en nuestra propia conciencia. En este momento de la *historia mundial* —para hablar como cierto filósofo mayor del siglo XIX— asistimos a muchas respuestas de la vieja pregunta por la técnica. Frente a ello no valen los ardidés del político más elástico y disimulado. Por eso poco podrían hacer las astucias de los cardenales Richelieu o Mazzarino, de Julios Argentinos Rocas o generales Perón frente a las formas demasiado evidentes con que la revolución comunicacional afecta la idea de producción, de tiempo, de espacio y de existencia.

Afecta la expresión reparadora y reivindicante de lo que es justo en la

vida del colectivo social. Y no dejaría de hacerlo —en razón de que introduce mutaciones axiomáticas en el espacio temporal y la temporalidad puntual— en todas las prácticas políticas y humanas en general. Considérese lo que ocurre con los juegos deportivos, afectados por la marcación televisiva. Si hay astucia política, pues, podría ser desmontada, aún en sus más laboriosas urdimbres y negociaciones esotéricas, por el movilero de las cinco de la tarde. Frente a *Telenoche* o *Todonoticias*, Ulises y Hamlet pueden ser prontamente investigados y los surcos de sus pensamientos más replegados y escondidos, reducidos a "formato" o "soporte" o "género televisivo".

Es que el espacio temporal que genera la técnica de la televisión, cualquiera sea su consumo temporal (ejemplo: una transmisión más o menos extensa de un acto social o político con uso de distintas formas de violencia), produce un efecto de desconexión de realidades, un desmembramiento de los hechos respecto a su plural variedad y simultaneidad. Nada parecería ocurrir fuera de lo que dice la sintaxis televisiva. Este efecto anonadante de la realidad (y por lo tanto de la imaginación difusa que la simboliza y custodia) puede adquirir niveles de conducta espesa o irreflexiva que hacen que la vida pública se adultere gravemente.

Porque no se trata de una astucia del medio sino de las consecuencias reales de sus posibilidades técnicas. Alterando el camino de lo singular a lo universal —por dónde transcurriría el pensamiento habitual y también el que podríamos considerar "filosófico"— cualquier imagen televisiva exhibe una inmediatez que rompe los cuadros multivariados bajo los que se da el pensamiento común. Mientras éste reclama un movimiento de acumulación —*inducción*— o de descuento —*deducción*—, la imagen producida por mecanismos televisivos es precipitada y maciza: a la vez general y universal. *Cubre y ocupa todo lo que está disponible en un tiempo presente.*

No puede operarse con ella ningún acto de transformación de lo particular en general y de lo planetario a lo individual. "Nada parece ocurrir de diverso fuera de lo que ella misma da". En la televisión, pues, por un raro proceso de anulación de la diversidad del tiempo sensible, *un acto son todos los actos.* Un hecho evoca los hechos totales del mundo. Sobre todo cuando ocurren irrupciones sorprendentes de violencia. Por un tiempo en que se forja la ilusión de un presente permanente, y no necesariamente porque la televisión "crea la agenda", cada acción irruptiva ocupa la totalidad de un espacio-tiempo absoluto, sin posibilidad de pensamiento complejo.

El pensamiento de la sustracción o el agregado de significaciones —el pensamiento complejo— desaparece en virtud de un estallido irrupcional. Tal desaparición implica una nueva posibilidad poética, pero sobre todo política. Con ese mismo impulso irrupcionalista que anonada la creación de figuras complejas del mundo histórico —para lo cual se precisa un uso de la palabra diferente al que permite el sumario relato televisivo— crea ciertos temas de la "agenda pulsional" de los públicos genéricos y cambia la escena reflexiva en los horizontes totales de vida.

El miedo, la violencia, el sentimiento difuso de amenaza, la angustia que surgiría de la propia vida urbana, dará como resultado una ideología de la seguridad, con varios capítulos alternados. El modo maestro de estos sentimientos provenientes de un inconciente óptico —concepto que tomamos en préstamo— puede referirse a la profunda afectación de símbolos de certeza, con la imagen cósmica de los grandes edificios neoyorquinos

consumidos por una energía política crematoria, que coloca los sentimientos del vivir urbano y político bajo signos de horror y culpa. En éste último caso, el de la culpa, la trama política argumental se torna belicista. Culpa profunda de las civilizaciones, decimos. Con esa clase de culpa, el pensamiento desgarrado se torna *ven-detta*, arte de escarmiento.

Aunque otra entrada al problema de la culpa nos dice que ya no es posible imaginar una culpa adecuada para discernir los actos de la razón contemporánea. Es que estaríamos entre la tesis de los gabinetes de la seguridad mundial, que ven "culpa" en la acción reivindicativa de las culturas políticas alternativas, y las tesis de los alternativismos que ven *culpa* en las estructuras de un presente esencialmente injusto. Los segundos podrán decirles a los primeros que hay hambre, que mueren niños por causas evitables. Y en el inagotable tejido de sensibilidades en disputa, los primeros podrán responder a los segundos que con sus acciones inhiben necesarias fuentes de vida y producción.

Si los accesos de violencia crecen ya no sería tan fácil que el énfasis progresista postule un derecho que se moldee y gobierne por la protesta social, o que las fuerzas de la ideología de la seguridad decidan en alguna medida adoptar los ámbitos de deliberación democrática. Todo pensamiento va tornándose metáfora golpista. Los securitismos de nuestros países propondrán entonces grandes manifestaciones homogéneas del miedo administrado, con estructuras de misa y plegaria.

No es difícil imaginar que el pensamiento político retroceda a capas anteriores de discursividad sobre el miedo, la propiedad, las fuerzas anímicas primordiales y el pavor en que se refugian los cálculos sobre la capacidad de desastre que tienen hombres, máquinas y culturas. La política, así, ha mutado orgánicamente. Se prepara otra civilización cuyo centro ya no serán probablemente las ciudades. Hay una lectura de la tecnología de las imágenes televisivas, por parte de los ataques repentinos a símbolos estables —una escuela, una estación de tren— que no pueden despojarse de una ineluctable visibilidad. Entretanto, las guerras decididas en gabinetes globales permiten que el cuerpo de las víctimas pueda ser sustraído de su mostración en imagen, al contrario de los anteriores

capítulos "sensacionalistas" del periodismo. La sensación no está ahora *después* de los accidentes de la historia, sino en la sorpresa con la que no pueden dejar de ser registrados. Esos accidentes —que suelen denominarse terrorismo— participan también en la misma esencia reproductiva de la televisión.

La actualidad se compone de nuestras antiguas palabras, sin las cuales no podríamos hablar —porque hablar es revisar y poner en la actualidad lo ya dicho— y de la creación de hechos absorbentes por la vía de la imagen irruptiva. Hablando con un recurso a esas palabras antiguas, hay una derecha ostensible en el uso de las imágenes de violencia. Cada impulso de acoso a las existencias urbanas busca ser efectivo focalizando los símbolos que los mentan (¿es que las criaturas que ponen en marcha los grandes símbolos edilicios, comunicacionales y financieros del capitalismo son también *culpables*?), y una parte expresiva de esos símbolos (y la televisión contribuye a hacerlos manuales y disponibles) a crear un único tiempo de miedo y violencia remota. Pero lo remoto televisivo tiene efectos inmediatezistas. Ya vimos que en el alma de la televisión no puede diferenciarse lo mediato de lo inmediato. Esa indiferenciación es el procedimiento hablado y pensado de las derechas orgánicas.

En estas condiciones es que nos vemos obligados a revisar las viejas palabras. La primera de ellas, hay una "derecha", no por ideología y rango doctrinario, sino por uso de los pliegues últimos de una técnica de mostración televisiva. Luego, hay "golpes", que también surgen de cierto uso homólogo de la manera de exhibición del tiempo televisivo: el *tempo* súbito, sensitivo, emocionalista. Es el tiempo golpista. Subsidiariamente, hay golpismos en el juego político al que asistimos en la Argentina, un golpismo doctrinario aunque sin mecanismos de inmediatez golpista, *un golpismo sin sujeto.*

Pero en el diccionario que habitamos, seguimos hablando con las palabras alfabetizadas de antiguo. ¿En qué condiciones podemos seguir hablando de *peronismo*? Porque han variado sin atenuantes las relaciones entre la política y las fuerzas mundiales —financieras, comunicacionales, tecnológicas, anímicas— sin que varíen los cánticos aprendidos. A esta cuestión dedicaremos este artículo,

pidiendo que se tengan en cuenta los asuntos relacionados a la violentación que en el lenguaje habitual produce el inconciente óptico de la televisión. Nos acompañará como pequeño hilo filosófico, la fuerte inspiración que se desprende del libro de Oscar del Barco, *Exceso y donación*², no tanto porque sus temas sean los que aquí tratamos, sino porque su actitud filosófica serena y elevada es la que nos conviene a título de inspiración.

II. Nación

La Argentina —aunque esto no implica ventaja— es una nación completa. Es decir, mantiene un conflicto originario en estado de variación, reposición y perplejidad. Es un conflicto en torno a nociones generales y específicas de justicia (a las que luego nos referiremos). Y suele llevarlo hasta límites de cataclismo o amenaza de ruina de los protagonistas implicados. Pero esos límites son los mismos que mantienen una continuidad nacional. Es el propio límite, el obstáculo, lo que propende a la efectiva continuidad. Una continuidad, lógicamente, en tanto *disensión cabal*. Esa reincidencia y permanencia de motivos provoca interpretaciones en discordia que no solamente no afectarán el ciclo nacional. También le permiten mantener secuencias sustantivas, verdades operantes. Lo que continúa es lo discordante del fundamento mismo de la nación. Nada diferente habían promovido como interpretación crítica escritores como Hernández Arregui, Martínez Estrada o José Aricó.

Se trata entonces de una continuidad nacional, efectiva y realizada. Pero *verdaderamente* inaceptable para sus protagonistas. ¿Así no parece postergar indefinidamente la resolución de los conflictos? Pero todos intuyen que esa es la continuidad real. Presentada, necesariamente, en términos impertinentes. Lo *completo* de una nación —como la nación argentina— es aquello que la hace palpable pero insufrible, inevitable pero desesperante. Sin embargo es ello, como decimos, lo que le permite existir. Es completa porque la reúne un conflicto, está colmada pues en su forma queda irresuelta, siempre desarreglada.

Sin embargo, ¿no se “resolvieron” conflictos a lo largo de la historia nacional? Batallas relevantes hubo,

también vencedores notorios, incluso algunos que dijeron “ni vencedores ni vencidos” porque deseaban tomar la fuerza del derrotado. Fue ése el gran proyecto de Lonardi, quedar a cargo de las “masas peronistas” despellejadas de la cubierta entera con que las empapelaba Perón. Y el peronismo (llamamos en verdad peronismo a eso) tenía entonces y tendría después todas las predisposiciones al “integracionismo” (palabra que John William Cooke eligiera para criticar esas complacencias) pero algo frustraba finalmente la extinción del nombre en los refugios de otras identidades, sean ellas *desarrollismo*, *montonerismo*, *centroizquierda* o *socialcristianismo*.

Sí, se resolvieron conflictos con el empleo de distintos grados de violencia. Pero subsistía siempre una cuota de intransigencia en la viga central de la continuidad del conflicto. No nos referimos a “civilización y barbarie”. Desde luego, sería muy tranquilizador eso. Subsistía otra continuidad, más furtiva y sinuosa, una “continuidad argentina”, que Martínez Estrada retrató mejor que nadie, la civilización triunfante bajo el manto de la barbarie. Esto es, la *barbarie técnica*. Si se le agrega cierta vanidad y necesidad moral de los vastos públicos, he allí una de las figuras de lo argentino.

En cuanto a aquella continuidad, sabemos que no se puede trabajar para ella. Pero tampoco puede evitarse que cada acto en su contra —la lucha para la destrucción o desplazamiento de los enemigos— reponga la continuidad en términos cada vez más profundos y enmarañados. Incluso esa continuidad se compone de innumerables *capas culturales* —canceladas y supervivientes— que se acumulan y antagonizan. Mundo indígena, mundo criollo, mundo inmigratorio, mundos pos-inmigratorios, mundos cosmopolitas y neo-cosmopolitas. Cada uno deja su huella, se adentra en el crisol de linajes y cada acto vivo de la historia que protagoniza, desacomoda el crisol o incluso lo niega. (O debería hacerlo.) No es que la idea del crisol haya sido mala, sino que se haya constituido tan sólo para cerrar un modo de autoridad cultural excluyente.

Una nación es la inevitable aglutinación de todas esas capas. Pero la aglutinación no se aparta necesariamente de una vocación violenta e ilegítima. Tal es su misma lógica.

Una nación —así— sólo puede ser un conglomerado conviviente e injusto, oscuramente usurpatorio. Sobre este umbral se ejercen las luchas, las contradicciones, la necesaria viscosidad de una memoria continua, ya hecha, que no se puede eludir y que no hay que dejar de rebatir.

Hay, dijimos, una derecha. Lógicamente, esta nomenclatura es ineficiente, incierta. Pero todas lo son; basta poner un nombre, que seguramente será inadecuado. Pero los nombres *ahí están*. ¿Puede decirse mejor que hay *cimientos tradicionales*? Instituciones de un orden arcaico que viven sobre la base de una hipótesis de propietarios simbólicos de la totalidad nacional. Es fácil computar aquí a la iglesia, las fuerzas armadas—díplico añejo, obvio— y otras instituciones que pueden ser también las instituciones políticas y literarias, academias o programas de televisión con discursividad golpista. (Aunque ahora, o por ahora, *sin sujeto golpista*.)

Sin embargo, éstas instituciones también están escindidas. Son instituciones de la nación, y ésta es justamente la escisión encarnada. Una comprensión inmediata y no del todo imprecisa de la escisión, pueden proponerla las menciones a la tradición ilustrada, dominante en el ámbito educativo clásico y de otro modo en las fuerzas armadas (fusionada con diversos elementos represivos y de barbarie técnica), y la tradición pastoral comunitarista, promotora de un orden trascendentalista en la iglesia (aunque combinada con elementos diversos y ocasionales de mayor sensibilidad social).

En determinados momentos, en todas esas instituciones aparecieron herejías y disidencias diversas, algunas de las cuales se realizaban en términos de órdenes anteriormente derrotados (el rosismo, los yrigoyenistas), de interpretaciones teológicas renovadoras (los sacerdotes del tercer mundo), de utopías reaccionarias (el corporativismo de Uriburu) o de repentismos nacional-populares (los guardiamarinas de 1972 que salen de la Escuela de Mecánica de la Armada para asociarse al movimiento popular del momento).

En las teorías maximalistas clásicas, son los estudiantes y no los “aparatos del estado” los que se dividirían según las concepciones del mundo. En las teorías de la genealogía nacional, en cambio, son las ins-

tituciones formativas “originarias” —fuerzas armadas, iglesia, empresarios, sectores de la propiedad conglomerada— los que se dividirían según “los intereses objetivos diversos que desfilan ante su conciencia”. (*Este axioma de Lenin tendría más vigencia, así, en un ámbito que no había sido invocado por el propio autor de aquel párrafo*). Entonces, el Forjismo y otros grupos de la tradición popular trasladaron esas nociones de la conciencia objetiva *aplicable* al mundo estudiantil (al que vieron solamente ligado a los sectores del liberalismo tradicional, a pesar de su “izquierdismo cutáneo”) hacia los factores institucionales de la nación. Era la nación, entonces, la que se componía de puras escisiones en su conciencia pedagógica, en sus “mentalidades”.

El liberalismo clásico, por supuesto, desarrolló formas integrativas, creó leyendas perdurables, como las que José Ingenieros le atribuía —en 1915— a un país moderno, blanco, “euroargentino”, como lo llamaba. En él, la vacuna y el servicio militar obligatorio homogeneizarían democráticamente a la población, mientras los viejos cuentos sobre Santos Vega y Hormiga Negra serían la masilla literaria en la que se nutriría la progenie escolar, en un último contacto nostálgico con los “fuera de ley”. Pero no consiguieron dirigirse en esos mismos términos integrativos al movimiento obrero que encarnaba la fuerte modernidad socialista y anarco-sindicalista en la Argentina.

Quizás un Pellegrini, un Joaquín V. González, un Ernesto Quesada, fueron los funcionarios e intelectuales oficiales que percibieron la urgencia de la creación de una “clase trabajadora nacional integrada”, a la manera de los siempre recordados encargos de Biale Massé en su informe de situación a principios del siglo veinte. Yrigoyen intentó mediaciones —una, famosa, reclamaba la improbable presencia del propio José Ingenieros— pero los acontecimientos trágicos del sur patagónico sellaron un modo de confrontación sangriento, militares y peones rurales, combate social desigual, frente a frente, y fusilamientos masivos. Con mentalidad de *pogrom* y *ejército blanco*.

En medio de esos avatares —que eran observados con cuidado y preocupación por sectores de las instituciones estatales— se forjó el enigma de la mentalidad peronista. Enigma porque cada acto suyo no podía com-

LIBROS QUE HACEN CAMINO



Dirigida por Jorge Boccanera

musarisca

- ▶ LENGUA Y HERIDA
Antonio Gamoneda
- ▶ POESÍA BEAT
Kerouac, Ginsberg, Ferlinghetti, Corso.

Punhaladas

ENSAYOS DE PUNTA

Dirigida por Horacio González

- ▶ SOBRE LA MARCHA. CULTURA Y POLÍTICA EN LA ARGENTINA
Nicolás Casullo
- ▶ Diálogos, reflexiones y conjeturas de los últimos veinte años en veintiún entrevistas al autor.
- ▶ FILOSOFÍA DE LA CONSPIRACIÓN. MARXISTAS, PERONISTAS Y CARBONARIOS
Horacio González
La idea de la conspiración ha avivado siempre las discusiones políticas, el lenguaje de lo político, y ha inspirado buena parte de la literatura, lo que es motivo suficiente para este libro.
- ▶ LUGONES. ENTRE LA AVENTURA Y LA CRUZADA
María Pia López
Historia de la trama cultural argentina desde Lugones en adelante, y con él como figura central, con sus vocaciones, compromisos y fracasos.

Serie Protagonistas

- ▶ PEREJILES. LOS OTROS MONTONEROS
Adriana Robles
- ▶ CONVERSACIONES CON TABARÉ VÁZQUEZ
Carlos Liscano
- ▶ FRATELANZA. ENRIQUE SANTOS DISCÉPOLO, EL REVERSO DE UNA BIOGRAFÍA
Norberto Galasso - Jorge Dimov
Una suma de testimonios y evidencias indican que Discepolín escribió buena parte de los grotescos que dieron fama a su hermano Armando. El libro indaga en los porqués de esta usurpación consentida.

antropolís

DE EDICIONES DEL SOL
Dirigida por Eduardo Grüner

- ▶ ANTROPOLOGÍA POLÍTICA
Georges Balandier
Reflexión sobre los modos en que las humanidades y las ciencias sociales pensaron lo político, y un aporte sobre cómo la antropología puede ayudar a repensarlo.

EDICIONES COLIHUE

Av. Díaz Vélez 5125 (C1405DCG) Buenos Aires - Argentina
Telefax. (líneas rotativas): 4958-4442 / Fax directo: 4958-5673
E-mail: ecolihue@colihue.com.ar
www.colihue.com.ar

prenderse cabalmente debido a la naturaleza paradójica del razonamiento que lo había engendrado. También el peronismo se presentaba escindiendo instituciones. Notoriamente en el ejército, pero también en los sindicatos y por qué no, en la iglesia. Hijo de esa partición, el peronismo quiso remediarla apenas surgió, apelando a su método conciliante de las aguas que se habían separado: luego, proclamaban sus axiomas, era posible reunirlos. Pero ni eso le fue fácil—cuando lo consiguió—, ni esos mismos cismas originarios dejaron de ser lo que le dio su fama y su mitogenética jacobina. Con todo, la vocación del peronismo fue la de apropiarse de los cimientos de la nación integrada, sumando la institución sindical, de la que hacía fuertes reconocimientos de su pasado de reivindicaciones y luchas. A cambio, la respondería sobre un lenguaje totalmente diferenciado del de su pasado.

Nada más alejado de la conciencia peronista que crear escisiones y heridas mayores que las que fueron necesarias para su misma emergencia. Pero finalmente, o muy pronto, se crearon. Las tesis sobre el "ejército nacional" y la "formación de la conciencia nacional" como partes subyacentes y genuinas a partir de las cuales reconstruir una totalidad viciada, surgieron luego de 1955 en la imaginación política que veía una insurgencia popular democrática utilizando las partes rescatables de las instituciones, reclamándoles su memoria social a las que estaban inscriptas en el rol estatal y su evocación nacional a las que vivían del universalismo proletario.

Estas tesis articuladoras de momentos históricos "populares" y de instituciones que se partían en virtud de un llamado reivindicador, fueron expuestas por muchos intelectuales de la izquierda nacional—configuración que no es original de la Argentina pero que aquí cobró extrema y dramática relevancia—, y en especial por Jorge Abelardo Ramos, sin las insinuaciones hegelianas de Hernández Arregui o las jaculatorias gauchipolíticas de Jauretche, pero con una capacidad de apelación que superaba con creces la insuficiencia de los documentos que manejaba.

Las últimas décadas de la política nacional compusieron un espectáculo de lucha por los cimientos de la nación que sólo se pusieron entre paréntesis cuando, durante la dicta-

dura militar, hubo un implícito pero masivo acuerdo de las fuerzas de la cepa nacional—peronistas, radicales y el resto—para considerar ineluctable el destino de reprimenda terminal que se desplegaba contra los insurgentes. Entre éstos, sin embargo, había muy diversas interpretaciones sobre la realidad del cimiento nacional.

Uno de los grupos notorios en la insurgencia de la hora había encontrado un nombre propiciador que lo hacía depositario de la leyenda del siglo XIX, tomada en estado de partición: evocaba los derrotados de entonces y proponía una justicia sumaria contra los representantes de las otras posesiones simbólicas. A su manera, esta leyenda invocaba los cimientos para transformarlos, pero era el dibujo espectral, invertido, de aquellas instituciones que atacaba.

No era así el otro grupo no menos notorio, que había descartado revisar cimientos y esa dialéctica que los pondría sobre sus pies, eligiendo dimensiones no acotadas a la toponimia nacional. La escisión la realizaba, en cambio, en el seno mismo de las tradiciones revolucionarias y a pesar de su originario indigenismo—visto asimismo como una fuerza reparadora universalista—prefería acudir al gran cisma que había originado la revolución soviética, que ciertamente nada era al margen de él.

Pero, vayamos a la actualidad, ya que la invocamos. El nuevo gobierno del país surge de una particular interpretación de lo ocurrido en la revuelta del 2001. No puede ignorarse que había justicia en la cesación de la anterior figura presidencial. Estóldo y vacío, aquel presidente surgido de la denominada Alianza, merecía el severo juicio que se había desencadenado por medio de una pueblada ingenuamente sediciosa que conmocionó al país. Era posible pensar que a partir de allí se abría una situación nueva, que exigía otras perspectivas, otras militancias, otros entusiasmos. Se habló de nuevas formas sociales que emergerían luego de la catástrofe de las instituciones representativas. El pensamiento político emancipatorio tomaba buena nota de la incapacidad de Estado para resolver las cuestiones esenciales de la vida, luego de haber presidido su propio desmantelamiento.

Como resultado de tales escenas de caída de una perspectiva institucional de certezas, por primera vez en la época contemporánea distintos

grupos de la izquierda contemplaban la propagación masiva de sus contingentes. Viéndolos desfilar por las calles céntricas, demasiado nos recordaban a las muchedumbres que acompañaban anteriores estandartes peronistas surgidos del conurbano o de antiguos, disciplinados gremios de trabajadores manuales. Pero esta vez no enunciaban las palabras acostumbradas. El peronismo fue siempre "Estado y llano". Y aún en el llano (ésta expresión, con todo, no era suya) lo estuvo a la manera de un "Estado proscrito". Ahora sólo era Estado y conspiración. En el llano sólo había piqueteros, palabra que quería decir que no estábamos ante ninguna identidad política anterior, sino ante un gesto abruptamente expandido, capaz de cortar la historia anterior transcurrida tanto como cortaba las rutas y las calles. En efecto, el nombre surgía—crudamente performativo—del acto con que practicaba su irrupción política, y con el que prometía reexaminar toda la cultura social anterior bajo el signo de sus propios actos visibles.

Nadie puede imaginar que cae un gobierno en un país dislocado sin que se presenten nuevas perspectivas en la imaginación revolucionaria. Por otro lado, se le atribuyó total pertinencia al grito que insistía en la retirada general de la clase política, al punto que los miembros de esta clase dejaban entrever que había razón en ese deseo colectivo, lo que era una manera de deslizar que una futura reconstitución de la institucionalidad política debía munirse de aquellos cuidados que evitasen las justas blasfemias populares. En tanto, un Estado culposo, trabajosamente reconstituido, lanzaba líneas de auxilio precario a las familias y personas caídas del anterior cuadro de los oficios y desempeños, horadados por casi dos décadas de economías de devastación de la vida laboral. Implícitamente, surgía la idea, bastante desmañada, de "pedir perdón" en nombre del Estado.

De alguna manera que no puede osarse pensar fácilmente, los piqueteros son también hijos del Estado que tomó las decisiones que los barrera del orbe laboral e industrial. Siempre hay una tentación en imaginar que los dirigentes que los expresan son añadidos artificiales frente a la masa auténtica (también al peronismo se le dedicó esta hipótesis, para escindirlo de Perón, el que daba

su nombre) y por consiguiente sería posible escindir el campo de acción: corazones legítimos con cabezas impostadas, ilegítimas, anómalas. Esto no es así, por lo menos, no en mayor medida en que toda dirigencia guarda una oscura relación de autenticidad y adulteración con sus públicos movilizados.

Sin embargo, en el caso del piqueterismo, es evidente que late ahí el síndrome del peronismo arcaico, por el cual se dirige un reclamo sobre el Estado y contra el Estado, que a su vez subsidia la desocupación y con ello sólo parcialmente consigue aplacar las luchas callejeras. Lo que el Estado contiene, se revuelve también en una ansiedad de contestación y compulsión hacia el poder. El peronismo surge de ese dilema encapsulado en las sociedades. La situación del piqueterismo es la marca primordial del peronismo sin resolver, la relación estado/sociedad en una tensión necesaria, crítica y desapacible. Como las banderas que flamean y las palabras escuchadas no son las del peronismo, puede confundirse el análisis: no hay retórica peronista allí, pero están los problemas sordos que arrastra el peronismo.

Volvamos al filón de la actualidad. Los actos que originaron la caída de De la Rúa fueron revolucionarios, novedosos, dieron lugar a asambleísmos y nuevas formas comunitarias de recobrar el sentido de la producción en algunas unidades fabriles destrazadas por el plan económico, que con indudable verdad fue llamado neoliberal. Aquello no fue un "golpismo tradicional", una forma "sucía" de la competencia entre los dos partidos tradicionales del país ni una "conspiración" de las esferas de poder establecidas. Fue una de las tantas armazones que no soportan el peso de los acontecimientos y de repente se quiebran en la historia. Tal vez el famoso, el encomiado *acontecimiento*. Era necesario seguir su rastro, serle devoto, y saber al mismo tiempo que el carácter del despojamiento frente al que se reaccionaba (despojamiento de bienes patrimoniales y de derechos sociales), no permitía crear una alianza social homogénea surgida de la protesta y en condiciones de reapropiarse de la dirección de los acontecimientos.

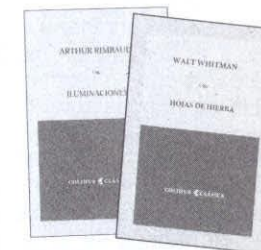
Evidentemente no podía seguir ese mundo político maniobrando bajo las mismas deficiencias y fallas tan categóricas. Pero ese cántico dia-

LIBROS QUE HACEN CAMINO

COLIHUE CLÁSICA

Los grandes clásicos del pensamiento y la literatura en ediciones traducidas, comentadas y anotadas por destacados especialistas.

- ▶ *MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844. Karl Marx*
- ▶ *HAMLET. William Shakespeare*
- ▶ *DISCURSO DEL MÉTODO. René Descartes Ed. bilingüe.*
- ▶ *OTELO. William Shakespeare*
- ▶ *HOJAS DE HIERBA. Walt Whitman*
- ▶ *CRIMEN Y CASTIGO. Fiódor Dostoievski*
- ▶ *EL REY LEAR. William Shakespeare*
- ▶ *POÉTICA. Aristóteles*
- ▶ *ILUMINACIONES. Arthur Rimbaud. Ed. bilingüe.*



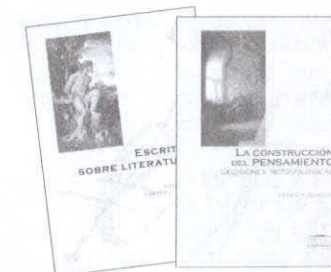
De próxima aparición: *EL PRÍNCIPE, Niccolò Machiavelli - ÉTICA NICOMAQUEA, Aristóteles - LAS FLORES DEL MAL, Charles Baudelaire - LAS PENAS DEL JOVEN WERTHER, Johan Wolfgang Goethe - EL SUICIDIO, Émile Durkheim - ROMEO Y JULIETA, William Shakespeare - UNA VUELTA DE TUERCA, Henry James.*

COLIHUE-UNIVERSIDAD

FILOSOFÍA

- ▶ *LA CONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO. DECISIONES METODOLÓGICAS Ricardo A. Guibourg*

Una indagación en los fundamentos que originan la construcción del pensamiento y el planteo de problemas filosóficos básicos.



ESTÉTICA

- ▶ *ESCRITOS SOBRE LITERATURA Karl Marx - Friedrich Engels*

Las principales contribuciones de los fundadores del marxismo en la teoría, la crítica y la historia de la literatura. Incluye dos artículos inéditos en español de Lukács.

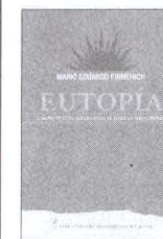
De próxima aparición: *EXPERIENCIA Y FILOSOFÍA, Guillermina Garmendia de Camusso.*



EDICIONES DEL PENSAMIENTO NACIONAL

- ▶ *EUTOPIA. UNA PROPUESTA ALTERNATIVA AL MODELO NEOLIBERAL Mario Eduardo Firmenich*

El análisis de la crisis internacional de los modelos keynesianos y socialistas, y del neoliberalismo que los reemplazó, permite al autor proponer un conjunto de reformas para el desarrollo sostenible en los planos social, económico, político y ecológico.



EDICIONES COLIHUE

Av. Díaz Vélez 5125 (C1405DCG) Buenos Aires - Argentina
Telefax (líneas rotativas): 4958-4442 / Fax directo: 4958-5673
E-mail: colihue@colihue.com.ar

www.colihue.com.ar

mantino que prometía una refundación de valores absolutos, no podía evitar que surgieran en su seno otras representaciones —entre las cuales, eran notorias las de la izquierda partidaria— que actuaba en el heterogéneo mundo piquetero en términos de una retórica proletaria clásica. Estas representaciones ponían el conflicto en un cuadro notoriamente despojado de novedad, remitido a una abstracta batalla entre burgueses y obreros. La novedad originaria del piqueterismo y su nombre sin historia podía perderse con su ósmosis obligada hacia las lenguas anteriores, hijas de venerables axiomas revolucionarios. Podía adquirir historias prestadas por pellejos lejanos, mientras la televisión producía sus *propias* imágenes con retórica de “piquete”, homologando absurdamente a esas sociedades movilizadas con su estética de saltos, cortes abruptos y espasmos temporales deshistorizados.

Es así que una dirección importante que tomó el movimiento piquetero partidario, imaginaba poner desde allí la bandera del reagrupamiento de toda la reivindicación laboral, pasando de la lucha por los subsidios estatales hacia las luchas salariales, más familiares y recurrentes. En cambio, otro sector acentuó los rasgos bíblicos de ocupación del templo de los mercaderes por parte de los hombres castigados y desnudos. Si contamos a quienes se ligaron a la asistencia social del estado, tenemos todas las posibilidades de la acción política tradicional. *Clasismo* (con el nombre sustitutivo de piqueteros), *profetismo* (con fuerte presencia de la televisión atraída por escenas de reparación primordial) y *políticas sociales* reclamadas al Estado real.

Los hechos que dejaron sin sustento a De la Rúa —los hechos esenciales, no los cálculos y mejunjes parlamentarios realizados luego— surgieron de una eclosión inesperada. En ese sentido, se trató de hechos que reconcilian con la vitalidad y capacidad de autorevelación de las sociedades humanas. Pero por su naturaleza *no podían* dismantelar y *al mismo tiempo* hacerse cargo de los aparejos de gobierno social, sea así o de otra manera que se los llame. Podían en cambio originar, y así lo hicieron, un cambio real en la percepción de la política, en algunos casos contemplado como un cambio astuto y táctico, y en otros como un cambio efectivo en el interior de la lengua política.

Del mismo modo, la situación que surgiera con posterioridad a estos acontecimientos, no podía dejar de hacerse cargo de ellos ni podía provenir de su mismo punto de ebullición. Le estaba vedado lo mismo que debía tentarse a asumir. Debían producirse así situaciones transaccionales, exóticas, sobrantes. No podían originarse en signos piqueteros ni en los estamentos realmente existentes de la política nacional. Serían situaciones —las vemos— marcadas por la ambigüedad esencial de la hora. El gobierno surgente lo sería de un modo interesante si se planteara como lo que sobra, lo que está de más. Inevitablemente, los demás lo ven como intruso, como realidad de lo innecesario, perturbador de la manera intensa del conflicto en su visibilidad y nitidez profunda. Y el propio gobierno, desde sus declaraciones iniciales —“capitalismo serio”— hasta las que se escuchan en los turbados días del presente —como la socrática abstención de una represión activa— mostró al mismo tiempo la íntima verdad de la política en las instituciones oscuras de la nación pero también la evocación tenue de los años fuertes del peronismo que conocimos. Nuevamente, he aquí un nombre, un problema: *peronismo*.

Alberto Ure, en sus reflexiones sobre el teatro nacional³, relata una entrevista que le hace un crítico alemán, que le pregunta sobre el “distanciamiento brechtiano”. Ure no tiene ganas de repetir una lección, y sentirse en la molesta situación de mostrar que, “como porteño”, sabe *verdaderamente* sobre ese tema, y no podría evitar llevarlo a una cúspide de angustia y tragedia (hablar, por ejemplo, de “las ideas de Meyerhold empantanadas en el brechtismo”), pero con un gesto oscuro, político, roncamente injustificable, pero absurdamente lúcido, exclama que sólo quiere hablar “de la deuda externa”.

Este gesto habla mucho más sobre la nación que un ramillete de teorías socio-económicas más o menos bien historizadas. Habla sobre lo que hay que *sustraer* de nosotros mismos en el acto mismo de *sustraer* la falsa plenitud de la idea de nación, para que si algo ha de reponerse, lo sea en la lengua de justicia que sepamos practicar. De estos gestos también deberemos sacar inspiración, pues el acto de “sacar la careta” es una de las maneras del pensamiento dolorido y no

una desmitificación despreocupada o profesional.

III. Nombres

¿Cómo se podría seguir usando el nombre del peronismo? Forma plástica infinita, parece maleable hasta la torsión más inesperada. Muchos piensan —resignados— que están lejos de agotarse los avatares de esa papilla pregnante. Otros proclaman —historistas— que la hora del réquiem ha llegado para que un ciclo deje su lugar a otro. Y abundan los que imaginan —profetas hastiados— que lejos de ser el peronismo una forma de vida política ya cancelada, amenaza con arrastrarlo todo a la vorágine de sus denominadas “internas”.

Lo cierto es que peronismo está y estuvo en estado de perpetuo ofrecimiento de su nombre. Su rara perdurabilidad, sus tentáculos alimenticios, todo ello es conocido. La multiplicidad de sus versiones guarnece su mito. Parecería que estuviésemos ante el secreto revelado de cómo puede perdurar una familia política que ya no encuentra coherencia en ninguna de sus lenguas particulares. Perón había creado una situación conocida pero singular: la libre disposición de su nombre como rasgo extensivo de una identificación colectiva. Durante mucho tiempo imaginó que ese nombre tenía arquitecturas partidarias y fórmulas adecuadas para trazar los límites de su uso.

Pero en algún momento se produjo un descubrimiento decisivo. Consistió en percibir que *no cualquier* uso del nombre era adecuado. ¿Cuándo se produjo tal descubrimiento? Porque en el *peronismo como Estado* había una verdadera fruición respecto a un uso expansivo y bautismal del nombre peronista. Precisamente, la provincia del *Chaco* —una de las grandes toponimias argentinas de origen guaraní— había sido sustituida por el apellido presidencial, así como la provincia de *La Pampa*, otra toponimia indígena, por el de la esposa presidencial.

Jauretche, quién había meditado largamente sobre la formación histórica nacional a través de los actos de imposición nominativa, le había advertido gravemente a Perón que tal dilatación de su nombre asfixiaría el propio juego político. “Puede caer el gobierno por eso”, prevenía.

Curiosamente, hubo un peronista

de su fundador —o mejor dicho, que tenía un fundador, simultáneo a su nombre fundador. La historia de las relaciones del peronismo con el Estado y la historia nacional caben enteras allí. De alguna manera, los dilemas de rango menor que ahora se evidencian de vez en cuando a partir de la expresión transversalidad, recuerdan bien aquellas controversias. El momento culminante se hizo evidente cuando Perón le dice a Cooke “*su palabra será mi palabra; su decisión será mi decisión*”. Era una entrega del sello anular, de la insignia nominativa, de la moneda consagrada del trasvasamiento, de la voz moribunda. Pero no daría resultado pues a partir de allí todos los movimientos de Perón consistieron en ir retirando poco a poco la autorización de su nombre para el uso por parte de otro. Esos incidentes ya contenían todo el drama que se vería en los cinco o seis años agotados que sobrevendrían.

Dejó hacer, ya no ponía nombres propios ni reconocía los anteriores. Su mismo nombre era como una materia lejana y arácnida, sin radiación ni contorno, que podía ser invitado a mentar actividades que no había concebido ni podía desmentir, como base de un acuerdo panteísta por el cual sólo residía en el nombre la voluntad. Y el nombre a todos competía. Pareció primero que este artilugio tenía vida larga y contaba con la aquiescencia del mismo depositario del nombre, que dejaba suponer que alentaba estas usanzas con sus dichos en torno al “*padre eterno que los bendice a todos, urbi et orbi*”. Luego, ya regresado, aparecieron signos de la molestia, de la necesidad de recoger el nombre perdido en un único cofre volitivo, ese cuerpo vivo suyo, amo exclusivo de los sentidos adosados a su nombre.

El retorno de la soberanía del nombre fue precedido por claras evidencias de disconformidad con la etapa diseminadora anterior, pues aquí y allá Perón iba indicando que su nombre no podía estar en cualquier mano, que no todos podían invocarlo, que no sería sólo él el que “iba a hacer el gasto”, que “no era gritando la vida por Perón que se hacían las cosas”, en suma, que su nombre debía abandonar la tercera persona para volver a vivir en la primera.

Ocurrió ahí la más grave discusión política en la historia del movimiento nombrado con el patronímico

de su fundador —o mejor dicho, que tenía un fundador, simultáneo a su nombre fundador. La historia de las relaciones del peronismo con el Estado y la historia nacional caben enteras allí. De alguna manera, los dilemas de rango menor que ahora se evidencian de vez en cuando a partir de la expresión transversalidad, recuerdan bien aquellas controversias. El momento culminante se hizo evidente cuando Perón le dice a Cooke “*su palabra será mi palabra; su decisión será mi decisión*”. Era una entrega del sello anular, de la insignia nominativa, de la moneda consagrada del trasvasamiento, de la voz moribunda. Pero no daría resultado pues a partir de allí todos los movimientos de Perón consistieron en ir retirando poco a poco la autorización de su nombre para el uso por parte de otro. Esos incidentes ya contenían todo el drama que se vería en los cinco o seis años agotados que sobrevendrían.

IV. Transversalismo y cooptación

Se había escuchado en los últimos tiempos la palabra *transversalidad*. No era la primera vez que aparecía en la política nacional y seguramente no tendrá vigencia más allá de lo efímero de ciertas algaradas. Los políticos podrán quejarse de las jergas “difíciles”. Pero alguno de ellos las ha inventado. *Transversalidad* parecía extraída con forceps de milenarias geometrías. Tiene, tenía, no se lo niegue, un tardío hábito posmodernista. ¿Sea lo que fuere, no habló el posmodernismo de “poderes oblicuos”? Entendimos que se quería decir que el vínculo horizontal, el de la identidad, se había debilitado. Y que se fortalecería el vínculo de contigüidad, el de las coaliciones, la dispersión de significados y la coordinación de hegemonías. Si frágiles o momentáneas, mejor.

Pero apenas acabó de escucharse el eco transversalista que prometía nuevos terrenos para coaligar linajes, que los adalides del viejo odre ya estaban diciendo... *¡no hay tal cuestión!* ¿No se ve que ya desde 1945 en el peronismo hubo transversalidad? Que esa palabra no cupiese en las métricas de las marchitas, que no formase parte del vocabulario de aquella época y que incluso fuera producto de las jerigonzas de político-

logos ocasionales de estos últimos años, qué podía importar. El léxico es caprichoso, la palabra no gusta, pero es también asimilable al vientre tragaldabas del peronismo. Vientre lexicópago, este vientre del peronismo.

Lo cierto que el problema es notable y decisivo. Se trata de jugar con el nombre político que daría una nueva época más plena de sentidos de justicia. ¿Pero es el nombre una señal adecuada para transponer las paredes de la realidad? Y esto en un país de cuya existencia endeudada se habla en las tinieblas financieras del mundo. Es difícil la encrucijada y la descripción de lo argentino es bien conocida. Cesación de las instituciones sociales de resguardo colectivo, pérdida para miles y miles de la idea y práctica laboral, quiebra de las instancias productivas, brutal proceso de desposesión que esparció en múltiples esferas de desesperanza a los antiguos sectores sociales y regiones del territorio. Todo lo cual generó ilotas que, más allá de las clásicas diferencias de clase y existencia social, evidenciaban a un tiempo que se hallaba en marcha una desconocida crueldad sobre los pueblos reales y que era preciso organizarse de modo original, adquiriendo también nuevas denominaciones.

Este conjunto de cosas supuso la rotura del espinazo social —los cruídos fueron bien escuchados—, y una expoliación moral súbita por la cual la urdimbre cotidiana y vital, hecha de sucesivos actos productivos y laborales, se desplomaba dejando a miles de criaturas ante las incógnitas de la subsistencia. Una sociedad, si pudiese definirse, es el acuerdo genérico sobre el cual se perfilan más amparos que amenazas a la subsistencia. La Argentina mantiene en su nombre una sociedad cuya lógica amenazante deviene de la discapacidad que embarga a sus cimientos reproductivos y de la forma en que ellos dañan la existencia colectiva. Aquí no hay, en verdad, colectivo social. Hay líneas violentas de separación, sociedades desglosadas, disyunción que es la única certidumbre dramática que puede verse como la razón profunda de la vida argentina de ahora. Un país en gran parte desquiciado.

Y últimamente, hay que agregar las visiones contrapuestas sobre lo que podríamos llamar la retórica de la seguridad, lo que es el oscuro reverso de la obturación de las fuen-

tes reproductivas de la vida, en lo que se verifica la quiebra del Estado, el mismo a cuyo ensalmo o hechizo dedicaron sus teorías los mayores pensadores políticos durante los tres últimos siglos. Al desaparecer como entes que evocaban esa antigua "realidad de la idea moral", las formas políticas reconocibles —instituciones, funciones, rótulos, estructuras enteras— provocaron el sentimiento de que no subsisten por la falta de la unidad lógica y temporal que produciría una maquinaria estatal en funcionamiento, no desmoronada.

Esas máquinas podrían ser repudiadas, pero aportaban por lo menos la realidad de un *único problema* para pensar el resto de las partes de la totalidad de un abanico histórico. *Ese problema era el de la desigualdad dentro de una utopía permanente de igualdad*. ¿Acaso los estados no son fórmulas universales de reproducción de desigualdad al mismo tiempo que las tratan como inconveniente a disipar, como dilema donde esparcir específicas formas de justicia? Si no existen o existen deteriorados, los Estados dejan de ofrecerse como "aparatos" identificables, otorgadores de sentidos y cripto-sentidos a todos los problemas políticos, que extraviarían su lógica de choques y antagonismos y también lo que por hablar rápidamente, llamaríamos el valor de modernidad.

El resultado es que más que una desigualdad (aquella que en su propia definición encerraba la promesa reparadora) existirá un estado de *feudatarios* (tomo la expresión con la que ya Pedro de Ángelis, ya en 1837, critica a los monopolizadores de terrenos, en el más que interesante prólogo a un escrito de Félix de Azara). Es claro, *feudos* es una locución sólo adecuada a un sistema de poder históricamente cancelado, pero queda la expresión para connotar, luego de un desmantelamiento, lo que se presenta como unidades cerradas en sí mismas, núcleos autónomos pero sin disponer de una noción genérica de vivacidad social.

Es lo que va generando solidaridades verticales, jefaturas y servidumbres que se sienten íntimamente vinculadas entre sí, sin universalidad posible. Los proletariados de cada facción feudalizada pueden llegar a ser más solidarios con los directores de cada emblema vasallático en acción, que con los proletarios de la otra congregación. Nunca como ahora,

cada grupo busca distinguirse por colores y distintivos individualizantes y asimismo de uso personal, como las antiguas fraternidades.

La política argentina generó así un estado y una conciencia de feudatarios. El Estado es uno más entre ellos, y la vida social reivindicativa perdió también el carácter partidario a la manera moderna —partido con sindicatos o con masas representadas según sus intereses generales, no como refugios de clanes que se aferran a un póstumo comunitarismo— desmembrándose en hermandades con cierto aspecto totémico, que operan bajo el emblema de las viejas leyendas historizadas de la política nacional, recuerdos de un viejo país de obreros y sindicatos como salido de las crónicas fantásticas de un Sebastián Marotta o de un Abad de Santillán. Hay "ex combatientes de Malvinas". Hay "piqueteros". La plaza pública se feudaliza en la memoria histórica y en la carencia social.

Frente a todo eso, es difícil imaginar de qué manera el peronismo también feudalizado podría "arrastrar" a todo el país a su "interna", como muchos temen. Pensar así sería ignorar cómo proceden los grandes agregados políticos, cómo basculan sus lógicas de dilatación y cómo encuentran en un punto de ebullición el momento resolutivo que no evita cargar ciertas siluetas de violencia —evidentemente trágica en la Argentina— que sin embargo no puede dejar de ser un tejido interno de la acción colectiva.

Pero una cosa es que la *violencia* sea un atlas interno a la actividad social, a la manera de un fundamento arcaico del cual la materia fenoménica de lo político es su manifestación necesaria y extraña, y otra cosa es promoverla, desejarla o festejarla. No se la debe cortejar, precisamente porque es el esqueleto sonámbulo de toda la ocurrencia sensible del ser político.

En el pensamiento de Hannah Arendt, en el cual muchos afirman inspirarse, la promesa o la trama íntima del poder se constituyen como una ofrenda hacia la capacidad de originar un hecho fundativo. No alude a un trazado binario (violentos y no violentos) sino a una revelación del sujeto por el discurso y la acción. Esto no sirve para escindir el terreno de la política en buenos y malos (tal es la última razón de ciertos juegos mesianistas como el de la doctora Carrió, en verdad muy lejanos al pen-

samiento de la *phylia* aristotélica de Hannah Arendt) sino para tratar de aguzar la facultad de juzgar como un rasgo de comprensión de la propia manera en que se traban, en tensión violenta, los hechos de la política.

Mejor sería percibir y razonar el porqué de la permanencia del peronismo, movimiento social antiguo, perteneciente a un estrato anterior de la vida nacional, que convive con un fuerte y actual movimiento social, cuyo nombre, *piqueteros*, ostenta una radical nota de diferenciación respecto a los encuadres propios que caracterizaron al peronismo, diferenciación que también lo es en el estilo y en la interpretación de los hechos, aunque esas muchedumbres se desglosen de los mismos horizontes y memorias populares a los que el peronismo había dado cobijo. *Antes, nada existió de lo popular multitudinario, movedizo y suburbano al margen del peronismo; ahora, la mayor parte de esa vitalidad le es ajena. Quedan, no obstante, retóricas sumergidas, problemas que con otro nombre serían los mismos. Huérfanos de Malvinas, huérfanos de la sociedad laboral establecida.*

Lo que nos conduce al problema clásico, "napoléonico", de la escisión entre el Estado y las masas. En cierta oportunidad, el notorio dirigente social Castells dijo en declaraciones a un diario: "*Ellos (el gobierno) hicieron un gran trabajo para cooptar gente, como Perón en el '45, pero nadie va a hacer que mi movimiento se convierta en una unidad básica*". Por su parte, un dirigente de la CCC, ante la presencia de Kirchner en La Matanza, proclamó que "*viene a sacarnos gente, pero es un hecho relevante, pues a través de eso también nosotros crecemos y disputamos*".

Sabemos muy bien que ha pasado mucho tiempo desde el primer peronismo, pero repentinamente, aunque sea a través de declaraciones que parecen pertenecer a una pasajera cotidianeidad política, resurge el viejo dilema, con o sin la palabra *cooptación*. Que también es escasa para reflejar la índole de un verdadero problema. Es el que estamos tratando de definir en estas páginas: como si la fácilmente abarcativa materia de los cursos universitarios denominados CBC —*Estado y sociedad*— tuviera razón en el insinuado y trivial equilibrio entre esas dos dimensiones.

Es como si no pudiese dejar de

haber para tal sociedad desgarrada, tal o cual Estado reconstituido que se hiciera cargo de la correspondiente contrapartida para pensar el estropicio y la disgregación que estaba a la vista. Y además, reconstituido porque alguien se lo habría pedido. ¿Quiénes? Tan sólo esas sombras movilizadas y angustiosas llamadas *la sociedad*. Sin embargo, no es tan simple la cuestión ni la *sociedad* deja de ser un insuficiente acceso abstracto a la cuestión del sentido activo de la historia.

Es que Perón y el peronismo eran hijos no tanto de una *cooptación* sino de una *mimesis*. Se coopta cuando un poder preexistente y seguro de sí mismo *sube* hacia él una nueva pieza que podía querer o no realizar ese gesto de *subir por sí sola*. La *mimesis*, en cambio, tal como aducen todas las teorías sobre ella, no es adquirir algo existente para concederle una participación en otra instancia superadora que inmoviliza cuanto toma. No, es tomar lo que hay para imitarlo. *Pero en el mismo acto, realizar tanto lo que se imita como al propio poder que ejerce el acto de imitación*. Si es así, ya no es tanto una reduplicación sino un intercambio mutuo. Algo que se construye en común, donde ciertamente acaba predominando el poder mimético que atrajo hacia sí a un nuevo objeto, pero a costa de *no quedar inmune él mismo*.

Lo cierto es que el actual gobierno —asaz frágil— estaba ante una sociedad piquetera con la que tenía una gran familiaridad *pero* le era totalmente heterogénea. Salían del mismo hangar, pero no podían ser semejantes. Sólo podía intentar habilitadas negociaciones, ensoñados "desgastes" y el retintín trasnochado —por no decir problemático— del "piquetismo oficial". Porque lo que se exigía era una superación simultánea del horizonte particularista de cada una de las fuerzas políticas que emergieron del 2001: gobierno transversalista, peronismo calculista, piqueteros de las diversas orientaciones.

El peronismo no alcanzaría ya para generar el mecanismo de articulación de todos los focos de lucha social, sobre la base del astuto vacío de sentido que proclamaba saber que no sabía nada: "como político, me declaro aficionado; profesional lo soy Tan sólo de la conducción". ¿Se podrían dejar así todas las piezas feudalizadas del mundo social girando

alrededor de una mentalidad única capaz de atraer complejas constelaciones sociales?

Este tema puede verse también desde otro ángulo ideológico. Las movilizaciones por la seguridad impulsadas por un vasto frente del Orden (por primera vez con un motivo condoliente de severo dramatismo) viven y provocan esta misma situación desde otro tablado social. Son la otra napa profunda del país que al peronismo le hace cosquillas en los oídos. Algo saben los peronistas de eso. Todas las estrías subterráneas del país, cuando salen a luz, hormiguean en las entrañas burocráticas del movimiento que antes era institución de quimeras y sociedades profundas, y ahora depende de otra de sus herederas—la televisión, que cumple años los 17 de Octubre— para imaginar una utópica rearticulación con las masas que ha perdido. De "derecha" o de "izquierda".

Pero un peronismo que absorbió todos los "emergentes", ahora tiene frente a sí los datos incisivos que no pueden dejar de evocar los síntomas de su propia fundación, *pero que le son ajenos*. Ajenidad, abismo. Es muy fuerte la sensación de este abismo, y el gobierno hace ya más de un año asumido, comenzó imaginando que pudo atenderlo con formulaciones novedosas, antes que con la reposición de las consabidas idiomáticas preexistentes. Se precisaba algo nuevo. Tenía que resurgir, pues, el concepto de transversalidad. Con su larga inhalación abstracta, casi una palabra yrigoyenista. Pero surgió y quedó desvaído tan rápidamente, que deja la idea de que los conceptos operantes en la política nacional pertenecen a un arte fugaz que emplea un diccionario trastornado, que inutiliza pronto cada palabra que deja entrever.

Si en los años sesenta la palabra sobre los procedimientos políticos había sido *institucionalización*, en los setenta se pudo escuchar *transvasamiento*, en los ochenta *consensualismo*, en los noventa *posicionamiento*, y ahora... otro objeto combatiente, esta voz cuya repetición sonaba en el aire dejando una vaga estela. Pero en poco tiempo más, sino ahora, los pesados telones de la política argentina, que se corren como si fueran de papel maché, dejarán pasar el tema de la seguridad, o de Enarsa, o el del gas, o cualquier otro que sea, por un mecanismo de relato cuya rotación

nadie regula, aunque no es difícil descubrir cómo la televisión aloja en su seno irresponsable una lógica de utilidades y descartes.

No es que la realidad se haya convertido en algo tan frágil que sólo muestra su consistencia cuando es tomada en las grandes categorías narrativas de la televisión, pero la alianza entre imágenes universales súbitamente diseminadas y el sentido de la actualidad, es un extenso horizonte político —o transpolítico— de las sociedades.

Porque más que transversalidad, que entonces parece ingenua, hay una transpolítica de las imágenes dramáticas de la vida común. Se "instalan" temas, se "imponen la agenda". ¿Son éstas las palabras adecuadas para hablar de lo que hace la televisión? No parece que su propia auto-descripción sirva también para designar con mayor tino sus procedimientos. La transpolítica televisiva es más relevante que la transversalidad exangüe. Transpolítica basada —como afirmamos al comienzo de este artículo— en la conversión de la infinita mediatez del mundo en súbita inmediatez. Todo efecto televisivo se compone de la transformación de lo complejo en una contigüidad repentina que lo simplifica sin más.

El palacio legislativo de la ciudad, el día de los flamigerados incidentes del mes de julio, mostraba escenas de un Eiseinstein desmemoriado y raído —a poco que la nostalgia hiciera su cosecha—, enredado aún en las hebras remotas de la cubierta de aquel célebre acorazado. Ciertamente, sin audacias ni montajes que la televisión no practica —al contrario, con un tiempo muerto amorfo pero insoponible, con inmediatez universalista de las imágenes, lo singular reventando lo universal— era posible sin embargo ver cómo los *sans-culottes* del centro de la ciudad arrastraban un grupo electrógeno de la policía: lo empujaban vendedores ambulantes, travestis y jacobinos que las metrópolis cobijan al caer las tardes urbanas. Ese artefacto era magníficamente arrojado contra las puertas canceladas del alcázar.

La televisión no sabe lo que hace. Esa es su fuerza y su tragedia. Los hechos que toma o que crea son siempre "golpistas". Ya sea que deje pasar la realidad sobre su lente inmóvil, ya sea que se vea poseída por la furia de la "edición". Pero esos hechos nunca dejan de ser "transversales", todo acto

televisivo se diluye en cualquier otro, sea programa noticioso en novela, sea programa político en bailanta, tal su fuerza imagética. Los alcances de su vacío ontológico son permanentes y su ramificación incesante. Eso, en el reino de lo que parece regido por "formatos" y "géneros".

Por eso —aún si la televisión no estuviera en juego— no se puede desvincular el transversalismo de una ideología cultural contemporánea, capaz de aparecer como la viga maestra de la conciencia pública difusa. Desde el punto de vista lógico, la palabra transversalidad ha conseguido marcar diferencias hacia un lado y hacia otro: comenzó a significar un post peronismo, una zona sin nombre o desconocida —como a veces dicen las computadoras— por medio de la cual se marcharía hacia una nueva configuración social más allá de las reliquias mentales existentes. Pero luego fue devuelta a la traza antigua.

El peronismo —dijeron muchos, ya lo vimos— siempre había sido transversal. ¿Quién no se había dado cuenta? Esto es, siempre había sido frentista, acuerdista, amalgamador. Así, ante a la aparición del dichoso concepto, algunos lo repudiaran, otros batieron palmas y unos terceros (epistemólogos de estación, fauna abundante de argentinos que no saben todo lo que saben) lo reintrodujeron por la antigua cañería ya instalada.

Ahora su novedad quedó aplanada, con sus trovas y banderas ondulantes. A la salida de la cancha le pasó por encima el camión de la política argentina. Pero el problema subsiste, porque está —lo vamos a decir también nosotros— en los orígenes del peronismo, un movimiento con centro, con jefe o con añoranza de jefe. Cuando este movimiento comenzó a andar se presentó como un gran *colector de energías sociales*. Justamente, ese momento articulador quedaba resguardado por la novedad que le confería un "venir de afuera" (o "modelo de llegada", conforma la expresión de Verón y Sigal, el arribo del que proviene de un exterior venerable o incontaminado), por lo que inmune al hecho de ser una pieza más subsumida en la lógica imperante, puede mirarse del artificio del enviado justiciero, insobornable.

La naturaleza política del peronismo es la de la exterioridad (estatal) que confiere (según los usos imaginativos que se le dé a las instancias

estatales) un elenco de facultades necesarias para romper la feudalización y la evaporación social. Más sutil, Gramsci había estudiado este movimiento de reagrupamientos bajo el nombre del *Príncipe*, quien "venía a amalgamar lo pulverizado".

Se volvía pues a romper un hilo conductor de nombres y circunstancias ya implantadas en el diccionario nacional. Antes de Perón había historia nacional de radicales y conservadores, de sindicatos y sindicalistas, de partidos socialistas, comunistas, vastas experiencias gremiales, tradiciones anarquistas, experimentados dirigentes, memorias combatientes, mártires, lenguajes que aquí y allá se puntualizaban con citas de Marx, Jean Jaurés o Bakunin. Y un tono general jacobino-jauretcheano, que al fin y al cabo siempre tuvo la política argentina.

¿El peronismo era otra cosa respecto a ellos? ¿Los supera? ¿Los capta? ¿Los desvía y dociliza? ¿Los combate y toma de ellos lo que le conviene? ¿Hay una lógica de equivalencias y diferencias, para expresarnos en el idioma de Ernesto Laclau, que pueda estudiar estas escisiones del peronismo, su multi-singularidad? Bueno, es fatal esta retahíla de preguntas. Impone que se diga que cada una de ellas es importante, cada una aporta una cuota de verdad. Pero no nos quedamos conformes con este asambleísmo de situaciones.

V. El lenguaje segundo

Es que el peronismo nace como *lenguaje segundo*. Deja hablar, escucha y desencadena una mimesis que ya parece ser un envío hacia otra cosa. Para explicar lo que queremos decir con *lenguaje segundo* —es nuestro concepto, por ahora— fijémosnos un poco en la trayectoria de Perón. Se hace enteramente en los dominios del Estado. Obvio, es un militar. Pero su carrera es también la de un profesor ávido de aprender y de enseñar. Si alguien sabe lo que es un profesor ya tiene una pequeña clave para entenderlo. Joseph Page, en su biografía de Perón, dice: *era un profesor*. No hay otro remedio que concordar con este biógrafo por momentos perspicaz, pero cuyo puntillismo no es interesante. ¿Y Perón qué estudió? Basta ver sus primeras bibliotecas: ciencias militares, historia an-

tigua, saberes enciclopédicos en torno a la historia clásica y un estado general del saber como apotegma, palabra que él mismo emplearía.

Perón siempre está en estado formativo, en tren de enseñar, sujeto y objeto de *paideia*. Estudia batallas, planos de maniobras militares, se preocupa por convertirlos en textos educativos, no se cuida muchas veces de pisarse con otros profesores, que se enojan al punto de que pueda pensarse en un plagio, como ocurre con el opúsculo que escribe sobre la guerra ruso-japonesa. ¿Pero el mundo del plagio temido, frente al que nos defendemos y que también nos tienta, no es el mundo del profesor?

El modo de ser profesor de Perón es muy distinto, sin duda, al de cualquiera de nosotros. Acepta una base previa de tipo ritualista muy grande. Los conocimientos se acumulan, se instalan, se aprovechan, incluso se memorizan, son frases que se hacen carne en la vida o en un cuerpo. Se parecen a órdenes pero quieren diluirse en lenguajes vecinos, la ironía, el gracejo sobrador, el paciente afán pedagógico, la sentencia oracular que se dice entre guiños, etc. Por mi parte, no pienso exactamente así la cuestión del profesor, pero hay que convenir que este modo se parece bastante al de las más antiguas retóricas, pues la persuasión debe tener una importante base ritual. Era un profesor, pues. Y lo que es un profesor lo sabemos en carne propia.

Cualesquiera sean las documentaciones de Perón que revisemos, confirmamos que habitaba desde muy chico dentro del Estado (está esa foto vestido de cadete a edad muy temprana) y que se había dedicado a impartir distintas disciplinas. Iba aprendiendo variadas armonías conceptuales, lo que era necesario saber para formar parte de las alacenas establecidas de la cultura. Alguna vez intentó ser un etimologista. Es notable su diccionario —ya mencionado— de toponimia patagónica, que repite similares gestos de Rosas y de Mitre. Fue publicado alrededor de 1934, y es raro no por sus primicias lingüísticas, sino por el hecho de que se empeñara en hacerlo, en la senda también de Lucio Mansilla, al que cita. Son los ojos del Estado mirando esa zona particular de los lenguajes casi extinguidos, pero que se fusionan con el territorio.

La toponimia es una cuestión militar, antropológica, lingüística y pai-

sajística. Acumulación de conocimientos que sólo se articulan en el Estado, pero que están en diversas fronteras conceptuales. ¿Qué se hace en las fronteras? No vamos a reclamarle auxilio a ningún experto reciente en cuestiones de "porosidad social y mezcla cultural de frontera". Lo sabemos desde hace mucho tiempo: se provoca ese sentimiento que va desde el deseo de anexión al aprendizaje astuto de la tolerancia; y también la demostración que estamos dispuestos a condescender con la *rareza*. Todos estos planos pueden "articularse", con lo cual estaríamos nuevamente entre las competencias del experto en fronteras, que atrae y concede, que se entrega y exige entrega. La articulación, en tanto, reclama un conocimiento sobre las proporciones que entran en la mixtura, que estamos muy lejos de poder percibir con calma y sabiduría.

Este Perón toponímico y araucano —autor de diccionarios, símbolo del saber consultable y soso— mira desde el Estado y expone su acto en lugares antes no mirados, o no demasiado mirados por personal uniformado. (Hay que mencionar, desde luego, al general Olasoaga). Había jesuitas, topógrafos privados, viajeros ingleses, por supuesto Darwin, antropólogos varios, un Payró viajando a la "Australia Argentina", aunque es cierto que aquí está en juego el diario *La Nación*, que no es el Estado, pero en fin... Todos ellos escucharon palabras indígenas —Mitre tuvo también su diccionario de voces pampas— y se encantaron por los misterios de esos idiomas en extinción. La mayoría deseó preservarlos. Con su silente roquismo, Perón está allí de cuerpo entero. Es su viaje al país de los matreros (cita también a Estanislao Zeballos), pero en tanto Diccionario del Estado, administrador etnológico y etimológico del territorio, visitando uniforme de oficial.

Si ahora leemos el discurso en la *Bolsa de Comercio* de 1944, diez años después, y que tantas discusiones provocaría, percibimos un movimiento similar a lo que hace con la toponimia. Pero este nuevo tema ya es riesgoso. Es el relevamiento del terreno social. En vez de nombres indígenas —como ese hermoso río *Balcheta* que parece derivar de *hualn*, murmurar de aguas, y *che*, gente, lo cual aludiría a la comodidad de sus orillas para ceremonias festivas— tenemos nombres como *CGT*, *Cipriano*

Reyes, *Peters*, *socialismo*, *programa de transición* y *huelga general*. ¿Cómo debía proceder el oficial toponímico aquí?

En el *Discurso de la Bolsa*, que las izquierdas siempre esgrimieron como prueba de la astucia y mendacidad de Perón, se lee que "hay una sola forma de resolver el problema de la agitación de masas y ella es la verdadera justicia social...". Este aforismo perseguiría como un jeroglífico o como una sombra al peronismo, en su infinito recuento de concesiones y reprimendas. Las escudillas de esas balanzas parecían reclamar finos toques de equilibrio, surgidos de palabras densas —doctrinarias— que decían tener demasiado claro una lógica de ecuanimidades. Que es lo que precisamente la historia nunca deja en un estado ideal de contrapeso. ¿Cuánto dar de justicia social, cuánto dar para el resguardo de la agitación de masas?

El peronismo buscó esa "serena proporción" cuando aparecían conflictos, como el que con envergadura clásica se describe como el del *capital y el trabajo*. Una figura tan aparentemente alejada de esos temas como sutilmente relacionado con ellos, como Macedonio Fernández, en sus chascarrillos y epístolas algo más que ocasionales, insistía hacia 1940 en el tema de la igualdad de retribuciones entre capital y trabajo, casi con esas mismas palabras. Y bastante antes, José Ingenieros, en el conmovedor episodio del frustrado acuerdo con Yrigoyen hacia 1919, ya había indicado la fuerza de la cuestión, aunque con otro énfasis: "renunciando a toda pretensión de favorecer al mismo tiempo a los capitalistas extranjeros y a los trabajadores argentinos". Perón recoge el fiel de estas frases bajo una única denominación y adopta también el juego de los toques de timbal alternados, ya sea en uno o en otro platillo. Le agregará el dramatismo que bien conocemos.

VI. Complacencias y antagonismos

Perón había hablado, también en aquella ocasión de la Bolsa, de "agentes de provocación que actúan dentro de las masas provocando todo lo que sea desorden...". El molesto derroche de sagacidad de estas frases (le habla a empresarios, sí, pero desde una desagradable exterioridad

respecto a los trabajadores), permitiría una única reflexión. Estaríamos ante una jugada meramente astuta, de un jefe militar poseedor de informaciones sobre "agitación" y "provocadores". Con ellas buscaba controlar ese movimiento social pleno de energías transformadoras. Y en un raptó de sinceridad extraño (no como Maquiavelo, que según Gramsci escribe para el Príncipe intentando educar implícitamente al pueblo) deja entrever las maniobras que hay que realizar para "no perder los dedos". ¿Cómo pues? "Entregando algunos anillos".

Esta astucia menor, para las interpretaciones más sumarias, era la única materia prima que ordenaría el estado práctico del peronismo a lo largo del tiempo. Permítanos decir que el problema tiene alcances mayores. El *Discurso de la Bolsa* no puede desdeñarse como hicieron muchos militantes de la izquierda peronista que emplearon su ingenio en efectuar recortes favorables a partir de ciertos discursos más propicios. Pero los "recortes propiciatorios", paradójicamente, estaban presos a la tela enredadora de la lengua de Perón, mucho más que el intento veraz de comprender sus discursos hacia el interlocutor empresarial, esos hombres del orden y la propiedad.

Ahí se trataba de tomar a cargo el cuidado (¿anexión, cooptación, dilución?) de un movimiento social revolucionario, que en las cuatro o cinco décadas anteriores había fundado varias centrales obreras, publicado periódicos sindicales de gran tirada —el anarquismo sacaba en los años '10 *La Protesta* por las mañanas y *La Batalla* por las tardes, ambos de gran circulación—, y desplegado en el tiempo una memoria de combates redentores y utopías justicieras. ¿Era posible aquella tarea de *tomar a cargo*? ¿Y aún más, era posible hacerse esa pregunta? Le decía Perón a los empresarios —que no le creyeron y en su mayoría participaron del frente opositor— que debían sacrificar algo de sus intereses, aquellos excesivos "anillos". Debían hacerlo para no perderlo todo. ¿Chantaje o aceptación de la realidad cruda del viejo conflicto social? Y en esa aceptación, refundar pactos y acuerdismos sociales como la única forma de "resolver el problema de la agitación de masas", cuál era "la verdadera justicia social...".

Quienes no le creían a Perón (la izquierda clásica por distintos moti-

vos que los empresarios) suponían que esos dos términos estaban mal encajados. Los empresarios pensaban que "la verdadera justicia social" implicaría costos muy altos para la promesa de "resolver el problema" que aquejaba a las "masas". Las izquierdas pensaban que las medidas que luego se llamarían "peronistas" para "resolver" el reclamo social eran demagogias y ocultaciones que apenas presentaban un estilo diferente para cumplir el mismo pensamiento que se compartía con las fuerzas patronales. Allí estaba el *Discurso de la Bolsa* para demostrarlo, poco menos que las confesiones astutas de un pillo.

Lo cierto que el peronismo —en la voz de quién le daba nombre— parecía ser un ramillete de astucias. Pero también había allí una larga serie de dictámenes, textos, aforismos, propios y ajenos, frases retumbantes, también propias y ajenas. De todo ello no se podía decir que eran meras astucias, pues originaban conductas precisas, convicciones sin residuos, militancias cabales y con el tiempo, no pocos martirologios.

Pero en la frase de ese discurso, había una cuestión con la *ajenidad*. También con la *agitación*. Las dos cosas eran casi las mismas. Porque se agitaban masas extrañas, y estas masas estaban fuera de las proporciones del Estado. Se hablaba de revolución en tiempos agitados, repletos de convulsiones. Y una razón profunda yacía allí. Todo el siglo veinte, en sus filosofías mayores, había pensado que una lógica fascinante anidaba en esos hechos. ¿Por qué el peronismo pensaría diferente?

Aunque esta idea de *masas* había pasado por Le Bon y Freud, en la idea original del marxismo —que no había abusado de ese ambiguo concepto— la cuestión de la exterioridad había aparecido de un modo problemático. Basta recordar al Marx de "la teoría se hace fuerza material cuando la asumen las masas" —un aforismo, un apotegma!— para percibir la dificultad del dilema. Las masas no tendrían la cualidad *entera* de desprender de su interior dialéctico *toda* la verdad de la historia. Surgían diferenciadas. La teoría se fusionaba con ellas, pero *no era ellas mismas*. El fantasma de esta situación se extiende hasta los debates que origina el *¿Qué hacer?* de Lenin, donde la teoría vuelve a surgir como una exterioridad respecto al proletariado.

La exterioridad en la que piensa Perón no es la de los que desean fundirse con la masa en su impulsividad revolucionaria, sino la de los que ven a las masas con sus cánticos ya escritos, teorizados e involucrados con las palabras de las izquierdas seculares. De ahí que era necesario tomar a las masas, hacerse cargo de ellas y dejar respecto a ellas de ser una mera lejanía o ajenidad. Había que mimetizarse con sus ansiedades revolucionarias. Dirigidas por las teorías que parecían haberse encarnado en ellas, ese estado de inquietud llevaba a cataclismos espantosos. Despojada de esas teorías, pero a la vez rodeada por nombres que al hacerse cargo de ellas *también hablasen el lenguaje de la revolución*, la transformación sería posible sin catástrofes, sin la pérdida de los "dedos" que ya habían sabido entregar aquellos anillos.

La metáfora anular era incluso injusta con el mismo artificio retórico que se ponía en juego, pues el peronismo debía —como *lenguaje segundo*, ya lo dijimos— hablar el lenguaje de la revolución y al mismo tiempo decir que su revolución no era la que estaba en los diagramas que las izquierdas mundiales habían expandido. Venía, pues, a interrumpir y a promover, a interceptar y a proseguir. No podía ser complaciente con las revoluciones que ya habían desplegado sus banderas, pero *no podía no tener* ninguna bandera revolucionaria.

Y en esa zona formidable de superposiciones, interdicciones y promesas, la revolución del peronismo debía ser reaccionaria frente a las izquierdas y de izquierda frente a esos empresarios o clases dirigentes tradicionales que en su preocupación no percibían ninguna insinceridad en las banderas peronistas de cambio social. Aún más: faltaba para completar el cuadro, la prédica de publicistas de la gauchipolítica argentina para mostrar que la izquierda incluso no era tal, pues sus implícitos vínculos culturales la acercaba a los macizos centrales de la lengua nacional conservadora, a la ilustración reaccionaria.

VII. Reversión de signos

El peronismo originó entonces dos versiones diferentes sobre su relación con las revoluciones socia-

les del siglo. Basta reparar en la documentación bien a la vista para comprobarlo, incluso en los interesantes discursos titulados *Historia del peronismo*, leídos por Eva Perón hacia el año 1950, en los que se dice "también Marx era un jefe". Queremos decir: el peronismo afirma que hubo revoluciones socialistas, y mantiene dos interpretaciones de esos sucesos. En una, se siente su continuidad. Hubo Revolución Rusa. Y como otra mutación, por qué no superadora, hay Revolución Peronista. La oratoria de Perón, hacia fines de los '40, incurre muchas veces en ese punto.

Aún en otra mutación más, el peronismo corta los tiempos; nada significativo hay atrás. Se percibe absolutamente inaugural, autoctonista de los cambios revolucionarios sociales. Pero aún cuando deja el mito iniciático y mira hacia el pasado sus antecedentes, verá a Marx como jefe, lo que acercaba el 1844 franco-prusiano al 1944 argentino. ¿Sería eso hacer "historia del peronismo"?

De modo que la revolución, antigua ya de un siglo, obligaba a las ventosas nutritivas del peronismo a decidir como situarse, y la decisión de optar por una continuidad-ruptura se extendió con su manto de ambigüedad por toda su locuacidad. Era su podio y su manto lingüístico. Estaba obligado a suspender una revolución porque hablaba como ella. Estaba obligado a hablar revolucionariamente porque tenía que impedir los juegos revolucionarios.

Pero como además decía que lo anterior era de mala calidad revolucionaria porque las izquierdas de los países como los nuestros no percibían sus momentos de complicidad con el orden colonial —o con el coloniaje, como decía el mencionado Jauréche—, he aquí el peronismo cargando los gallardetes de la revolución pero con su murmullo interno preparado para desaconsejarlas (por peligrosas, esto es, por erróneas, y también por "contrarrevolucionarias") si ocurrían en los moldes de los jefes equivocados del pasado. Jefes al fin, pero alienados.

¿Podríamos llamar transversalidad a este mecanismo de conocimiento, y este sambenito, con lo ridículo que es como palabra política, podría así no estar desencaminado? La mimesis del peronismo partía de la agitación revolucionaria —de la "revolución de nuestro tiem-

po", parafraseando a Mariátegui— y su principio constructivo la ponía en cantimploras fabricadas por una toponimia procedente de doctrinas de formación militar. Se trataba de ese otro almacigo de conceptos educativos de las académicas militares clauswitzianas que con sus tácticas, llamados a la pasión y al deseo voluntarista del conductor, ya habían atrapado la atención de Engels y de los jefes bolcheviques.

El arte toponímico de Perón había interrogado la "etimología araucana" de la revolución y en el discurso a los financistas había trazado un territorio de astucias que no dejaba de convertirse en *verdadero*. Debía cargar con una revolución y al mismo tiempo saber contenerla. Porque ella podía incluso brotar de sus propios deseos mal contenidos (podía incluso no ser propia de "infiltrados", y como sabemos, esta palabra apareció después), pero había que contenerla, tal como Aristóteles se figuraba el principio del "alma contenida", pues cualquier incontinencia haría perder los dedos de la propia revolución. Para prosperar, la revolución debía ceder unos pocos, escogidos y relucientes anillos. Y hablados con la jerga del conductor, "todo en su medida y armoniosamente". Así era este capitalismo de frases sacadas del manual de historia universal Cantú, lectura favorita del jefe.

Hasta aquí, vemos en el peronismo mucho más una reversión de signos que una transversalidad. Es lo propio de una *lengua segunda*, como dijimos. ¿Qué es una lengua segunda? Es la del mediador, la del teórico, la del "polítologo" o "sociólogo". Pero éstas importan menos. También es la del conductor, *sui disant*. Pero si empleamos este concepto de segunda lengua es para darle a las cosas cierto aire filosófico. Por supuesto, ella es la que se fabrica con los mismos materiales que una primera lengua, natural u objetiva, pero es la destinada a hablar de ella. En cierta época se elaboró la expresión *meta-lenguaje* para referirse a esto. Pero metalenguaje ya es palabra, incluso, de una tercera lengua.

Pero no vamos a hacer reducciones al infinito. Una segunda lengua, en la política argentina, fue el peronismo. Se creó con las materias aportadas por otros, izquierdas, nacionalismos, socialismos, comunismos, fascismos. Y proclamó tener los recursos conceptuales para deslizar-

los y amalgamarlos en un todo productivo, creando identidades personales y reuniendo multitudes que sentían el efecto de ese feliz aglutinamiento de la diversidad, de la comunión de esas alas enfrentadas de la revolución contemporánea.

En sí misma, la articulación del conductor destilaba una suerte de democracia política y tolerancia espiritual destacables, no siempre reconocidas ni correspondidas por los que no participaban de este gran ingenio (pudiendo haberlo hecho). Uno de los máximos escritores políticos argentinos, el nacionalista Julio Irazusta, con magnífica acidez, fue denunciando los arabescos peronianos como propios de un taumaturgo que primero se hizo sospechoso de trabajar para cancelerías germanas y luego para cancelerías británicas. En tales simulacros parecía hacer descansar su poder. Meras artes del agente de espionaje, juzgaba, despreciativo, Irazusta.

VIII. Peronissmus

Pero la segunda lengua peronista —el *peronissmus*, si podemos llamarlo así— era un adminículo que mucho más que mezclar ingeniosamente los afluentes socialistas y nacionalistas, dándole solución infusa en una "doctrina nacional revolucionaria", interpretaba las inquietudes del tiempo histórico que le era contemporáneo como algo, (a) a lo que había que tener temor, y algo (b) a lo que había que darle respuesta transformadora. Si aceptamos que en ambos casos intentaba ser legítimo en sus preocupaciones y afanes, el *peronissmus* le aportaba al peronismo el modo de ordenar en un cuerpo común y desplegado en un segundo momento, todo el ramillete de ideologías en que se volcaba en el combate por la historia.

Por eso Perón insistía en que no entendía de política sino de artes de articulación, sea como fuera que las llamase. Entendía en *peronissmus*, no en peronismo, (éste nombre, incluso, es evidente que ya lo fastidiaba, cuando descubrió que no le gustaba lo que otros ponían bajo sus alforzas, y finalmente, en su agonía, consiguió decirlo). De esta manera, más que transversalidad —insisto— podemos ver aquí una *ciencia de reversión de signos*.

A Perón le gustaba decirle cien-

cia a lo que hacía en la política y desde el Estado. Ciencia y arte, es cierto, como eco de su formación renacentista, como todo militar de academia que hace alpinismo, recorre a pie largas distancias y lee a Spengler, como fugazmente fue su caso. Ciencia sí, caudillismo no, llegó a insinuar. Eso es lo que lo hacía muy parecido al positivismo de su abuelo Tomás, que había estudiado la naturaleza a través de la corteza de los árboles. Y lo emparentaba paradójicamente con los ataques al caudillismo que la publicística ilustrada más notoria había elaborado durante el siglo XIX.

La reversión de signos hizo la fama de la plasticidad del peronismo, proporcionó su estilo infinitamente maleable. Dígame lo que se quiera, pero el último Perón sometió a un examen riguroso y destemplado a este mecanismo. En 1973, y como resultado de una semejante energía social desatada, lógicamente no igual que en el '45, pero con fuertes movilizaciones juveniles y la presencia de una organización político-militar aglutinante, los *montoneros*, Perón cerró las compuertas que permitían que se ejerciese la regla mayor del *peronissmus*. Dejar por encima de todo un módulo de coordinación laxo que hablase casi privilegiadamente de su habilidad combinatoria, mientras el peronismo en un plano inferior actuaba al ras de la experiencia histórica.

Dijo súbitamente que el peronismo era lo que decían las *20 verdades*, cuya existencia enunciativa más que su evangelizador contenido eran uno de los emblemas mayores del misal del peronismo ortodoxo (esto es, del peronismo físico ya implantado en la memoria real del país, con sus gobiernos y su resistencia opositora luego) e inhibió las actuaciones del quinquenio revolucionario anterior. En ese lapso, nuevamente parecía que el peronismo iba a emplear bajo su nombre una vasta energía social, que se le reclamaba al profesor de *teoría de la conducción* que la amalgamase junto a los estratos históricos anteriores. Esa amalgama no sería de izquierda pero tampoco hipnotizada por los capítulos ya ocurridos del peronismo clásico. Ambos compuestos humanos debían hacer concesiones espirituales y morales de sus emblemas más nítidos y mejor guarnecidos. Debía surgir un nuevo peronismo, revolucionario e histórico al mismo tiempo.

Pero ésta vez la mimesis era con las revoluciones del siglo, que ahora estaban trabajosamente vestidas con una lengua nacional-popular que evocaba un peronismo mítico del que tanto parecían ser precursores Chacho Peñaloza como Franz Fanon y chocaba con la desconfianza del docente que promulgaba la necesidad de "conducir el desorden". Perón vio así que el propio artificio de la conducción era invocado para disputárselo, e íntimamente volvía a su espíritu el párrafo del *Discurso de la Bolsa* en la que hablaba de *provocadores que actúan entre las masas*, terrible concepto que exponía el final agónico de su larga mirada sobre la mimesis, es decir, sobre el modo en que había que *embargar a la revolución* convirtiéndose en una versión de soslayo (y con otros idiomas) de la misma revolución.

Se negó a cumplir con un papel celestial—que indirectamente él anunciaba con la idea del "urbi et orbi"—y se hizo nuevamente terrenal para investigar qué habían hecho con su propio nombre y en su propio nombre. Se exponía a derrumbar el encanto de la mimesis, por el cual a todo aludía y de todo extraía capacidad constructiva con capacidad de decir la última palabra, incluso apenas musitada, y a veces tan levemente insinuada por símbolos en *pianissimo* de sus reguladas pasiones personales, que se hacían apenas perceptibles.

Llegó a decir a modo de queja, en reuniones con la juventud peronista que respondía a montoneros, "¿entonces yo hago el gasto?", cuando aquellos jóvenes exponían cosas con las que no estaba de acuerdo pero invocando su propio apellido, que no consideraba una mera corteza como las que investigaba su abuelo, el médico y botánico aficionado Tomás Perón.

IX. La napa profunda

En el libro *La pasión y la excepción*, Beatriz Sarlo dice que Perón "aborrecía la descortesía política y prefirió siempre que quienes perdían su favor se dieran cuenta antes de que tuviera él que señalárselo" y que a los conflictos internos los "desanudaba por ironía o por un elaborado sistema de prelaciones simbólicas y materiales en la recepción de enviados y la respuesta a cartas", por lo

que podía afirmarse que este sistema era "sutil, como el de una corte oriental".

Estos rasgos, bien situados de esta manera, no provenían sólo del caudaloso manejo de implícitos idiomáticos—oriental, refinado y sibilino, sí, y poseedor también de ornamentos pasionales barroquizados—, sino de una estilización de sus toponimias pedagógicas, fastuosamente cultivadas. Eran esmeros para tomar nota de los desarreglos del mundo y acompañarlos todo lo que fuera necesario, hasta la desesperación, si cabía, para luego hacer tronar una decisión opulenta. Recargada de formas tácitas pero no por eso sin amarras para actuar en el terreno en el que él ponía su nombre. "Perón pone a Perón", dijo alguna vez, apelando a un gracejo que parecía irrelevante pero aludía a una de las máximas descripciones que podía hacer de su propio desempeño, cuando, como era frecuente, el tema le venía a la cabeza.

Cuando decidió no "poner" más a Perón, quizás intuía que concluía un vasto período de felicidad, felicidad de la araña que tejía, esperaba y se deleitaba con los zumbidos opacos del mundo. Tengo bien en cuenta aquí lo que expone León Rozitchner en su clásico *Perón, entre la sangre y el tiempo*. El mundo anímico interno de la trama humana del peronismo no podía explotar hasta las últimas consecuencias los implícitos libertarios que poseía la red de lazos conductivos, y se exponía necesariamente a originar frustraciones morales para cuyo relato y advertencia no se habían originado conocimientos adecuados, por lo menos en los términos en que se verificaba la política argentina en su totalidad, y en el peronismo también.

Lo que ocurrió entonces es de sobra conocido y nos ahorraremos de agregar un comentario más a una cuenta ya muy abultada. Perón descalificó a miles y miles de militantes para el uso del nombre, al precio de romper el delicado engranaje que había construido en sus horas secretas de orfebre. El peronismo recuperaba el uso legal del nombre y alteraba la relojería de segundo grado del *peronissimus*, que siempre recogía en un parnaso de provechos atemporales, todas las lenguas del mundo, a las que él esperaba con paciencia en un gozoso rincón de su apartada quinta.

El delicado engranaje se había

quebrado. Luego, muchos montoneros se hicieron peronistas de la tradición, ocuparon los procedimientos del culto que les había sido negado, en una tardía gestión identificatoria con lo que habían impugnado y los había rechazado. También montoneros se transformó, para muchos, en una lengua segunda, en el *montone-rissimus*, un intento de ponerse en el nombre de montoneros como participes post mortem de un gran entendimiento que luego de la muerte, propia y ajena, heredaba las cuitas de la nación con la voz del que habían combatido, y odiado, y también pasmosamente, amado.

Los años '80 permitieron que el peronismo viviera de su muerte infeliz, con sus gentes, aparatos y camiones de domingo aún en aptitud de uso. Menem operó sobre ese vacío con un peronismo que luego de cuatro décadas cumplía literalmente con el cometido del *Discurso de la Bolsa*. Como si éste no fuera un discurso dentro de una malla de discursos, sin centro, sin conclusión, con una inagotable proliferancia que socavaba las bases de la palabra literal y plena. Ya no eran amenazas hacia todos lados, advertencias sutiles y negociaciones apenas sugeridas a todos los portadores del conflicto, con el ávido anuncio de que alguien los haría ceder a los contrincantes en sus privilegios mutuos.

Ese alguien era tradicionalmente el único privilegiado, pero manchado ya por la turbación de tener que ser garante—y peor, ejecutor—de todo lo que habían omitido los demás respecto a sus preferencias reales. Un privilegiado infortunado. Porque ahora, sin romper la mimesis, el menemismo ampliaba desafortadamente los alcances de su plástica, y se ponía a hablar, e invitaba a hablar en su nombre, a los más turbios poderes del mundo, internacionales y nacionales. No se podía decir que ése no fuera el peronismo. Pero seguramente era su acto final, su extinción por querer convertirse en el mapa del mundo, pero con la explícita conciencia de favorecer—aunque populachosamente—a todo el crapulismo depredador, ante el cual el peronismo clásico anterior parecía haber preparado sus aprestos de lucha, incluso esos que intentamos describir con la alegoría del *peronissimus*.

Pero como si las cosas fueran tan fáciles—no lo son, pero tampoco el que posee la explicación "difícil" siem-

pre acierta— surgieron los que ven que cada momento histórico exige un peronismo infinitamente dúctil, oportunista y ocurrente. Y este totalismo adecuacionista de los ociosos se hace pasar por buena formulación historiográfica. No estamos en momentos de permitirnos eso, tan sólo eso. En 2001 se desmoronaron las fallebas y torniquetes que mantenían trabajosamente en pie a las creencias institucionales y productivas. En un ciclo que era visible ya a simple vista, se habían agrietado las paredes sociales y miles y miles quedaban sin sustento, sin "pan y sin trabajo".

Ocurrieron las grandes manifestaciones sociales y colectivas. Las asambleas populares-vecinales eran emocionantes, las personas se designaban como vecinos autodeterminados, como militantes bajo las araucarias o como miembros del colectivo popular retomando la palabra política confiscada. Viejos militantes sacaban a relucir de nuevo su verba. Caían las riendas del control patronal productivo sobre algunas unidades empresariales, pocas y no significativas desde el punto de vista económico, pero cargadas de gran simbolismo cuando se hincaba en ella la bandera de la autoproducción. Hablábamos de la Comuna de París.

Es que el desmantelamiento de YPF, crimen de lesa comunidad, había dejado sin sustento a ciudades enteras y a muchos hombres sumidos en el espanto. El fin de la red ferroviaria, otro crimen que la memoria scalabriniana alcanza para condenar cabalmente, contribuía a la desarticulación de la imaginación nacional y de la conciencia territorial.

El modo trágico en que se había horadado el trabajo y su lógica salarial creaba abismos de vida que obligaron a millares de compatriotas a esfuerzos supremos para preservarse en la caída, exponiéndolos a una indigna guerra de subsistencia, mostrando ante el asombro nacional que se podía morir por desnutrición en la Argentina y que también se podía recomenzar las luchas desde el grado primero de la solidaridad entre los seres humanos.

Los políticos fueron así contemplados con una prueba de examen última e impensada en ningún otro momento de la vida nacional, la invitación a que se retiraran de la escena y no sólo desocuparan el Estado sino que aceptaran que la sociedad tenía entre sus sapiencias y habili-

dades, las de regenerar toda la administración de la política desde sus propios cimientos. Una conciencia política equilibrada y pedagógica que tenía su gatillo fácilmente montado, y que se expresaba apelando a notadas tales como los lenguajes de materias llamadas *Estado y sociedad* previstas para los cursos de núbiles ingresantes universitarios. Pero fuera, *totalmente fuera*, del abstracto equilibrio con el que se mentan ambas entidades. Para muchos, la sociedad recrearía otro Estado, o incluso se privaría enteramente de sus servicios.

Es como si ese par establecido *Estado y sociedad* dejara de ser la mugiente obviedad de didactas sin ideas. Se pensaba que había sociedad con facultades autoregenerativas suficientes. ¡Y que el Estado se tomara las de villadiego! Se lo consideraba ahora en aptitud de ser saqueado cual si fuera el momento iluminado de incendiar las Tullerías, sacándose sus sillones de terciopelo al aire libre, en medio de justicieras fogatas.

Qué decir de los políticos, su personal permanente de planta, con su corte de asesores, tunantes, bribones, olfachones de traje abrigado. ¿Pensó realmente la sociedad argentina que podía privarse de estos personajes en cualquiera de sus versiones? El guadañazo final lo daban los avisos del "fin de la representación política" que no dejó de teorizarse, muchas veces con argumentos profundos, pero especialmente radiantes. ¡Podían ser dichos, escuchados!

Parecían pertenecer a lo que llamaríamos una "napa profunda", el ruedo de la reivindicación de intereses de vida de las poblaciones. Este *estadio* es generalmente un vibrante núcleo de intereses pasionales básicos, regidos por el miedo a perder la disposición habitual en la esfera de las pertenencias vitales. Pero ahora las evidencias de esa pérdida estaban a la vista. Primero la pérdida de trabajo, dimensión antropológica esencial de la trama relacional y estaca crucial de la historia social que arma las estructuras de cotidianidad de la población. No se trataba de "desocupación" medida en uno o dos dígitos, sino de algo que ocurría más abajo en el orden de las cosas, allí dónde la pérdida de las categorías anteriores de existencia revestía consecuencias brutalizado-

ras, con lenta masacre de las expectativas de vida.

La memoria laboral anterior y la degradación real que producía la mutación en el orden de la sobrevivencia colectiva, hacían surgir movimientos sociales nuevos, nuevos también el nombre y el modo de lucha (que era una misma cosa con su denominación) y de fuerte pureza conceptual. Queremos decir: pureza en la manera en que manifestaban la desposesión de una condición social laboral, el agrupamiento fuertemente comunitario y el reclamo revolucionario clásico, pero todo eso junto a un petitorio de subsidios al Estado, de cuño tradicional. La extraña conjunción de elementos que caracteriza al movimiento piquetero podía hacerlos hijos del miedo, miedo a una miseria que ponía a grandes contingentes ante la lánguida disolución de la vida (la "muerte en vida") o ante un modo de organización promesante que ocupara periódicamente las entradas de la ciudad para obligar al Estado a comportarse como sociedad.

La desposesión que aquejaba a los ahorristas confiscados por los bancos era de otra índole. No se trataba aquí de la pérdida del trabajo como fuente de vida (de la condición empleaticia, asalariada, operaria u obrera, donde comenzaría la teoría crítica del mundo moderno y su transformación) sino de la pérdida de bienes acumulados, "los ahorros de toda la vida", que son la viga maestra de una visión simbólica de ciclo vital burgués.⁴

Ambas expropiaciones motivaban que las gentes salieran a la calle para testimoniar—por el mero hecho de su salida, cualquiera fuese la bandera empuñada, la ideología que vestía los cánticos— el modo en que una sociedad estaba fuera de cauce. Era la "napa profunda", distinta a lo que Scalabrini había llamado "el subsuelo sublevado de la patria", pues en éste caso era una visión de la memoria dormida nacional-popular en términos realizativos y optimistas, lanzados a la superficie en busca de lo que *les pertenecía*.

En cambio, lo que llamamos la napa profunda es la figura de los temores recónditos por los embargos de los medios de vida, tanto del trabajo como los medios de cultura o las módicas pertenencias propietarias. Napa transpolítica o prepolítica—a la que con facilidad puede llamársela

verdaderamente política, por servir de raíz al sentido último que identifica los bienes vitales— que si fuera el caso, debería llamarse *transversalidad cultural fundante*, pues de ella emana como mundo de vida el resguardo implícito de los significados que se ponen en lucha.

El 19 y 20 de diciembre de 2001 —hace mucho ya— podría decirse que fue sostenido por la napa profunda que surgía para dar cuenta de la pérdida de los medios de existencia conocidos y la incapacidad del Estado para resguardarlos. No era un *jacquerie*, desde luego, pero producía el espectáculo de una manifestación de despojados que parecían no provenir de clase alguna. Ciudadanos desnudos en puro estado jacobino, ahorristas que podían ser los Jacques Bonhomme de la surgencia de un sujeto autoconciente entre los crujidos del andamiaje financiero, familias en procesión desde el conurbano que como condenados de la tierra alimentarían la revolución de la sociedad contra el Estado.

Otros dijeron que con extrema nitidez las clases sociales en su momento conservador se hallaban precisamente allí, sobre todo en los repiques de martillazos contra la fachada de los bancos, odio revulsivo que condensaba oscuros sentimientos propietarios, antes que deseos de transformación de pequeños burgueses lúcidos que por fin se mancomunaban con obreros-piqueteros.⁵

Habría pues un deseo subterráneo de orden y no conflicto vital en los desbarajustes visibles de aquel tiempo, aunque con sangrientas escenas insurreccionales en la calle. Pero la "napa profunda" parecía llamar a las izquierdas revolucionarias o nacional-populares y éstas se aprestaban a ofrecer el movimiento de categorías mentales que sirvieran para proveer de orientación a los huérfanos de la estantería social desplomada. No ocurrieron las cosas conforme lo esperado, pero en lo que aquí nos interesa, es posible decir que el peronismo —el *peronissmus*— siguió vivo y coleando. Había una familiaridad absoluta —aunque abstrusa— entre las efigies vitales de los contingentes piqueteros y el *peronissmus*.

Pero era como si estuvieran a miles de kilómetros de distancia, como si las movilizaciones que cruzaban los puentes fueran un peronismo sin Estado y el peronismo fuera un Estado sin sociedad. Sólo con sus

clientelas y su memoria astuta de cómo funcionan "los cimientos de la nación" (de los cuales él revista como coordinador en última instancia, al punto que por momentos puede tomar a su cargo porciones enteras de jerga progresista).

Hace poco, hacia el mes de mayo de 2004 vimos otro funcionamiento de la "napa profunda". Se pronunció la palabra *seguridad*. Secuestros extorsivos que terminaron en muerte de un muchacho de una familia más o menos acomodada —el notorio caso del joven Axel Blumberg— nos ofrecieron otros rostros de los frisos enterrados de la argentina.

Es que hace mucho tiempo hay en la Argentina un sub-capitalismo sumergido de acumulación encubierta que proviene del uso de una ilegalidad recaudadora por parte de las policías como instancia invisible del Estado visible. Supone la criminalidad ampliada a partir de la norma de acumulación delincriminal como ramo —en distintas graduaciones— de un orden policial en la clandestinidad. Las acciones de estas cuadrillas secretas entrelazan personal pagado por el Estado en función del orden penal y personajes delincuenciales que tienen diversos maridajes en la reproducción ilegal de un capitalismo comunitario policial-criminal. La corrosión que esto induce ya originó puebladas, quemas de comisarías suburbanas y diversas críticas al personal político que en planos nada desdeñables comparte esos oscuros financiamientos.

Un crimen insoportable puede originar así una movilización formidable, justa y al mismo tiempo equívoca, temible. Es lo temible que —otra vez— brota del temor.

El padre del joven asesinado en los meses de mayo pasado era una figura de aquella napa profunda, mezcla de candor doliente y meticulosidad argumentativa. A veces hay política, política simplemente ya fundada. Y otras veces, como en este caso, hay política en estado de refundación. La vimos surgir de nuevo, ante nuestros ojos, ingenua y dictaminadora a la vez, potencialmente golpista aún en su reclamo íntimamente justo, sin dejar de ser candorosa en sus salmos.

Así fue en las concentraciones de Plaza Congreso, con coro de escuela anglosajona, liturgia de evangelistas, velas por los asesinados que el Estado no supo proteger, y televisión a *plein air*. Gesta televisada y televi-

siva, saliendo del corazón de los canales, con su platea privada en plaza pública, enteramente homogénea, transversal. Para la televisión, en su intimidad retórica, nunca "hay estado". No necesita decirlo Grondona, pero si lo dice, no hace otra cosa que oficiar de sacerdote tautológico, golpista nostálgico sobre el fondo del golpismo estetizado del *massmedia* (llamémoslo así).

La napa profunda pide ley y orden, se leen versículos sobre la posesión de armas y se acechan las instituciones representativas ya no para pedir que se deshagan, sino para que se rehagan al compás de un cántico de restitución de los "derechos de la gente honesta". En todos los quioscos, bares o heladerías de la ciudad aparecieron planillas para firmar petitorios, con recolectores de firmas animados por diversos medios de comunicación.

En aquel momento el gobierno, hasta entonces animoso y vibrátil, quedó atontado. Nadie esperaba este estremecido espectáculo que sería fácil adjudicarle a las derechas. A esta napa profunda, sin embargo, el peronismo la reconoce más familiar. Digamos que este modo de la pre-política (política en términos de rareza e intensidad para reponer los "cimientos") apunta a valores (y emplea a menudo esa palabra) que se corresponden con el universo de la restauración de la ley, sin el examen de las causas de la criminalidad, campo del pensamiento "sociológico" del habitual progresismo. Como sabemos, mientras la derecha tiene un espíritu conceptual basado en el trabajo sobre las consecuencias reales de los hechos, el progresismo exhibe las banderas de la explicación causal.

Éste último recibió un gran bofetón ante los movimientos de la napa profunda reclamando endurecimiento de penalidades legales y organizando la voz de la "gente honrada" que pedía hasta el control de los celulares, que en su uso ahora masivo pasaba por haber sido uno de sus emblemas. Si muchas de las observaciones críticas a la situación reinante eran y son justas —sostenidas por la protesta ante un crimen vil—, el modo en que se dieron las cosas puso en evidencia que un público anterior a las categorías políticas se ha movido desde fuera de la política para producir un giro de orden en el interior de la política. Con la particularidad de que no está aliada a la

policía, como los tradicionalismos conservadores clásicos, sino que reclama la reforma policial por medio del aumento paradójico de los controles meta-policiales en la vida social. Luego, sí, imponerse "querer a la policía", indicación sobre la añorada sentimentalidad del orden que se escuchó en los actos blumberianos de Plaza Congreso.

X. Izquierdas y derechas

Sinteticemos: es evidente que la pérdida de un horizonte de bienes disponibles, la falta de resguardos mínimos que se le piden a la razón para que aún con sus vestiduras menores y sus pantuflas cotidianas proteja a los desfallecidos, habían colocado en la esfera del temor y de un difuso sentimiento de angustia a contingentes sociales muy relevantes. No eran tanto clases sociales sino clases de sentimiento y estilos de pasionalismo social movilizado. Había despojados recientes y despojados antiguos que recibían si cabe un nuevo despojo, aún así verificable en el cuadro destinal de las clases sociales que habían hecho su camino en el seno de un mundo laboral progresivamente amputado.

En cuanto a los piqueteros, no se lo dijo así, pero ellos eran el símbolo del pueblo despojado, la plebe urbana que retornaba por lo suyo con nuevas efigies y otros cánticos. En el *pi-que-teros carajo* había una cuota indisimulada de la arcilla montonera de los setenta... ¡no desdeñemos las estructuras rítmicas soterradas! Bajo esas cauciones espirituales, se decía que podían rehacer desde sí y para sí el Estado. Los momentos realmente importantes de la historia y de la vida colectiva, llegan por fin a una palabra que lo dice todo, palabra que cabalga sobre otras palabras canceladas, pero cuya rítmica se ha transmitido y perdura no sin misterio entre las generaciones.

Los dirigentes piqueteros, luego —tal como lo expone Jorge Alemán— le adosaron a esa verdad intrínseca del piquete, un conjunto de medidas organizativas y estilos reivindicativos, que eran tomados de las luchas del mundo industrial anterior (por lo que en muchos casos deseaban volver a la comprensión clásica del conflicto laboral), o inspirados en las imágenes globalizadas del despojado universal, para lo cual eran buenas ejem-

plificaciones las efigies de la *intifada* o del *zapatismo*. Pero estos temas parecían irrelevantes, inocuos o molestos. Parecía que era más cómodo pensar que la Argentina es una sociedad simple que se dirime conceptualmente entre "pobres" y "ricos" antes que una sociedad compleja y desmembrada en infinitos planos, de los cuales los piqueteros no son el único aunque sin duda uno de los más relevantes desde el punto de vista de la palabra reivindicativa y la memoria social activa.

Así, en la enorme fisura producida, la izquierda no precisó abandonar sus esquemas para vivir los mayores entusiasmos que podía registrar en su memoria de media centuria o más, desde Sitrac-Sitram, o antes, *Insurrexit*, o aún más, las huelgas del '19. ¡Pero aquellos eran obreros, inmigrantes sindicalizados, intelectuales clásicos del marxismo! Ahora es fácil escuchar conversaciones sobre la oportunidad perdida, sobre la atisgada acción en las asambleas, la impericia que las envolvía y las ponía ante imponderables que sólo podían continuarse con el desánimo o la disolución.

Sin embargo, aceptándose que por primera vez se veía a formaciones de izquierda —partidos con sus siglas orgullosas— encabezar grandes romerías humanas reivindicantes, surgía ante la conciencia visual e ideativa una manera original de la historia argentina, pues una parte de las gentes más desamparadas que habían nutrido las filas peronistas desde siempre, lucían ahora los atuendos partidarios de los obrerismos y combativismos más diversos. Ninguno de ellos, al menos los más importantes, amparados por las hipótesis nacional-populares de los setenta.

Mucho era lo que había cambiado. Los viejos linajes políticos miraban con truculentos cuadernos de anotaciones en su mente incrédula. No salían de su asombro, consultaban archivos y diccionarios, hojeaban desfloradas y extraviadas sentencias, meditaban bajo alarmas y urgencias. Mientras, desfilaban otros personajes en las rutas y se insinuaban lenguajes inéditos, estéticas de los "neumáticos quemados en las autopistas". Hubo martirologios que no eran setentistas; no se parecían a ninguna otra jornada de sangre. Puede leerse el libro *Dario y Maxi, dignidad piquetera*⁶, para percibir el rum-

bo de una nueva sensibilidad: cómo los muertos entierran a los muertos, cómo una época verdaderamente emerge —o trata de emerger— cuando surge un lenguaje convincente que ensaya colocar el máximo sacrificio en una interpretación donde "todos somos iguales" respecto al horizonte de mayores exigencias que podrá redimirnos.

Estamos, así, en un país con muchedumbres en las calles y mártires bajo los puentes. Y por lo menos, cuando no hay una guerra visible aunque sí algo que se le asemeja, como un cataclismo económico, se pone en práctica una astucia de la razón. Es el acto de desafiar al Estado con un gran susto que habla la lengua de la revolución pero no tiene sus secuencias ni sus movimientos lentos sumergidos en las memorias del país. Es cierto que los más duchos pensaban que no había revolución, sino despojamiento, miedo y insurrección convulsiva, y que esto era de por sí suficientemente grave o adecuadamente fundador de oportunidades revolucionarias.

Las muertes piqueteras se ponían en el casillero de un máximo alerta, del simbolismo mayor de la disgregación social. Para el mundo social despojado del ser del trabajo, no había aparecido todavía la idea de reclamar "trabajo genuino" sino la de golpear las puertas de la incorrecta civilización. Luego surgiría la idea de reclamar trabajo, lo que pone al movimiento piquetero ante la disyuntiva de que alcanzar sus deseos es preparar su disolución, de nuevo, en las capas obreras.

Pero era la Argentina, no la Rusia del zar que Gramsci había visto como una sociedad gelatinosa y que no ofrecía reparos para las instituciones estatales. Podía haberlo sido, raspuntas y ansiedad revolucionaria nunca faltaron aquí. El libro oculto de las movilizaciones era leído de otro modo por las masas que rodeaban, todo lo momentánea o perdurablemente que fuera, a los acrecidos partidos de izquierda. Los movilizados empleaban por así decirlo un símil de sistema Braille. Leían los puntos salientes y la yema de los dedos pasaba luego por alto los valles y claroscuros del papel. El Estado nunca dejó de ser considerado como un punto de afluencia del reclamo.

En tales condiciones, no puede decirse que la izquierda desaprovechó una gran oportunidad por culpa

de sus habitualidades dogmáticas. Estas existen, desde luego, y por lo demás, la izquierda no puede constituirse en un nombre genérico por encima de sus diferencias reales. Una cosa es un cuadro social pintado por un partido ideológico clásico para quien los piqueteros son un tránsito momentáneo desgajado de la clase obrera y que prontamente deben volver a invocarse como proletarios, y otra es un dirigente como Castells, que usa un lenguaje plañidero e impreciso, con altibajos que van desde una épica patriótico-apocalíptica hasta gimoteos sentimentaloides propios de la retórica televisiva. No obstante, la situación sólo puede ser fluida. Incluso situación y fluidez son vocablos sinónimos para los actos colectivos.

No podemos decir que pasó lo que tenía que pasar, pero así como algunos partidos de izquierdas y sus movimientos sociales adheridos avanzaron un palmo bien perceptible, no es cierto que los "dogmatismos" ya mentados impidieran un trabajo más perdurable con las asambleas y los otros ámbitos destacados de la movilización. Los hubieron y los habrá. Pero el grueso del significado vivo de los hechos, se hace presente a pesar de los dogmas.

Por eso es necesario buscar la explicación no en los supuestos *errores visibles* de izquierda sino en las *invisibilidades certeras* de la sociedad argentina que maneja sus tiempos astutos "como los dioses", dioses oscuros, que un día esgrimen divinas amenazas y después vuelven a refugiarse en el barro, ya transcurrida su carnestolenda más ingrata. Es un eclesiastés lleno de aspavientos. Pone en juego un tiempo de convulsión que luego podrá ser seguido por un tiempo de repliegue acomodaticio. Ser revolucionario es entender estos ciclos morales y no pasarlos por alto en nombre de una revolución abstracta que se priva de convivir con lo más desagradable.

Pero es inútil que nos lo digamos. Siempre queremos probar otra cosa. Porque no es raro que acuda a nosotros la imagen de un peligro que acecha, la de *entender demasiado* el momento de repliegue de ese ciclo moral, y así encontramos *otra vez* con los callados embrujos... ¡del peronismo tradicional!

Kirchner fue por eso uno de los herederos del movimiento de convulsiones urbanas, el ocurrido en todo el país y notoriamente "en las veinte

manzanas que rodean la Plaza de Mayo". Si la palabra no fuera equívoca, diríamos que fue su hijo putativo (del latín *putare*, el nombre que puede estar en el lugar de un posible parentesco). No pertenecía a ese mundo social, no cultivaba con él mayores ligazones, como no fueran las de su jerga más bien atrapada por los vericuetos del progresismo difuso del país, por cierto que del lado del justicialismo, y gobernando su provincia con fintas que a muchos de los incipientes opositores les parecía esconder arbitrariedades previsibles, eventualmente evidenciadas ahora. Pero el gobernante había escuchado bien el rechinamiento de la historia. ¡Si justamente sus dilemas provienen de que muchos que lo vieron como otra versión del drama del 2001 (la que tomaría la fuerza autonomista de la calle para reponer un Estado justiciero), ven ahora que retrocede hacia las partes antiguas de la memoria nacional, peronismo tradicional incluido!

XI. Argentina cíclica

El *peronissmus* es mimético, del modo que ya referimos. La pregunta es si —como muchos temen— la actual situación contiene rasgos que repiten lo que se juzgó ocurrido hacia mediados de los '40 y luego en los inicios de los '70. ¿Es el peronismo lo que siempre espera a los movimientos sociales, para "robarles la gente"? ¿Y para decir que juega a los grandes cambios, y de hecho toma motivos y terminologías, sólo para morigerarlas y torcerlas hacia sus modestas y consoladoras posibilidades?

La pregunta puede estar mal hecha, pero inaugura un problema actual, al que la transversalidad había hecho alusión y que desde ya podemos denominarlo como el tema de la Argentina fragmentada. En su profunda ambigüedad, puede significar la ampliación del peronismo partidario o un nuevo frente político con el peronismo como integrante. Lo que el propio peronismo considera que es uno de sus meros apéndices acuerdistas a los que, magnánimo, tolera o estimula. Diremos nosotros que, antes que la cooptación o la mimesis, lo mejor sería que el peronismo concluyese su ciclo. Jugó demasiado con sus impregnaciones. Está demasiado teñido de recuerdos que no poseen relato tranquilizador. Carece ya

de una herencia legendaria por encima del daño causado incluso a sí mismo.

Si el peronismo cesa —sería en verdad el cese de sus mecanismos miméticos— su legado se pone en aptitud generosa de ser tomado en sus más creadoras visiones. Precisamente aquellas en que el *peronissmus* tomaba mejor a su cargo los resuellos de una revolución en la que debía convencer a muchos de que estaría mejor contada con los verbos del *narodnichetvo* argentino. Pero por medio de un gesto supremo, una sustracción heterodoxa, hacerlos menos familiarizados con el "cimientamiento de la nación" y por eso mismo, más aptos para la aventura de transformarlos. Sólo que esa cesación no ocurre por decreto, voluntad politológica o crucigrama de los pluralistas esperanzados. No se puede diagramar *así como así* un centroizquierda y un centroderecha, con regleta de linotipista a la Touraine⁷, y poner la estopa argentina apretujada en esos casilleros, disimulando los "desagradables" nombres anómalos que subsistirían por un tiempo y que luego se podrían recordar como si la "memoria del saqueo", tal como se ha expresado en su film Fernando Solanas⁸, pudiese contarse sin dejar en claro los nombres necesarios.

No, son los nombres los que no son anómalos. Para que ocurra un cese del nombre pero con justicia, debe proseguir con su conciencia realizada en aquello que siendo nueva para él y para todos, no violente los pliegos de ideas anteriores. Es que el peronismo y su maquinaria electoral no van a concluir ahora su tarea, *tan sólo ahora*. Las máquinas electorales son viejas locomotoras; la del peronismo no tiene rieles levantados, pero sí sus ramales en estado de desgaste y sofocante ritualismo; no hay allí estaciones abandonadas, aunque se hallen decrepitas. Es el estado real de la política argentina. El cofre mustio debe ser reabierto con imaginación y dicha para la indagación exhaustiva de todo lo acontecido. A pesar de todo, ¿no abundan los que se aprestan a retomar la gesta de "peronistas" y "anti-peronistas"? ¿No se escuchó hablar demasiado, aunque según los climas de estación, de "gorilas" y "hegemónistas"?

Pero el ciclo de las recurrencias alguien debe romperlo, y no sería eso su sacrificio ni inmolación, sino su

llamado generoso, recreador. El que lo rompa pudiendo usufructuarlo, honra sin par para él. Decía Rosa Luxemburgo, citando a Schiller, que al Dogo sólo el puñal del Dogo lo podía matar. No se trata de "robar gente" ni de porfiar en astucias o regateos. Lo popular debe ser repensado por medio de actos que tiendan a desatar el nudo intelectual argentino.

El problema argentino (vaya título para un libro desarrollista) es de índole intelectual. Ningún problema real de una nación deja de serlo o se desmerece llamándolo de ese modo. Por el contrario, adquiere así su verdadero rostro humano y sensitivo. Por más que se la traduzca en trapicheos de último momento, cambalaches sensibleros, oficios taimados, lenguas chapuceras o emotividades balbuceantes, la vida nacional es mister intelectual.

Lo digo así, "de una", como se expresan hoy las lenguas de la ciudad atropellada, porque un nuevo grupo gobernante, el que está a la vista, no está exento de ninguna de las ritualidades desvaídas a que nos acostumbró la descosida república. Pero los que somos verdaderamente curiosos por el develamiento de las raíces de la pasión política (sin que dejemos de abrigoarla nosotros mismos), tenemos forzosamente que partir de las palabras con que se dio la lucha por la justicia en la Argentina. Son tiempos (digámoslo a fuer de reiterar un candor) de refundación. ¿Qué los estilos son apagados, no pocas veces cobardes, y con abundancia de gestos cholulistas? Ciertamente: todo tiempo nuevo es penoso y debe aceptar que acaso podrá surgir en afligida convivencia con las jergas que practican las lenguas políticas oficiales.

Pero a los pobres gestos nuevos no es bueno desmerecerlos atribuyéndoles el carácter de una astuta reincidencia. Tampoco es bueno tropezar allí con el remanso finalmente descubierto por una clase política, súbitamente auto-redimida y sospechada de emplear demasiadas argucias simpaticonas con la fortuna reinante. Entre una cosa y otra, podríamos decir, tontamente: debe reducir nuevamente la condición intelectual argentina, sus textos antiguos, sus coyunturas morales irresueltas y la capacidad espiritual y material para interrogarlas de nuevo. Pero no para repetir coyunturas setentistas, cuyo funcionariado errá-

ticamente presidió una guerra sin darse cuenta de lo que pasaba. Lo afirmo sin mengua de considerar todo lo cálidamente que se merece a la figura del doctor Cámpora.

Y dicho esto, me embarga la idea de un uso trivial de la lengua política, en sus odiosas recurrencias. Por eso no convence que no se llegue a verdaderas definiciones sobre las palabras que deben guiar la discusión sobre el horizonte histórico compartido. Hubo demasiado acostumbramiento al desajuste entre el cántico utópico y la risa sardónica que confía que nadie lo intentará practicar. Se decía "combatiendo al capital" y ese percutor estaba montado para trazar una quimera complaciente, bonachona. Ahora, decir "capitalismo serio" parece un *sinceramiento*, buen concepto de época. ¿Pero no es una consigna que cierra de un portazo la discusión? Se escucha ese estrépito concluyente cada vez que al decirse *capitalismo serio* se clausura la ansiedad utópica, la inexactitud necesaria y difusa que carga el sujeto social cuando se mueve en tiempos azorados. Mejor dejar un vacío en lugar de esa consigna, aprovechar el poder del silencio y la tensión utópica que mantiene viva toda idea de futuro. La Argentina candorosa del primer peronismo sabía que *no era verdad* lo de *combatiendo al capital*, pero mantenía en los amplios cobertizos de ese cántico una ilusión abierta y una polémica que no se sospechaba cuán severa sería.

El "capitalismo serio" del actual presidente ha forjado la comunión de dos palabras que operan como un mal sedante, taponan la historia y se presentan como una desconsolada verdad. En eso es peronismo literal, no *peronissmus*, aquella lengua de segundo grado que aquí igualmente cuestionamos. Ni una ni otra son necesarias ahora, si se desea ir modelando los nuevos conceptos que nos permitirán recrear la vida justa de los argentinos.

XII. Esma

En el 28º aniversario del golpe del '76, una multitud entró a la *Esma* —en su bullicio y sorpresa, sacralmente reparatoria— luego de que el presidente hiciera un discurso desafiante, impensado. Eso lo puso en riesgo y a la vez debemos ser sensibles a la particular fisura que fue abierta en la

historia: un riesgo innovador, sugerente de muchas maneras. Pero que exigía conductas posteriores que quizás no estaban disponibles. Hay que crearlas. No se puede sugerir un acto pleno sin apreciar los embates que sobrevendrán, ni se puede, una vez ejercida la palabra, intentar suavizar lo dicho. A partir de este punto es preciso seguir descifrando el destino de *Esma*, nombre que desgarró nuestra lengua. Pero es edificio, mecanismo y facticidad de los poderes.

Lo que se haga ahora con ese edificio será crucial para las instituciones justas y nuevas de la Argentina. Un acierto moral respecto a la decisión conmemorativa (*esto es, a qué actualidad pertenece la Esma, qué presente la recibe y qué presente a la vez se reproducirá de otro modo recibéndola*) tiene efectos profundos de cambio sobre la apatía e indiferencia moral de nuestra época.

Es necesario no ser triviales ahí ni reproducir pensamientos políticos conocidos. Lo que allí se haga es decisivo para el pensamiento político nacional renovado. No se trata de revivir senderos ya conocidos o de pensar que cayó en nuestras manos un fruto vedado que ahora pertenece a tal o cual sector. La *Esma* pertenece a la memoria de la reparación y la veracidad. No cualquier memoria, no la memoria superficial, pedagógica, la primera capa de sorpresa ante el horror, sino la memoria de la capa profunda de la realidad histórica, donde yacen los signos mudos de tragedias de todos los tiempos que hay que revelar, interrogando celosa y serenamente las inclemencias de la historia. Pertenece así al campo del nombre libertador, que es el único que piensa con severa ecuanimidad todos los desgarramientos y monumentos de la historia.

Los signos con que se escriba su destino —ni sólo museo, ni sólo escuela, ni sólo altar, pero quizás devocionario laico de la historia nacional— exigen escapar del tiempo cíclico y de la consabida reiteración de huellas.

Debe innovar en la idea de reliquia, imagen y recuerdo. Debe condenar lo condenable y al mismo tiempo ofrecer rectitud durante todos los tiempos en que se representa una condena. Debe evitar ser un llamado a la repetición de lo ya acaecido, explorando justamente lo contrario. Ponerse por encima de la política real e incluso del Estado, mostrando

que era posible hacer ese esfuerzo de abstracción colectiva, artística y política, para encontrar un lenguaje nuevo para este tramo nacional.

Las anteriores toponimias están deshechas, no nutren pensamientos significativos sino *posiciones*. Se *posicionan*, sirven para *posicionarse*. El museo de la memoria de la *Esma* debe des-posicionarse. Aparecer como una fuerza crítica del conjunto de la historia ocurrida. El debate que espera es especialmente el que nos lleve –para eso escribimos este artículo– a ensayar las nuevas toponimias de la justicia. Toponimias sin posición, aunque con territorio. Territorio sin nombres baladíos, sino provocativo de sentimientos originales, aún no sobrevenidos.

XIII. Historia y situación: pasado y presente

El presente siempre es cruel: lo vivimos y no podemos tener interpretaciones acabadas que le conciernan. Eso nos aflige siempre, y la historia no puede ser consuelo, sino el vago deseo de calmarnos al pensar en otros momentos (el "pasado") que fueron formas del presente, ahora no disponibles como tales. Fueron presentes. Están por lo tanto exentas de crueldad, pues se han acomodado a un relato. A las mediaciones del relato histórico. Debido a que la crueldad pasada es una forma del presente ya cancelado, se resiste tanto el pensamiento común a *vivir el presente como historia* o a ponerlo en estado vivo nuevamente, como desean los historicistas o los metodólogos del acontecimiento. Aunque tengan razón, no dejarían de perturbarnos.

Precisamente, hay algo en el ser de la política que busca sustentarse sólo en el ejercicio de un presente. Ir más allá de él, implicaría debilitar los "posicionamientos", vocablo que el político utiliza para decir que tiene menos convicciones que entramados de relación y menos ideologías que procedimientos. Pero mientras la política que realmente se hace habla de *posicionamientos*, la gelatina social que está a la vista conjuga el verbo del *miedo*. Por un lado, es cierto que la vida contemporánea, el mundo urbano, el empirismo de los dominios universalistas que se ejercen sobre lo genéricamente humano –el imperialismo de guerra, las tragedias culturales, la barbarie técnica, la

violencia y las masacres– no dejan de arrojar una pátina de pavor sobre la vida común, doméstica, ciudadana o laboral.

Por otro lado, las ideologías políticas restrictivas y el estrato inconciente de las utopías de dominio –el capitalismo en las mentes y los cuerpos– se revela con creciente dramatismo en las mentalidades colectivas, carentes de una ética que posibilite moverse en el seno del terror vivido como instancia precategorial de los sujetos. Los trabajos de León Rozitchner en torno al terror como figura de la conciencia que a la vez procura ser redimida, son un avance sutil y preciso hacia una ética escrita en los dominios de la filosofía y la palabra pública orientadora. Son de autoría de Rozitchner los ensayos más elocuentes en torno al terror como centro de un sujeto secretamente estropeado, anterior a los predicados que debe expresar en el mundo. ¿Ese sujeto contará con el don –la gracia– de una introspección sublime que lo rescatará de la humillación paralizante? ¿O son necesarios nuevos escritos que escriban el texto de una salvación laica y libertaria –y también teológico política–, escritos que por su factura corren el riesgo de no ser leídos, porque alertan sobre el peligro pero ellos mismos están en peligro?⁹

Dijimos al comienzo de este artículo que la Argentina era una nación completa, pero que eso no implicaba preeminencia ni virtud, pues el conflicto en su seno permitía mantenerla viva como nación pero con un coste de autodestrucción visible, en el que se albergan resultados infaustos: salidas represivas, golpes semiológicos –la dudosa expresión fue escuchada de labios de la doctora Carrió–, paradojas de un movimiento social absolutamente asistido por razones inobjetables, que demasiadas veces carga con emblemas y hábitos políticos que cometen el exceso –sin don– de generar grupos partidarios que indagan menos en los poros de las situaciones fundadoras que en las sombras calcáreas de sus rutinas.

De esto puede desprenderse la idea de que no es digno pero sobre todo eficaz abandonar la esfera nacional de la resolución del conflicto. Resolución: es decir, tratamiento en planos de justicia cada vez más pronunciados. Tal abandono casi siempre viene de la mano de la recons-

trucción de sujetos étnicos que exponen un culturalismo reparatorio. Esos derechos del *ethnos* no cabe duda de que son tan inobjetables como los de los despojados de derechos sociales ante la quiebra del ciclo estatal-industrial. Pero el sino de las luchas sociales obligan a una pregunta crucial. Su drama es el de quienes tienen razón en un modo de tomar la palabra que señale los daños cometidos y la obligación de repararlos.

Pero sería un error que repercutiría en contra de los mismos movimientos sociales, no pensar que todo acto o manifestación de justicia surge de una autorreflexión profunda, de su propia agonía lúcida. Si actúa con instancias finales de contundencia y firmeza, no debe hacerlo por cálculo sino por justicia inherente a su propia manifestación. Y si actúa con estrategias atrevidas y enfáticas, no puede dejar de someterse a una ética del destino, una ética que imagine de antemano que los daños que pueda provocar no deben exponerse al riesgo de ser de mayor o siquiera de igual consistencia que los que se desea derrotar.

Toda justicia, creemos, necesita también de una obra sutil: la autocontención del sujeto reivindicativo para que su reivindicación cargue una justicia que sabrá verse en su propia precariedad. Quizás no era necesario pensarlo así en otros momentos. Pero estamos en una época de barbarie técnica. Los balances ideológicos también contribuyen a cuestionarla, y por eso escribimos estas líneas sobre antiguos vocablos argentinos y sobre la pasión crítica que nos debe llevar a revisarlos con urgencia moral y parsimonia intelectual.

Notas

¹ Dedico este artículo a la memoria de Rosángela Rodrigues de Andrade, quien viviera a la Argentina siendo una joven brasileña de profunda vitalidad y de grandes aptitudes para una vida intelectual encarada como un drama lúdico, como un juego pero de emotiva gravedad. Su participación en las actividades de la última década en la Universidad Nacional de Rosario –de muchas de las cuales fue su calificada iniciadora– dejará el recuerdo entre sus amigos de una biografía intelectual que enfrentaba con alegría el compás propio de los dos idiomas, el castellano y el portugués, en una cuerda existencial cuya disparidad la ponía siempre en trance de desarraigo, pero siempre anunciand-

do raíces profundas volcadas hacia una ciudad argentina que ella pudo interpretar muy bien, sin que nunca sepamos si esa ciudad destinó los esfuerzos que hubiesen correspondido para devolver una medida de comprensión semejante. Escribió sobre Oscar Masotta y estaba iniciando su tesis de doctorado sobre Machado de Asís. Era el cruce de dos mundos, para cuya indagación Rosángela ya estaba enteramente preparada.

² Oscar del Barco, *Exceso y donación*, Biblioteca Internacional Martín Heidegger, Bs. As., 2003. En uno de los libros más importantes de la última filosofía argentina, Oscar del Barco examina "la problemática de la donación de lo dado". En lo dado sólo se puede encontrar lo excedente, pues lo dado condensa las expectativas de un "nuevo comienzo", una recreación del hombre y del lenguaje, que puede llamarse "Dios" como propiedad lingüística, pero en dirección al exceso, al acto presente que siempre busca su presupuesto como algo más, como su donación que a la vez exige la sustracción de lo dado hacia la anterioridad donada de lo dado. Estos pensamientos de Oscar del Barco, en diálogo con Heidegger y Schelling, señalan un camino para la filosofía practicada entre nosotros, elaborada con un fuerte sentido de diálogo, silencioso e intenso.

³ Alberto Ure, *Sacate la careta, ensayos sobre teatro, política y cultura*, Editorial Norma, Bs. As., 2003.

⁴ Ignacio Lewkowicz, en sus libros recientes, que salían a borbotones como fruto de una meditación impaciente y ligeramente mordaz, no sólo propuso originales entradas al tema de los ahorristas y del conjunto de los hechos ocurridos el 19 y 20 de diciembre del 2001, sino que esos temas aparecían desde las entrañas de su formación intelectual, con todos los indicios de una elaboración de lenguajes que sorprendían por su originalidad, y a veces por su mezcla de levedad irónica y agudeza despejada. Todo lo cual podía suscitar el escozor de estilos más reposados de reflexión. Será extraño Lewkowicz por el modo en que se introducia en el pensamiento de los otros, en el pensamiento del pensamiento, para extraer de allí una fresca navegación dentro de las navegaciones. Una injusticia puede adquirir la forma insoportable de una privación colectiva. La obra de Lewkowicz ya era relevante, y se hace pensamiento sombrío imaginar cuánto más lo hubiera sido sin esa tarde oscura e impensada de río.

⁵ En el pensamiento de Nicolás Casullo, deben analizarse las subjetividades sociales como parte de un ser agónico colectivo que arrastra secretamente todas las partes del debate estético contemporáneo, especialmente en el modo en que los medios de comunicación toman antiguas retóricas de la memoria artística de la humanidad, para la creación de una dicción abstracta, de masas. Los movi-

mientos sociales surgirían y a la vez crearían esos grandes espacios conceptuales, como remotas imágenes destrozadas del "artista burgués del siglo XIX". Véase Nicolás Casullo, *Pensar entre épocas, memoria, sujetos y crítica intelectual*, Editorial Norma, Bs. As., 2004.

⁶ *Darío y Maxi, dignidad piquetera*, editado por el MTD Aníbal Verón. En este libro se fusionan de un modo contundente las vetas de la investigación periodística de raíz universitaria, un relato de tipo sacrificial por parte de una voz colectiva y el intento de dar una escritura posible al movimiento social.

⁷ Alain Touraine, además, detecta con precisión un problema del pensamiento político contemporáneo: ¿qué le debe la reflexión histórica a la realidad del mito? En cierto artículo periodístico insinúa una contraposición –a propósito del "bolivarismo"– entre el pensamiento mítico y del pensamiento de las ciencias sociales. Lo hizo a fin de aplanarla con un palmazo sociológico. No es lo que pensamos nosotros. Por eso, para una eximia reflexión sobre el mito y la razón en la existencia filosófica, debe leerse la obra reciente de Guillermo David, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, editada por *El cielo por asalto* (2004). Es una obra fundamental, fruto de años de estudio, reflexión y dedicación filosófica. No sólo es un trabajo sobre un filósofo imprescindible de la actualidad, sino que ella misma es filosófica en su modelo de exposición, investigación y recurso al lector renovado, imaginativo.

⁸ Fernando E. Solanas, con *Memoria del saqueo*, da una obra desafiante, con un tipo de narración socio-económica y mítica a la vez, en la tradición reconocible de Scalabrini Ortiz. Aunque los primeros filmes de Solanas contaron justamente con el acompañamiento filosófico de Carlos Astrada (vide nota anterior), ahora se trata de dar una interpretación cinematográfica de los grandes afluentes del ensayo argentino, entre la investigación del sometimiento económico y la traza agónica de donde surge un sujeto colectivo reparatorio. En la discusión siempre inagotable sobre el cine de Solanas, falta sin duda una apreciación más ecuánime del público nuevo respecto a la temporalidad histórica que el cine dialéctico rehace con sus planos épico-sociales y mítico-reflexivos. Un tiempo mítico, detenido y vacío, como el de *La niña santa* –por ejemplo: donde la perversión es un dato de la mirada y no de la trama histórica– puede dar lugar a una escena dónde se aprieta el botón de un ascensor sin que se originen luego acciones reales. El desolador golpeo ampuloso y fatuo que no prosigue en ningún acto que le dé sentido, deja al mundo en estado de pavor y contingencia. Esta temporalidad anonadada y mórbida, con grados de santidad sobrecogedora, contrasta con las formas del tiempo histórico que el cine puede con más facilidad expresar. Pero en cualquiera de los

dos casos estamos ante dos formas del mito reparatorio, que para Solanas está en la historia (y el cine es su compañero) y para la autora de *La niña santa* está en el mito de la anulación del tiempo histórico (y en el cine de la conciencia sacra y traicionera está su reemplazante completo, su sustitución demente). Dos formas esenciales por las que el cine perdura. Albertina Carri, que con *Los rubios* propuso una entrada desafiante al problema de la memoria, colocó el cine como un foco de sentido superior al de las artes explicativas histórico-políticas. Un gesto amplio y bien meditado de desdén hacia el relato legendario, que sucumbe ante las máquinas montajistas del cine y la incuria de la artimaña popular, hacen de la memoria un evento particular que sólo puede dialogar con la "rebelión primitiva" o "las formas prepoliticas" del cine. Negación activa y desenfadada del colectivo popular, la película de Albertina Carri se resuelve por una ideología que muestra al cine como una técnica y una moral superior a la historia. Con desdoblamiento permanentes de la identidad de todos los ámbitos de creencias, de conciencia y de lenguaje, propone una primera persona narradora que amonesta al mito reparatorio de la historia. Solanas propone en cambio su voz y su cuerpo baleado –en imágenes y con el grano de una pedagogía de acción– para una historia en plenitud mito-poética. Esa es la diferencia relatora que permite apreciar la aparente calma con la que se narra la destrucción del país. El concepto de traición es la viga maestra de *Memoria del saqueo*, pues es el que reparte tantas las acciones en puras y las adulteradas. Si puede irritar este concepto en la política, ¿por qué no molesta tanto cuando en los films de Lucrecia Martel es sustituido por una pecaminosidad morbosa (traición como reverso de la santidad) y en los de Carri por una fruición técnica con la que se desdeñan las grandes panorámicas heroicas (traición como desprendimiento de un mundo de efebos como cámaras filmando cámaras, en el gozo demiúrgico de aleccionar a las generaciones culpadas)? Siempre un punto de vista voluntarioso y fuerte, munido de sus propios rangos artísticos, mira a los demás por encima del hombro. No hay porque suponer que estas orientaciones del cine argentino no sean el perímetro de un debate en el que no se pueden hacer descartes con bofetones.

⁹ León Rozitchner, *El terror y la gracia*, Editorial Norma, Bs. As., 2003. No sé si con la pregunta en el cuerpo del artículo que remitió a esta nota, se podría sintetizar una obra como la de Rozitchner, con un logrado tema único y esencial. Una obra que en su larga coherencia se muestra cada vez más plena de incansables ramificaciones. Obra decisiva y aleccionadora. *El terror y la gracia* también alude, creo, a que siempre estamos entre el resurgimiento de la conciencia emancipada y las escrituras complejas.

¿QUÉ ES ESTO?

Aquellos días

Incontables palabras se han escrito desde un diciembre insurrecto hasta hoy. Interpretaciones contrapuestas, análisis sociológicos, sueños políticos, intentos de apresar un sentido que no cesa de esquivar las trampas tendidas, porque no cesa de invertirse, desplazarse o mutar. Michel de Certeau, meses después del mayo más conocido de la historia francesa, veía con preocupación la proliferación editorial: se escribe, pensaba, cuando algo ya se declara clausurado, cuando su vitalidad política se ha agostado y sus efectos sólo pueden ser prolongados en el plano analítico. Casi tres años han transcurrido desde nuestro diciembre, y en su curso hemos visto la reinscripción, en el papel, de los sucesos ocurridos.

Pero más que portar la contundencia de una clausura, lo que esos discursos traen es la evidencia de que lo ocurrido en diciembre del 2001 abrió una discusión cuyo cierre no se ha dado. Ese debate inconcluso, que tiene consecuencias sobre los modos en que hoy se piensa la coyuntura, versa sobre su condición de ruptura. Discusión entre quienes percibieron los sucesos, y los perciben, como movilización callejera de un conjunto de sectores sociales con intereses y reclamos reconocibles; y entre quienes vieron, y ven, en esa movilización un caudal disruptivo sumamente complejo.

La reconstitución del partido peronista y el renacer de la representación política, son tomados a cuenta del triunfo de la primera posición. Que se podría sintetizar en la idea de que una movilización de los sectores medios, en reclamo de la continuidad de sus hábitos especulativos, fue mal interpretada con argumentos que iban al corazón de la política. Es decir, donde se coreaba *que se vayan todos*, sólo había que escuchar *puse dólares y quiero dólares*. Detrás de los gritos libertarios, estaría su verdad profunda, material, contable.

Estas interpretaciones pueden afianzarse ante la condición evanescente de las reuniones barriales, de las alianzas entre los sectores popu-

lares, de los discursos radicalizados. En los primeros meses del 2002 podíamos asombrarnos del devenir del automovilista indignado en vecino solidario y del vecino preocupado por la seguridad en democrático asambleísta. Dos años después, ya no nos azora la deriva opuesta: crispado en los medios de comunicación, se percibe un oscuro anhelo social de calles limpias, vacías de protestas y peligros.

La mutación hace a las *imágenes* que se construyen como sintéticas de ciertos estados de ánimo y de situaciones de clase, antes que a la transformación subjetiva de personas concretas. Esto es: en cada momento de los señalados había conductores iracundos y militantes solidarios, pero varía la intensidad con que unos y otros son reconocidos, cuál de ellos es *hegemónico*, cuál de ellos ha sido capaz de representar un cierto estado de las cosas, de condensar las hebras que en cada momento se van desperdigando o enredando.

Las ciencias sociales pueden estar a sus anchas, midiendo esos cambios y mostrando que en cada momento ciertas variables de clase pueden articularse con reclamos políticos. Y es evidente que ese argumento, que reduce los sucesos a su explicación sociológica, entusiasmo a los ánimos escépticos que vienen a comprobar, una vez más, que no pasó nada, que fue una ilusión. Son tiempos de primacía del *taxista*, entendiendo que no se trata de un simple oficio sino una figura clave—en la que pueden reconocerse personas que dedican sus horas a otros trabajos—de la sensibilidad reaccionaria en Buenos Aires: siempre sujeto a las peores pasiones y que trasmuta su resentimiento vital en discurso político. En tiempos así, es difícil recordar la festiva emotividad que tiñó los encuentros callejeros de aquel verano. Y tener presente, también, cuánto abrieron esos encuentros.

Creo que hay que seguir pensando diciembre/2001 como una escansión. Que resulta *invisible* si se la piensa con los códigos clásicos de ascenso y descenso de las luchas

políticas entre las clases. Tampoco resulta aprehensible si se subordina su lectura al régimen de la valoración inmediata: asociando, sin más, la idea de ruptura a una evaluación positiva. Pensar—intentar hacerlo—no es festejar. Volver a interrogar los acontecimientos del 19 y 20 no es convocarlos a una conmemoración. Y, finalmente, no hay que suponer que para que algo sea considerado inaugural deba permanecer en su pura novedad.

Quizás sean sólo unas aclaraciones fútiles, prevenciones para modos de la interpretación que ya han sido desgajados del presente. Pero no parece extendida la disposición a aceptar lo que se abre cuando nuestros modos habituales de pensar la política no eliden la novedad. El riesgo es que si esos hábitos perceptivos persisten en ampararnos de la novedad, no por ello nos eximen de sus efectos. La incertidumbre práctica de las amplias y variopintas izquierdas de este país frente al gobierno actual es un signo de esa dificultad de escapar a efectos que no pueden ser percibidos desde las tramas ideológicas tradicionales.

El fin de la dictadura

Los medios de comunicación organizan la información, jerarquizan, reconstruyen, producen. Internet funciona, se sabe, sustrayéndose de esa posibilidad organizativa, prolifera antes que asentar un discurso. No se podría hablar de manipulación, porque todo intento estaría sujeto a otros que se le enfrentan casi en paridad, y en esa tensión agonística, difícil es suponer un lector o navegante convencido. En su dimensión incómoda, la ausencia de una organización supone la inmersión en un mundo de datos, discursos, palabras, que no portan un valor especial. Quiero decir: en un diario *algo* es tapa o primeras páginas, pero en la *web* es el que lee el que tiene que diferenciar entre una información menor y un planteo relevante.

¿Cómo entender las fintas golpistas que se expanden por las pan-

tallas? ¿Qué son esos discursos amenazantes, esas viejas voces militares que anuncian la vuelta o claman angustiadas por reponer el honor mancillado por los triunfadores de la hora? No están solos. Un periodista de escasa pasta democrática, en la semana del 24 de marzo, advirtió, con el dedo enhiesto: “no exageren la victoria”. Antes o después, el gobierno denunció la urdimbre de un complot entre civiles y militares en el casino de oficiales de un Regimiento. A todo lo recorre un aire de humorada. De farsa. Una farsa que no es urdida por oficinantes de la simulación, sino por actores que desconocen su condición.

¿Será, como aprendimos muchos leyendo o escuchando citar el mismo libro, que lo que la historia una vez depara como tragedia, la segunda lo repone como farsa? ¿La astucia de la razón podrá darnos esa duplicación cómica y no el doblete doloroso o, una vez más, se cumplirá con la orgullosa excepcionalidad argentina? Los que agitan fantasmas y los que los denuncian, parecen atrapados en la idea de una posible repetición. El *setentismo*—una disposición política y un modo de concebir la historia que comparten personas de distinto y hasta antagonico signo ideológico—es el pensamiento de la continuidad, basado en la presunción de que las transformaciones no fueron tan radicales como para impedir su persistencia.¹ El *setentismo* es el espantajo del golpe y el espanto de los que denuncian su proximidad. No parece que, entre las tendencias actuales, se puedan hallar los caminos hacia un golpe militar.

Pero tampoco los senderos que retornen hacia la primavera camporista. No hay caminos de retorno porque hay un abismo entre aquellos y estos años. Un abismo cuyo símbolo es la ESMA. Si se acepta que el terror estatal constituyó un acontecimiento, introdujo una irreversibilidad fundamental en la política argentina, entonces no se puede imaginar que la ESMA pueda ser tomada simbólicamente como ámbito de reposición de las insurgencias juveniles ni como resarcimiento a las fuerzas militantes vencidas por el gobierno militar. No se puede imaginar así porque su existencia es la memoria de la derrota². Puede ser memoria del horror, testimonio del dolor de una comunidad por aquello que albergó en sus entrañas, pero

nunca territorio de reposición de una victoria postergada.

Ese hecho abismal que fue la dictadura irradió sus efectos durante las décadas siguientes. No fue ajeno a la conversión de la política en una gestión cínica y desdeñosa de los asuntos públicos ni a la remisión de sus ansias emancipatorias. En los años posteriores al terrorismo estatal la acción política se ponía como defensa al peor de los retornos: todo era preferible antes que esa vuelta al ominoso pasado. La amenaza pendía sobre las conciencias y los cuerpos, y afirmaba la necesidad de una restricción de la política a la preservación del terreno de la ley. Hoy su intensidad ha disminuido hasta volverla casi alusión anacrónica.

¿Era imaginable, en los años anteriores, la escena de los cuadros descolgados por un militar adusto y obediente en el aniversario del golpe, o la conversión de la Escuela naval en museo de la memoria? Esas escenas ocurrieron porque la dictadura había, antes, llegado a su fin.³ Porque esos efectos que perduraron dos décadas ya no seguían ejerciéndose sin resquebrajaduras y bloqueos. El desconocimiento del estado de sitio, en diciembre/2001 fue el indicio más fuerte de que algo había terminado. Dieciocho años más tarde de su fin oficial, la dictadura había cerrado su ciclo. Casi dos décadas habían sido necesarias para que la sociedad argentina sacudiera ése modo de la opresión, el terror que surgía de los sótanos clandestinos del Estado. Dos décadas completas fueron necesarias para que los cuadros que colocaban en la lisura de la historia estatal a los jefes de una empresa asesina fueran retirados.

Esto y aquello

Una temporalidad hemos señalado: diciembre y marzo. Un cierto enlace entre la comprensión social del fin de la dictadura y los actos gubernamentales que firmaron el final. No debería, sin embargo, desprenderse de esto la idea de que el gobierno actual viene a reponer, en otro plano, el del Estado, aquello que se había abierto en las calles en un verano álgido, o que sería la *superación dialéctica* de los modos democráticos instaurados en los barrios en los inicios del 2002. La discontinuidad notoria entre lo que se experimentaba

en las calles de la ciudad en aquel momento y lo que se despliega como política gubernamental, impide pensar ambas situaciones bajo la lógica de la superación o de la negación.

Si una dialéctica banalizada para su uso en las contratapas periodísticas no da cuenta de las condiciones creadas por el gobierno actual, tampoco son precisas ni adecuadas las imágenes provistas por la usina habitual del pensamiento crítico. El mecanismo develador, que ve detrás de los acontecimientos públicos fenómenos opresivos, tambalea frente a un modo de ejercicio del poder que no desmiente ni oculta la condición fuertemente simbólica de sus actos. Frente a esa autoconciencia se debilita la acusación de enmascaramiento. Ya no estaríamos ante un gobierno que se engalana en la palabra para ocultar *otra* cosa, sino ante una consideración de la relevancia de las palabras que se sostienen, incluso, en su tensión con el mundo de los hechos. La palabra pública no se revela mentirosa, sino constituyendo discurso y sosteniendo que ésa no es una dimensión prescindible de la acción. Señalar eso como simulacro sería denegarnos el derecho de pensar en una napa más compleja: no la de la simulación astuta, sino la de la defensa de una producción simbólica que se revela limitada para constituir realidad.

Dos cualidades componen la novedad de este momento en el plano del gobierno. Una, el intento de tomar para sí las fuerzas que habían surgido a fines del 2001, de apropiarse de la memoria de las movilizaciones callejeras y su condición amenazante. Se configura una escena peculiar: desde el Estado no se agita tanto el fantasma de la represión política, como el rostro de la sublevación.⁴ Se dice: “estamos aquí para contener que la *lucha callejera* o el descontento no pasen a mayores”. Esa fue la lengua clásica del peronismo, la de advertir—ante los poderosos que lo miraban con desdén o miedo—que estaba para evitar que los sectores populares se reencuentren con la identificación política a la que su posición de clase parecía conducir.⁵ Pero en las últimas décadas los gobiernos eran ventrílocuos de otra amenaza: “estamos aquí para contener que la *represión* no sea ilegal o demasiado cruenta”. Esta advertencia suele agitarse contra las movilizaciones populares, la otra—la que es

más frecuente en estos meses— se usa de cara a las negociaciones internacionales, al sistema de partidos, a los gritoneos mediáticos.

La segunda cualidad es el modo en que se trata la palabra y la condición simbólica de la política. La resolución de esa puesta en primer plano por momentos es titubeante: pendula entre la crítica decembrista al sistema de partidos y el pretendido diálogo vindicador de esas instituciones denostadas, pero esa oscilación es visible precisamente por el lugar central que se le otorgó a la palabra pública. El uso de las imágenes no es menos potente, y hasta sería posible hallar, entre las fuerzas que a su favor cuenta este gobierno, las que le provee una sensible elección de símbolos que van desde el saludo cotidiano con los ciudadanos que imploran o agradecen, reclaman o denuncian, hasta la puesta en marcha de locomotoras arrumbadas. Son imágenes que vienen a simbolizar lo perdido: una suerte de unidad entre la sociedad civil y el Estado y una cierta capacidad productiva e integradora.

En la vía

Imágenes poderosas cuya eficacia no puede ser negada. Se sostienen en un vínculo complejo, incluso contradictorio, con aquello a lo que aluden. Mientras la primera, la del abrazo reconciliador vendría a suturar la herida abierta en el corazón de la representación política por razones más profundas que su ejercicio corrompido; la segunda, la del tren funcionando, se presenta como símbolo de restitución de una materialidad productiva abolida.

Hubo una foto de una locomotora funcionando. Las vías, después de una década sin funcionar, están deterioradas o han sido saqueadas. La velocidad actual de los trenes llega a una tercera parte de lo que alcanzaba antes de la privatización. Las concesiones otorgadas en la década del noventa hicieron de una red nacional, un conjunto disperso de negocios regionales, puntos de rentabilidad sobre un mapa de devastación. Raúl Scalabrini Ortíz, en su muy clásico estudio sobre los ferrocarriles, narra el modo en que las posibilidades abiertas por el tren fueron cerradas y su sentido invertido a partir de las políticas de Juárez

Celman, en los otros noventa, los del siglo XIX.

Pese a que abunda en informes económicos, este libro se enlaza con la poética política que signa otros escritos del forjista: "sólo aspira (el libro) a ser una de esas humildes piedras fundamentales que, hundidas en el silencio del subsuelo, soportan la gracia arquitectural de la futura estructuración argentina". El subsuelo que rompería el silencio un 17, requería un abono persistente. En este caso, el animista Scalabrini hace hablar a los ferrocarriles. Los dota de voluntad, de sapiencia, de astucia. También a los capitales: a los trabajadores y esforzados capitales argentinos, a los usurarios y tramposos fondos británicos. En ese sentido su *Historia de los ferrocarriles argentinos* es la voz del tren, una voz de queja por aquel destino que le fue expropiado: el de ser el enlace material de una nación. "El ferrocarril engendraba pueblos con grilletes y la malla ferroviaria se asentaba sobre países nuevos para inmovilizarlos y ofrecerlos inermes a la codicia de los financieros que habían creado ese mismo ferrocarril": la voz del propio autor está teñida de desconfianza respecto a las posibilidades que restan después de la conversión de ese instrumento de unidad soberana en herramienta de dominio.

El libro oscila así entre el lamento —la voz del tren— y la sospecha: ¿puede emanciparse el ferrocarril de su carácter opresor, para ponerse al servicio de una nación? De otro modo, ¿es posible que la portentosa imaginación que se vincula a esos fierros se articule con un territorio renuente a la técnica y a la velocidad, para incorporarlo en las bases materiales de una comunidad nacional? No hay una respuesta convencida en Scalabrini cuando escribe en los años previos a que el Estado argentino diera por acabadas las concesiones ferroviarias. Recién en los escritos enmarcados en los debates por la nacionalización de los trenes, va a decir que puede hacerse de lo que era *capital* —un conjunto de bienes destinados a proveer rentabilidad— una *herramienta nacional*. Para ello el "ferrocarril debe cesar de estar al servicio de su propio interés. Debe dejar de perseguir la ganancia como objetivo".

La cuestión se hace, entonces, compleja. Un ferrocarril rentable no es, necesariamente, útil a la integra-

ción de una nación. La valoración de su existencia se sustrae de su contabilidad. El relato de esas potencialidades de un ferrocarril público, lo ha hecho Juan Carlos Cena. En *El guardapalabras* también aparece la voz del tren, pero un tren que hizo la experiencia de recorrer un país, la de llevar agua potable, o médicos y asistencia sanitaria, la de enlazar resistencias populares y la de expandir y sostener las culturas laborales. Un tren que se sabía materia de comunidad.⁶

Era el magma sensible que, durante una huelga, posibilitaba que los dubitativos se convirtieran en luchadores, "porque de la deserción no se vuelve". No se vuelve, porque hay una trama de vínculos, afinidades, solidaridades, a la que desertar o pertenecer. El ferrocarril es parte relevante de esa trama, parte férrea de un mundo de reconocimientos mutuos. De allí su condición fuertemente simbólica: las vías rotas son imagen de relaciones quebradas. Una locomotora funcionando, en una vía que había sido olvidada, tiene una fuerza de denuncia y de deseo.

Pero si de la deserción no se vuelve, menos fácil es volver a constituir una trama que obstaculice la deserción. Es la trama misma la que ha sido tajeada y destruida, no sus salientes políticas. Son las fuerzas productivas —que aquel alemán consideraba "energía práctica humana"— las que han menguado, por descuido, obsolescencia o negociado. En tal contexto, el símbolo viene a señalar aquello que está ausente, no a reparar su ausencia. Porque las fuerzas restauradoras no provienen de él, sino de su encarnación efectiva. Este es, evidentemente, el problema de cualquier idea contemporánea de nación: ¿qué lugar ocupa la cuestión nacional? fuera de una nostalgia —por esa comunidad perdida— o fuera de la identificación consoladora —¿no lo es, acaso, la reiteración, en los lenguajes masivos, de la apelación a lo "nuestro", o los éxitos mercantiles con motivos indígenas?

Argentinismos

Patoruzito y Benetton son marcas exitosas, pero no son polos ideológicos. No es lo autóctono contra lo extranjero la polaridad que nos permitiría pensar la coyuntura, si no un cierto modo de inscribirse en las

condiciones de la época. En ese sentido, no es muy distinto Patoruzito que Benetton: ambos hacen de la diferencia una distinción para un target del consumo, ambos se inscriben —material o imaginariamente— en el territorio que no cesó de estar dotado de promesas redentoras.

Argentina devino en algo más escurridizo. Es posible que haya sido siempre así. Scalabrini se sorprende de la impotencia, efectiva y auto-declarada, del Estado durante el siglo XIX: se exime de reclamar sus derechos y de ejercer su soberanía cuando frente a sí tiene empresas respaldadas por un centro imperial. Menos renuente era a ejercer sus ímpetus nacionales frente a los inmigrantes o frente a los indios. Una nación que se nos hace escurridiza porque contuvo, desde su forja, más disposiciones a restringir los ímpetus populares que a ser territorio de emancipación. Sólo que, durante décadas, la restricción tenía como contraparte el despliegue de una existencia que prometía satisfacer a todos. Son las glorias de la ciudad moderna, la materia de las grandes infraestructuras, pero también el momento en que los circuitos urbanos se abren para el deseo de las multitudes populares. La nación parecía menos esquiva.

Sin idealizar: sólo un poco menos elusiva. Estaba en un idioma que muchos quisieron peculiar, en unos rieles, en una sonoridad, en un conjunto de edificios, en una gesta pequeña que abrió el siglo diecinueve, en una pretendida autonomía cultural. Su existencia estaba anudada, tensamente, con una idea de la América Latina frente a la cual Argentina se unía y se distanciaba desdeñosa. Ahora, otra vez, se mira en las aguas de esa América, para sonrojarse por los parecidos y señalar las diferencias.

Hubo una foto de una locomotora. Es probable que parte de las líneas férreas se reconviertan como transportes de la mayor producción argentina: la soja. Los ganados y las mieses hoy se presentan despojados, economizados, reducidos a sus contenidos nutrientes, a su función alimentaria. Del asado a la soja. Transgénica. Los productores también cambiaron: la Sociedad Rural fue opacada por la moderna Feriagro. Mientras aquella era el reino de la pose supelementalmente elegante, el edificio con sus salas bautizadas con los nom-

bres irritantes de los viejos depredadores, y el regodeo en la gordura animal, Feriagro es el reino de la burguesía sojera. Una burguesía que se enorgullece en la apropiación de tecnología, que dispone de artilugios racionales, que refunfuña por las retenciones pero no cesa de acumular. Desplazamientos. El edificio de Palermo está en el corazón político del país. Corresponde al momento en el que, como decía Lugones, el estanciero galopa de día en la hacienda y de noche escucha ópera en el Colón. O va al Parlamento. Feriagro es el litoral productivo, un shopping de la producción agropecuaria. La era de la soja parió, ya, nuevos modos de ser de los sectores dominantes, cuyo brillo no proviene de apellidos sonoros sino de su astucia en el cotilleo de invenciones genéticas, modos de clonación y ventajas de la hibridación.

Quiero decir: valorizar esa foto, la de la locomotora, significa dar cuenta del modo de valorizar. El tren, ese símbolo de una nación saqueada, es repuesto como símbolo de denuncia y de porvenir. Sólo que el porvenir está significado por estas nuevas condiciones productivas, que no son, seguramente, aquellas que festejaríamos. Condiciones que reducen al tren a ser carguero de bienes exportables o de pasajeros empobrecidos. Pero esa foto no encubre nada, simplemente enlaza otros valores: nos coloca ante la mutación del agro argentino, la estrategia de su recuperación productiva, y anuncia de qué se trata la construcción de un *país en serio*. Lo serio no tiene que ver con la emancipación. A lo sumo, puede permitir condiciones de vida menos míseras para las mayorías.

Lo público

La otra foto alude a la renovación del contrato ciudadano. Con una peculiaridad: no sería un contrato remozado por la renovada creencia en instituciones legítimas, sino un contrato sustentado en la creencia en la honestidad individual. No confíen, lectores de la clásica sociología, en enmarcar la nueva situación en el casillero de los regímenes carismáticos. Porque no se trata de una fuerza extra institucional, que haga trastabillar al entramado estatal, sino que es en la debacle de esa red legal, en la disolución de la mecánica representativa, donde se provoca

el vacío que cualidades personales parecen llenar.

La mayoría de las instituciones públicas se han convertido en paliativos del desempleo. Trabajo innecesario, energías sociales desperdiciadas, aparatos burocráticos vaciados de sentido. El ajuste que el empleo público padeció durante los años noventa no fue, precisamente, un dador de eficacia, sino un modo más de corromper el funcionamiento del Estado. De la misma manera que en la sociedad civil —¿podemos seguir usando ese nombre para nombrar lo que existe actualmente?— en las instituciones estatales proliferaron las bandas. Ocupación de territorios aquí y allá, control de negocios, de potenciales rentas o de lugares de poder.

El menemismo fue el nombre que coronaba, en los niveles más altos del funcionamiento estatal, un comportamiento extendido. Un modo de llamar a la privatización de lo público, a las instituciones públicas convertidas en negocios privados. Pero no es sólo una corrupción episódica, con nombres propios, como se esforzó en considerar un republicanismo centrado en la denuncia. Se trata de una transformación más honda, que se arraiga como comportamiento social, como lógica de articulación con otros, como forma de identificación. La pertenencia a una banda, como en otros países y épocas a una mafia, puede ser amparo y condición de existencia. Lo colectivo no ha sido extinguido pero ha mutado, corroído por la lógica de la competencia y del enfrentamiento.

Si esto es así, si la dinámica del Estado no hace más que continuar aquello que ocurre en la sociedad civil, sólo que lo coloca a veces —cada vez menos— bajo signos ideológicos, entonces, ¿qué queda de lo público? No parece que en el Estado argentino se expresen las potencias de una comunidad. Son visibles, por el contrario, las quebraduras que la impiden. Algunas instituciones están más indemnes que otras, algunas son destinatarias de más pasiones individuales o sociales para mantenerlas o recuperarlas, pero es evidente que *público* es más bien un nombre del deseo que una existencia real. Y decirlo así no supone restarle relevancia —no hay otro sustrato a la existencia que el deseo—, sino para señalar que no hay nada que esté garantizado, para señalar que lo *público* no tiene una realidad material en la que

ampararnos, un haz de objetivos determinados o una imaginación política que le corresponda. Nada menos interesante que suponer que eso ya está forjado y sólo reclama nuestra defensa.

Ni la nación ni lo público, en este momento, pueden suponerse como destinos naturales de la imaginación política, sino como interrogación persistente, problema, desvelo. Nombres o dimensiones de otra pregunta, la más vieja, la más presente, acerca de qué hace posible una comunidad.

Notas

¹ El *setentismo* supone una suerte de *deja vu*, de escena repetida, de formalización del pasado. Como si la historia no hubiera sido abismada por acontecimientos ominosos, y surcada por transformaciones profundas. Es un modo de la ingenuidad, en tanto resta capas de complejidad en el momento de la percepción y de la acción (en este sentido, toda acción tiene como trasfondo el comprenderse en una sim-

pleza de la que carece, a fin de poder existir), pero también es un modo de la *mala fe*: hace de cuenta que no ha transcurrido una derrota, que sólo se trató de batallas cruentas pero que no llegaron a interrumpir el proceso histórico. De todos modos, una imaginación política contemporánea no es aquella que niega sus vínculos con el pasado, ni es la que necesita dejar de tratar con respeto a las fuerzas derrotadas. El desmenuzar crítico permanente de lo hecho por las fuerzas que de modos diversos y muchas veces fallidos lucharon por la emancipación, es tarea de historiadores antes que empresa para una imaginación política actual. El vínculo con el pasado no es, no puede ser, su repetición farsesca, la adopción de sus ropajes y sus ademanes, pero tampoco la disección impiadosa de lo sucedido.

² Esta idea, de la ESMA como museo de la derrota, fue sugerida en alguna conversación por Diego Sztulwark.

³ Creo que fue Fabio Wasserman quien puso en juego este modo de enunciarlo —“el fin de la dictadura”—, en una de las reuniones en que este tema fue discutido en *La escena contemporánea*.

⁴ Ezequiel Ipar vio, en ese uso de la violencia, una estrategia política para cuya

comprensión se podía apelar a las categorías de Sorel. El francés critica el uso de la violencia en la huelga política, porque no está inscrita en la consecución de una empresa redentora, sino agitada como amenaza para obtener concesiones. Pensado de este modo, la fuerza que el gobierno actual puede usar para enfrentar a otros poderes —como los de los organismos de crédito— provendría de la demostración permanente de cuotas dosificadas de violencia callejera.

⁵ Situación que Horacio González analiza en este número de *El Ojo Mocho*, alrededor de la conocida intervención de Perón en la Bolsa de Comercio.

⁶ No es casual que esa memoria sea la de un trabajador ferroviario, más cercana a la cuestión de la identidad —del ser ferroviario— que a la del oficio o el empleo. Hace unos meses, en los devastados talleres que el ferrocarril tiene en Tolosa, un maquinista precisó: “no somos trabajadores del ferrocarril, sino ferroviarios”. Tradiciones familiares e inscripciones barriales, se cosían bajo ese nombre.

⁷ León Rozitchner ha tratado la nación como materialidad. Su insistencia en ese tema está presente en el abordaje del conjunto de graves problemas que se vinculan al ferrocarril.

con reservas, en la que se analizaría caso por caso para determinar quiénes verdaderamente necesitan y quieren un trabajo, y quiénes “se aprovechan” de las necesidades de la gente para “fogonear” conflictos. También se buscaría llevar tranquilidad a la población. Con esta premisa se estarían movilizandose efectivos de distintas fuerzas sólo para resguardar la seguridad y en tareas de prevención...

La toma duró 3 días. Aguantó las inclemencias del tiempo y de la presión del cerco de las *distintas fuerzas* —policías locales y de gendarmería nacional que habían sido desplazados desde Comodoro Rivadavia— se perpetraban a lo largo de un arco de alrededor de 100 metros, en torno al portón del predio. Pero el cerco policial como el del alambrado —no obstante sus abultadas curvas de púas— era constantemente burlado por los sectores de la población solidarios con la toma. Solidaridad de los de abajo, muchas veces bajo la forma de enlazamientos afectivos. Los lazos más primarios: familiares, esposos principalmente, y vecinos que venían con frazadas, combustible y alimentos para aguantar.

Al cabo de 3 días de permanentes negociaciones, el grupo se mantenía firme en sus reclamos. Por el lado del bloque de poder: había ya llegado a Caleta Olivia el representante del gobierno provincial quien se encontraba en plena interlocución con las empresas que perdían de extraer cuantiosas fortunas por cada día que no operan con la playa de Termap: *Pan American Energy, Vintage Oil y Repsol*.

Fin de la protesta. Los piqueteros desocupan planta de TERMAP y aceptan oferta laboral (Edición del 31/08/04 de *La Prensa de Santa Cruz*)

El resultado de la toma para sus actores fue exitoso, consiguieron lo que desde un primer momento exigían: puestos de trabajo, planes de capacitación y derechos laborales. Para la otra parte, también fue exitoso, fue una resolución barata para continuar con la extracción. Para los de afuera quedó también la experiencia de la lucha por el trabajo y por las condiciones sociales; para el bloque de poder, la conciencia de que se debe prever que no se altere el fun-

cionamiento previsto de Termap, ya que por cada día que la terminal marítima está tomada, se detiene el proceso de carga del petróleo en los buques de las operadoras y seguidamente se detiene todo el proceso de extracción.

Como muestras de preocupación por restituir el orden amenazado, las empresas se movilizaron respondiendo en forma rápida. Los voceros de Temap no sólo anunciaron la construcción de un muro de hormigón de 4 metros de alto alrededor de los 4 kilómetros de perímetro del predio, sino que ya tendieron sobre el mismo curvas de púas en proporciones harto más visibles e instalaron a lo largo del mismo cámaras filmadoras. Pero además, a través de tentaculares conexiones con los poderes policial y judicial, arremetieron contra muchos de los líderes del incipiente movimiento.

6/09/04: Tras dos jornadas de indagatorias la justicia liberó a siete detenidos.

El viernes último, 15 personas que semanas atrás habían tomado durante 3 días la planta de TERMAP y mantuvieron bloqueada otros 8 días la comuna de Caleta Olivia, fueron detenidas...

Tras las detenciones, se iniciaron las indagatorias que se desarrollaron durante el sábado y a jornada de ayer, y estuvieron a cargo del juez de Instrucción Marcelo Bailaque.

20/09/04: Reclaman liberación de los piqueteros aún presos

La presión preventiva dictada a seis de los detenidos por el juez de Instrucción Penal de Caleta Olivia, Marcelo Bailaque recayó sobre los piqueteros Selva Sánchez, Elsa Orozco, Marcela Constancio, Jorge Mansilla, Mauricio Pernacho y Hugo Iglesias, consignaron fuentes judiciales.

La toma de la playa de tanques se produjo por medio de una acción que mostró aristas de espontaneísmo pero también de organización con alto grado de inteligencia. Tuvo de espontáneo el hecho de que sus actores en su mayoría no se ligaban más que por ser “prenos” —eso es, pertenecían a planes provinciales de asistencia, sin más asistencia que 450 pesos, esto es, vivir misera-

blemente en Santa Cruz. La mayoría no pertenecía a organizaciones partidarias. Está claro que, como en muchas otras zonas del país profundo, la mayoría son peronistas, pero en este caso no había identificación partidaria, no había referentes políticos, ni consignas ni banderas. Pero al mismo tiempo, exhibió una consideración estratégica de los recursos disponibles. El discurso de sus voceros era sobrio en sus contenidos, y a la vez, de meridiana claridad en sus interpelaciones. Buscan desexcluirse, trabajo en blanco por 700 y obra social, derechos del trabajo propiamente dicho.

Con el precio internacional de 50 dólares el barril de petróleo, se estima que actualmente las operadoras *Repsol, Panamerican Energy y Vintage Oil* depositan en sus buques cargas por 5 millones de dólares por día.

El conflicto en Caleta Olivia muestra aspectos de una cuestión más fundamental: la manera en que la extracción de los recursos naturales para su incorporación al mercado capitalista mundial es motor de un inmenso dispositivo de generación de riquezas y explotación.

Durante la toma, una de las voceras, la señora Elsa, es entrevistada por el canal 2 de televisión local. En imágenes en que ella y el periodista se encontraban separados por el alambrado del predio, formulaba un argumento incontestable: “¿Por qué tenemos que ser pobres en una provincia rica?”

NOTICIA SOBRE LA TOMA DE TERMAP

Por Esteban Vernik

Luego de una violenta escaramuza piqueteros toman playa de tanques.

En su edición del 27/8/04, el diario de Caleta Olivia, *La Prensa de Santa Cruz* publicó:

Un numeroso grupo de desocupados mantiene desde la tarde de ayer, un dominio absoluto sobre lo que es predio de la playa de tanques de almacenamiento de crudo de la empresa Terminales Marítimas Patagónicas (TERMAP), llevan el control de lo que son los accesos y determinan los ingresos y egresos de otros manifestantes, ya que aunque no se precisó si poseen la llave del portón de entrada, se supo que accedieron al interior del lugar luego de romper la cerradura de una de las puertas del cerco. Algunos piqueteros han ocupado la casilla de seguridad y atienden el teléfono, además dieron a conocer que están preparados para enfrentar cualquier represalia que efectúe el personal policial que se encuentra apostado fuera del recinto.

Todo comenzó minutos ante de la hora 15, cuando una importante cantidad de manifestantes, encabezados por sus voceros, ingresó violentamente al predio de TERMAP, tras abandonar la toma que realizaban frente al edificio municipal, durante ocho días en reclamos de puestos de trabajo y contratos con 700 pesos de sueldo básico.

La crónica del periódico, sin embargo, no detalla las características de lo que fue propiamente la toma. Convendrá realizar las siguientes puntuaciones.

El grupo de alrededor de 250 personas, se retiró de la toma del edificio de la Municipalidad y avanzó por medio de dos columnas hacia el predio de Termap. El contingente estaba integrado visiblemente por una proporción mayor de mujeres que de hombres. Mientras la policía local se encontraba aún en funciones aledañas al “recuperado” edificio municipal, las dos columnas avanzaron rá-

pidamente hacia la playa de tanques, situada entre la ruta 3 y el mar. Mientras una columna se posicionaba frente al portón central, el otro grupo entraba al predio por la parte de atrás, saltando el alambrado perimetral y sus enrollados alambres de púa desde el techo de un edificio aledaño (un local del PJ). Este movimiento de una de las columnas distrajo al personal de seguridad de la empresa que se trasladó hacia ese punto a unos ochocientos metros del portón principal. Ahí, el grupo mayoritario que esperaba aguantándose durante 45 minutos los chorros de agua de alta presión con que intentaban dispersarlo, rompió el portón por medio de un hacha. Raudamente, entraron y tomaron la planta.

La misma crónica del periódico continuaba, con los dichos de los funcionarios:

...se estaría buscando una salida al problema y podría haber una oferta hacia los manifestantes, pero

REVISTA
TopiA
PSICOANÁLISIS
Y CULTURA
Director
Enrique Carpintero

PATRIA, GRAN HOGAR DE LA INFANCIA QUE CRECE SEGURA

Notas sobre los patricios, el desamparo y la sensibilidad

Por Claudio Martyniuk

(Placita Cortázar, miércoles 19 de mayo de 2004, el día después del día de la escarapela, ocho de la noche. Hay un ómnibus inglés, *double decker*, con una pantalla exterior que proyecta *El día después de mañana*. En los costados de la pantalla, dos rubias con largas camperas blancas. Frío, bastante frío. A menos de un metro de las promotoras y de la pantalla, seis chicos; sólo ellos son el público. Chicos de la calle de distintas edades, como de cinco a doce años. Sentados en el piso, mirando la película, inhalando pegamento o sosteniendo esa bolsita como si tuviera pochoco. Las rubias miran al frente sin ver.)

Un recuerdo mezcla de poesía y verdad, patria. Una actualidad, este presente, inconformismo integrado o un todo de cuerpos sin mundo, una minoría por la que sufre la mayoría. En el consumo ostentoso, en sus desperdicios se ubica la pobreza; la miseria que produce exhibe el estatus de desapego alegre, el autismo que ejercita. ¿Ellos? Si somos más pequeños que nosotros mismos, incapaces de imaginar a los otros como seres sensibles. Inocencia culpable de sonámbulos pegajosos que se refrescan y hacen superficial todo lo posible. Son ellos, y van interrogando espejos por vanidad. ¿Nosotros? Somos más pequeños.

Unos me hablaban de la patria. Mas yo pensaba en una tierra pobre, Pueblo de polvo y luz, Y una calle y un muro Y un hombre silencioso junto al muro. Octavio Paz, "Razones para morir"

Patria, *pater-patris*, segundo padre ¿para qué? ¿Acaso para que los seres humanos sean tratados de manera igualitaria? (Ronald Dworkin, en su artículo "Liberalismo", afirma que "el liberalismo no puede basarse en el escepticismo. Su moral exige que los seres humanos sean tratados como iguales por su gobierno, no porque no exista lo correcto y lo incorrecto en la moral política, sino

precisamente porque eso es lo correcto.")

La patria está donde no estamos, en la infancia. La infancia como patria. Mientras nos hacemos vegetales, una generación crece, pero ese crecimiento es decaimiento. Crece, hundida en la barbarie, en medio del cansancio y la indiferencia. Una vasta prole expulsada por seres banales que representan la vanidad, la sociedad argentina. Cada uno de los miembros de esa generación: una historia sin vida, la historia social representando la banalidad de los vegetales políticos, que ya sienten tedio por los chicos y las chicas condenadas a la cárcel de la pobreza, excluidos hoy para que no tengan futuro. Y se repite el paisaje (el paisaje de la pobreza humana).

Un viaje a través de las sensaciones vividas. Fatiga, pero no salen de sus sensaciones, eruditos en desatención. Miran para apartar la mirada. Se complacen con la eliminación. Viven junto a la humillación. Dejan de experimentar la aniquilación. Dejan que siga la aniquilación. Lo saben, pero cierran los sentidos. Mientras tanto, los chicos son criminales: frases hechas. Y la música sigue. Signo inconfundible de una catástrofe que afecta a todo el país, una catástrofe de una índole y profundidad difícil de evaluar.

Pero nos quedamos, si ya no es la patria, si ya no está. Persiste el mismo libro, el libro de la Argentina, escrito en caracteres de violencia y aniquilación. El sentimiento de inseguridad de los inmigrantes ante un país vasto. El sentimiento de inseguridad ante la devastación. Huellas de inquietud, pero siempre una perspectiva egomaniaca. Y las estadísticas que hacen desconocer lo concreto, como si fuera perceptible que siete de cada diez menores están viviendo en el desamparo de la pobreza. Estacados en la sordidez. Una náusea vaga. ¿Y la democracia? Humillación. Y con ella, la voluntad de vivir.

Indiferencia, imperturbabilidad del ánimo frente al dolor. Ataraxia cruel,

que provoca más crueldad. Y sin franqueza en el habla. Expuestos al azar, cercados en el campo social, empujados hacia las ratas y, llegada la hora —usando o no al derecho—, el exterminio. Mientras tanto, los *cool hunters* siguen tras las modas efímeras, y hasta para ese vampirismo los chicos son marginados. Quizás si sobreviven, quizás si triunfa uno o dos, quizás ellos sí den algún nombre buscado por los otros..., pero los otros sólo atienden a otro que ya no es otro, que ya es como ellos, a esos que tienen una dependencia de la atención ajena.

La patria, creciente imposibilidad de sentir una simpatía desinteresada con el prójimo y con el entorno. Fraternalidad ausente. No importa la conciencia. No importa la conciencia como referencia de vida. No importan los padres que abandonan y condenan. ¿El árbol de la culpa en esta sequía sedimentada? Una extraordinaria resignación, mientras sobrevive el más apto. ¿Cómo serán sus fantasías? ¿Qué recuerdos perdurarán? Seguro que entre ambos persistirá el horror. La blanca ensoñación, no el furor hirviente, bruma en la que se agitan seres despojados de referencia y de sentido.

Los recuerdos son trazos de vida arrancados al vacío. Sin amarras. Georges Perec, W o el recuerdo de la infancia

"Ya no tengo recuerdos de la infancia", una afirmación, un desafío. Los hilos que nos ligan a la infancia están rotos. La infancia, olvido, alguna fábula, un seudorecuerdo. También sin visión de los seres que envejecen. Somos entre ellos, junto a sus cuerpos marcados, dejamos marcas en sus sombras.

Leyes duras, pero costumbres peores aún. Ojos cerrados a la discriminación institucional, nadie se opone a la injusticia, adultos que sólo se oponen al corralito, no a las vejaciones y humillaciones.

Sin liberación posible de este poder concentracionario. El campo es

difuso, viscoso: las leyes irónicas de la democracia. Veladamente muestran cómo se concibe una persona, su elevación y su motivación. Feroz ironía, todo es pena, imputación, deberes. Disponen de sus vidas, y los arrojan. Y ellos nada tienen que esperar del paso del tiempo. Ni siquiera pueden percibir dónde están sus enemigos. Alguno cree en una estrella, dios o el fútbol o es lo mismo. Otros —¿nosotros?—, incapaces de eso y de mucho más.

In-fantía, incapacidad de hablar. Experiencia sin correlato en el saber, pero tampoco en la autoridad, en la narración. Pobreza de la experiencia, pobreza adulta, incapaz de tener y transmitir experiencias en el farrago cotidiano de indiferencia a la crueldad del mundo. La experiencia sólo es artificial, la sensibilidad cinematográfica, digital. El pasado sólo ocurre en el cine. No sabemos nada del gesto de tocar al otro, de dar con la mano. Esas oscilaciones del humanismo insulso dejan paso a la crueldad.

Individuos publicitarios en el espacio público. Individuos amorfos, en los límites, estaciones, líneas de trenes, subterráneos, esquinas oscuras. Infancia, origen del lenguaje, ¿pero para qué decir? Eso le cabe esperar, nos cabe esperar: el decir de esta infancia. Fantasmagoría objetiva, sobreviviente. Si vivimos después de la quiebra de los pueblos. Los hijos de la democracia, la madre de la patria, hacen temer lo peor. ¿Algo humano se mueve?

Esferas, solidarización: no. Jóvenes desamparados al salir afuera. úteros al vacío, después de ellos un desierto frío. ¿Qué queda del sueño de autonomía humana? Ellos no tienen rostro, son vaciados, como las pinturas de Bacon. Rostro, lo que se ofrece a la vista de los demás. ¿Cómo se corresponde ese ser-visto? ¿Cómo se devuelve su mirada? La faz del otro, desaparecida. Sin simpatía. Cuerpos sin magnetismo, sin gravitación: sólo estorbos a correr, para dejar al espejo. *Nobjetos* (término acuñado por Thomas Macho, para referirse a modos de realidad fetales), signos desde la oscuridad, se experimenta la presencia sensorial de cuerpos blandos, de límites de cuevas, de líquidos. Se percibe algo que se asoma, pero no son sujetos, no hay ningún enfrente subjetivo, son nobjetos. Son apenas presencias sonoras, apenas resonancias en el

universo psíquico. Pero en un mismo campo de fuerza. ¿Qué nos es lícito esperar?

No estamos en casa. La soledad complementaria, junto a la soledad indiferente y hostil. ¿Qué ruidos hacen, qué ruidos harán después de haber sido así arrojados? Nuestras sirenas, que cantan desde el lugar del oyente, realizarán todos nuestros temores. La inseguridad somos nosotros. Pero ese deseo de seguridad no es un deseo, es tan sólo una defensa, una certeza de la nada, y en ella, el arbusto raquíptico de la libertad, de todos modos un bien.

Una sociedad vale lo que valen en ella las relaciones de los seres humanos con los seres humanos. En la nuestra —¿por nosotros? ¿por qué otro?— impera la lógica de la desaparición, de la dispersión, de la fragmentación.

Credulidad, fuerza de los niños, debilidad de los hombres. ¿Miedo en el espíritu? Creer en la patria, hacer creer en la patria. (No creemos.) ¿Podemos hacer creer en ese segundo padre? Vociferarla, juramentarla, prometerla. Y más desaparición: aniquilan esos padres. La desaparición, madre de la patria, hija de nuestros padres. Obedecemos. Oímos: —Patria. Seguridad.

Lo que se ve está siempre presente. Por eso se cansa la vista. Pero las voces —como todo lo que tiene que ver con las palabras— vienen de lejos. John Berger, Hacia la boda

(El paso del tiempo o su pérdida a veces se condensan de modo muy logrado en etiquetas. Cría, hijas e hijos del Proceso o hijos de desaparecidos son expresiones que ayudan a reconocer a toda una generación o a una parte de otra. A diferencia de ellos, los hijos de la democracia son menores de edad porque, claro, recién el 10 de diciembre se alcanzarán los 21 años de vigencia del Estado de Derecho. Estos hijos de la democracia viven, en su gran mayoría, bajo la pobreza y sin hogares, marginados del presente y, por este mismo presente, marginados también del futuro y carentes hasta de un pasado a recuperar. Estos hijos de la democracia encarnan todas las deudas y promesas incumplidas de los gobernantes, toda la miseria del poder usado para enriquecer a funcionarios, pero también toda la ceguera e insensibilidad social. Claro, como

ha venido sucediendo con los jubilados, condenados a haberes paupérrimos después de haber aportado durante décadas, los chicos pobres de la democracia también fueron abandonados a su propia suerte. Sin voluntad de saber, con los sentidos embotados, los gobernantes y la sociedad civil dejaron a las hijas e hijos pobres de la democracia atrapados en el desierto de la limosna y del ilegalismo, en la tortura de las comisarías o en la hipocresía de la asistencia social. Y hasta molestan, afean, ensucian y perturban el espacio público, y hasta trastornan el orden de un mundo de consumismo y diseño. ¿Qué respuesta más coherente, entonces, que el encarcelamiento de estos hijos e hijas de la democracia? Es coherente que se piense en un presunto remedio de este tipo; es previsible que este remedio ya probado tranquilice a la misma sociedad que tampoco tuvo sensibilidad para percibir y rechazar las desapariciones. Ya encerrados no van a estar presentes. La situación de los chicos y chicas es signo inconfundible de una catástrofe que afecta a todo el país, una catástrofe que miramos y —parafraseando a W.S. Sebald— apartamos los ojos al mismo tiempo. Ya con los chicos en la cárcel habremos seguido hacia delante, con la historia natural de la destrucción.)

Paradiso 2004

Narrativa:

Itinerario de una insensata, de Liliana Guaragno
Angelis, de Carlos Catugno
Lisbøe, de Eduardo Rubinschik
Buitre de pesares la memoria, de Carlos Bègue.

Ensayo:

Anarquistas en América Latina, de David Viñas
La nueva etapa del imperialismo, de Ismael Viñas

Poesía:

De profundis cheno, de Daniel Schiavi
Obligado amor, de Carlos Moreira
Zur/dos, Antología de última poesía latinoamericana
Ultimos movimientos, de Fogwill.

LA MECANIZACIÓN DEL CADÁVER

La mala suerte de los animales

Por Christian Ferrer

A Noé, en ocasión del diluvio universal, se le anunciaron dos misiones: el salvamento de un pequeño núcleo humano y de todos los animales de la creación, y no solamente en el tiempo de duración de la catástrofe sino también en el de su posterior conservación y reproducción. En el arca, emblema de la comunidad de todos los seres vivientes en momentos difíciles, los animales son cuidados pues desconocen la causa de su mala suerte. Ellos fueron extirpados de su ambiente natural a pesar de ser inocentes.

Como a un perro

Era un perro de la calle y respondía únicamente al nombre de "Dash". Había sido entregado a la ciencia con el fin de testear la eficacia de la electricidad aplicada al arte de matar. Primero se descargaron 300 voltios sobre el cuerpo del perro, estremeciéndolo hasta el aullido, y después se siguió con 400 voltios, que tampoco lograron destrozar su vida, y de inmediato la corriente alcanzó los 700 voltios, y aunque su lengua colgaba como un badajo, todavía continuaba vivo. Al cuarto intento, sucumbió, y en New York, el 30 de junio de 1888. La comisión estatal encargada de seleccionar un método alternativo a la horca —el preferido hasta ese momento— consideró treinta y cuatro propuestas distintas que abarcaban la eyección desde un cañón, el hervido de la persona en carne viva y el abandono en medio de una jauría de animales salvajes. El abanico se cerró sobre cuatro teclas: el garrote vil, la guillotina, la inyección hipodérmica (posibilidad rechazada porque "la morfina podría llegar a eliminar en el reo el gran miedo de la muerte") y la electrocución, que terminó por conformar a los miembros de la comisión. Dos años después, Francis Kemmler sería su primer cobayo humano: había levantado la mano sobre su esposa, fatalmente. En la nueva fórmula judicial que le fue leída se estipulaba lo siguiente: "Has sido

condenado a sufrir la pena de muerte por medio de la electricidad". El condenado respondió al tribunal: "Estoy dispuesto a morir por la electricidad. Soy culpable y debo ser castigado. Estoy listo para morir. Estoy contento de que no voy a ser ahorcado. Creo que es mucho mejor morir por la electricidad que por ahorcamiento. No me causará ningún dolor". Se equivocaba, y mucho.

La sentencia no se llevó a cabo de inmediato pues Kemmler apeló el fallo, que sería confirmado. Entre barrotes fue bautizado en la fe metodista e incluso aprendió a leer, pues había ingresado analfabeto a prisión. Su ejecución no fue sencilla. Tampoco la de los sucesivos perros, y también caballos, con los que se terminó de aprontar al verdugo de cuatro patas. La guillotina, en su momento, fue tenida por considerable mejora en relación con los ahorcamientos y fusilamientos acostumbrados, y la silla eléctrica ahora prometía dar una muerte tan veloz que incluso pasaría inadvertida para el condenado. Ese artefacto fatal se insertaba suavemente en la consideración progresista de los inventos científicos: precisos, infalibles, "modernos"; y sin duda no fueron seres enmascarados quienes apretaron la primera ejecución, sino ingenieros y electricistas. Al ser conducido al último lugar que vería en vida, Francis Kemmler dijo a los mirones presentes: "Caballeros, les deseo buena suerte. Creo que me voy a un lugar mejor y estoy listo para partir. Sólo quiero agregar que mucho se ha dicho acerca de mi persona que no es verdad. Soy bastante malo, pero es cruel sacarme de este mundo peor aún". Una vez sentado y maniatado se dio la orden de liberar los 1000 voltios convenidos. Según relataron los testigos, el cuerpo de Kemmler se endureció repentinamente, se le desorbitaron los ojos, y la piel empalideció. Un médico certificó la muerte del reo diecisiete segundos después. Sin embargo Francis Kemmler no había muerto y varios presentes así lo hi-

cieron notar. Entonces se elevó la corriente a 2000 voltios y la saliva comenzó a fluir por la boca y se le rompieron las venas y las manos se le llenaron de sangre. Al fin, el cuerpo entero ardió en llamas. Ocurrió el 6 de agosto de 1890.

Paleontología y política

Charles Darwin publicó *El origen de las especies*, en 1859, y lo complementó en 1871 con *El origen del hombre*. Dos rayos clavados sobre un cielo sereno. Animal "evolucionado", el hombre sería una pirueta autoprovocada por un mono. Luego de la muerte de Darwin se desató en Europa un áspero debate no exento de secuelas políticas en torno al "darwinismo social", que se superpuso a la polémica paralela entre evolucionistas y creacionistas. Por cierto, "la supervivencia del más apto" no es un lema que resulte de inmediato agradable para describir la promoción de las especies. Hubo quienes privilegiaron la condición "gladiatorial" de esa lucha y adjudicaron significados políticos y morales a la hipótesis de Darwin: la naturaleza, un cuadrilátero; las especies, boxeadores solitarios. El príncipe Piotr Kropotkin, anarquista y científico, les salió al cruce en 1902. En *El apoyo mutuo*, obra que gozó de cierta consideración pública, Kropotkin identificó dos tipos distintos de lucha. La del *organismo contra organismo por los recursos limitados*, una postal de coliseo romano que podía satisfacer a la impresionable sensibilidad burguesa del siglo XIX; y la del *organismo y la especie unidos contra el medio ambiente*, comunión que garantiza la supervivencia mejor que el combate. Bandadas y manadas cooperan, y así prosperan. Aquel príncipe profetizó, retroactivamente y con lógica tenebrosa, que la dominación del hombre por el hombre era una consecuencia desplazada del dominio, maltrato y matanza de los animales por parte del hombre.

Tabula Rasa

Se diría el artículo de fe de los cultos y actualizados: el cuerpo se sostiene en la cultura, no en la dotación biológica. Pero si la historia se inscribe en el volumen de carne como si éste fuera un pizarrón límpido el linaje animal pierde su eslabón. Irónicamente, aquella certeza humanística culmina ahora en numerosos sociólogos y filósofos que depositan en la biotecnología la esperanza de un cambio positivo para el destino histórico de la especie. Ya son legión: unos celebran la continuidad "irreversible" entre máquinas y hombres, y otros deliran con artefactos que reproducirían "inteligencia" y "emociones" humanas. Hastían, todos. Negada la dote de "animalitas" en el ser humano, la discontinuidad se hace abismo y entonces acorralar al resto del reino animal contra el precipicio es cuestión de tiempo. En la vida social, el "drama de la diferencia" puede conducir a la negación o la conculcación de derechos, a la tolerancia o la aceptación del ajeno, y también al reconocimiento de los atributos del "otro" que hay en "mí". Estas operaciones emocionales y políticas se rarifican cuando se aborda la diferencia animal. ¿Dominio, piedad, concesión de "derechos"? La cuestión nos va a concernir únicamente cuando se asuma que la destrucción del cuerpo humano está directamente vinculada con el trato dado al resto de los seres vivientes. El boomerang suele retornar violentamente al brazo ejecutor. Después de todo, el ser humano bien podría ser una errata de la naturaleza, y la historia humana su persistencia fatal. Pero los animales estaban antes.

Descuido

Millones de años atrás la masa continental original se astilló en varios pedazos y fue por entonces que Oceanía quedó desligada de la suerte ecológica de las otras tierras. Cuando los maoríes arribaron desde la Polinesia a lo que hoy llamamos Nueva Zelanda, hacia el año 1300 después de Cristo, se encontraron con el moa, el pájaro más grande que existía en el mundo, que no podía levantar vuelo. Siendo uno de los alimentos preferidos de los maoríes, se extinguió en el siglo XVII. Sin embargo, en 1893 se descubrió que en una

pequeña isla llamada Stephens, ubicada en el Estrecho de Cook, el cual separa las dos grandes islas, la Isla del Norte de la Isla del Sur, habían sobrevivido algunas especies de aves del tamaño de un pollito algunas e incapaces de volar que hacía siglos estaban extintas en el resto del archipiélago. Rápidamente, el gobierno neocelandés prohibió las pisadas humanas en esa cápsula aislada en el tiempo, la declaró "reserva natural" y mandó construir un faro. Un año más tarde todos los pájaros estaban muertos. El asesino, sin embargo, era inocente. El encargado del faro había desembarcado en la isla junto a un gato que tardó apenas un año en acabar con todos los pájaros. Un solo ciclo de contacto con la cultura humana había dado de baja a cien millones de años de evolución. Para siempre.

Defensores

Las primeras víctimas defendidas no fueron perros y gatos, mucho menos ballenas, sino caballos, asnos y mulas. Las sociedades filantrópicas de "protección al animal" se crearon al rescoldo de la revolución industrial, cuando la "tracción a sangre" era el medio de viabilidad más habitual y el maltrato era continuo y a la vista de todos. A fines del siglo XIX se fundaron organizaciones en contra de la vivisección dedicadas mayormente a "crear conciencia" en una época en que la experimentación científica se estaba "profesionalizando", en que se requerían mayores cantidades de animales a modo de cobayos "de indias" y en la cual destripar animales en las escuelas públicas resultaba ser un ítem del currículo. Sus logros fueron escasos porque en Europa y Estados Unidos, donde llegaron a ser ricas y poderosas, la renuncia a la acción política fue pobremente compensada por el recurso de la "campana de concientización". Pero una época en que se criaba intensivamente al ganado con el fin de asesinarlo y en que se contaban por millones los animales con los que se experimentaba en laboratorios ya necesitaba de otro tipo de orientación política. El "Movimiento de Liberación de los Animales" propagó una nueva definición política de la relación entre hombre y animal. Eso ocurrió hacia 1970.

Subhumanos

La vida —y la muerte— de los animales ha sido mecanizada: ya son productos cuyo control de calidad exige de la imposición de ciertas dosis de crueldad. Los cepos y trampas provocan un inmenso padecimiento además de prolongar la agnía del animal durante días. La compra-venta de especies "exóticas" resulta ser el preludio a su extinción al hacerse retroceder la diversidad genética necesaria para su promoción. Y en tanto los potentados de extremo oriente sigan adquiriendo ilegalmente polvo de cuerno a modo de afrodisíaco será muy difícil salvar a la actual población de rinocerontes negros. Y al fin la cría de ganado, que supone castración, separación de madre e hijo, marcado, transporte al matadero y muerte prematura, actividades interdictas para con los seres humanos, *salvo que se quiebre el lazo de continuidad con algún grupo humano específico*, acontecimiento sucedido sesenta años atrás en Europa a millones de hombres y mujeres inertes. Rememórese: hasta hace siglo y medio, y en los Estados Unidos, era perfectamente legal separar a las madres de sus hijos, transportar éstos últimos al mercado, y también matarlos antes de tiempo. Durante el ciclo del esclavismo las madres no solían desarrollar afectos fuertes con sus niños pues a la edad de seis años ya podían ser comercializados. Por cierto, en aquellos tiempos los propietarios solían hacer pelear a sus esclavos entre sí, con argolla al cuello y en combates a muerte. Y apostaban, como aún suele hacerse en las riñas de gallos o de perros de lidia.

Estómago

Nada más erróneo que tenerlo por invento contemporáneo. El naturalismo fue una doctrina ampliamente difundida desde finales del siglo XIX en Occidente y fogueada, en especial, por los anarquistas, siempre preocupados por mejorar la calidad de vida de los trabajadores. Distintas vetas confluían en esa olvidada ecología social de los pobres: ideales existenciales de "buena vida"; la propaganda de la alimentación "proteínica-racional" en los barrios obreros; la difusión de la "biofilia", el nudismo y el vegetarianismo; la creación de

centros de medicina natural; la promoción de la "procreación conciente". No faltaron, entre los anarquistas, comunas y restaurantes vegetarianos ni tampoco piquetes contra carnicerías. A sus escuelas, también llamadas "racionalistas", la vivisección les era ajena. Por el contrario, enseñaban la vida de la naturaleza por medio de paseos por la ciudad destinados a identificar y escuchar a los pájaros, o bien inspeccionando los prósperos nichos de insectos bajo las baldosas.

Vegetarianismo y anarquismo no conformaron una excentricidad ideológica sino una alianza entre política y cultura popular. Los pobres siempre se han nutrido de vegetales, pues la carne animal fue, y sigue siéndolo, un privilegio de ricos. En China y en India hace miles de años que la comida está confeccionada con base de vegetales. Por cierto, los hindúes reverencian a las vacas pero no dejan de ordeñarlas. Sin embargo, la necesidad no deja de expandirse: el ganado necesita de alimento proveniente de tierras de cultivos que podrían ser usadas para nutrir a la especie humana con proteína vegetal; se destruyen bosques para hacer lugar a tierras de pastoreo; y las flotas pesqueras capturan un cincuenta por ciento de pesca inservible que sucumbe en el buque-factoría. Si se considera que los vegetales producen diez veces más proteínas que la carne, cabe concluir que la industria de la proteína animal colabora en el aumento del hambre en el mundo. Sólo un boicot podría detener esta trituradora.

El especismo

La palabra "especismo" resume la contribución de Peter Singer a la historia de las ideas. En su *Animal Liberation*, de 1975, sostuvo que si nos orientamos por principios éticos que promueven la disminución del sufrimiento y el aumento del bienestar no sería aceptable provocar dolor a una especie en función de los intereses de un grupo definido por su estatuto superior. Y en el supuesto de que los animales tengan intereses, el primero de ellos sería no sufrir. Pero se dice que los animales carecen de inteligencia, sin la cual es imposible establecer una simetría de intereses. Pero un mono despliega mayor inteligencia que un bebé, y no por eso consideramos a

éste último un inferior. Y además, que los animales carecen de autonomía fuera de su ciclo instintivo. Pero un enfermo grave o un bebé tampoco la tienen, y no por eso los descuidamos. Y también, que los derechos suponen reciprocidad, y los animales no la conceden. Pero tampoco los niños suelen otorgarla, ni pueden concederla aquellos que experimentan una "vida vegetativa", y el hecho de que las futuras generaciones no existan aún no es criterio para hacer de la tierra un pantano. Al fin, que ausente en los animales un lenguaje auto-reflexivo, no habría lazo posible con lo humano. Pero tampoco los bebés pueden expresarse de tal manera aún cuando dispongan de la facultad para hacerlo en el futuro, y en otras épocas los sordomudos también carecían de lenguaje. No hay pruebas científicas para "comprobar" la necesidad de terminar con la destrucción de los animales. Es, apenas, un ideal orientador. En el pasado se publicaron libros "científicos" que "probaban" la inferioridad "natural" de los esclavos, o de las mujeres, o de los que no fueran blancos. Justamente, el especismo niega los intereses de otras especies a partir de prejuicios favorables a la propia. Pero la negación a tener en cuenta otros padecimientos requiere del ocultamiento del proceso. Es una precondition afectiva imprescindible para engullir cadáveres.

No

En 1988 una adolescente llamada Jennifer Graham se negó a realizar una vivisección en su clase de biología. Habiéndosele bajado la nota por su negación, la chica inició un juicio al Estado de California, y lo ganó. La disección en vivo ya no sería obligatoria en ese Estado de allí en adelante. Una ley caída por causa de la palabra no.

Un solo hombre

"¿A cuántos conejos Revlon deja ciegos por causa de la belleza?". Esta pregunta, publicada a página entera en el *New York Times* del 15 de abril de 1980, logró que millones de dólares en acciones de la corporación hegemónica en el mercado de la cosmética se desplomaran en me-

nos de veinticuatro horas. Hasta ese entonces la pasta de rouge o de rimel era testada sobre conejos, a los que se les embadurnaba la mucosa ocular con el fin de averiguar si el exceso de sustancia cosmética producía algún efecto. La consecuencia era la ceguera final del animal previa ulceración progresiva del ojo. El aviso se repetiría dos veces más hasta doblegar a Revlon. De allí en más el "animal testing" fue abandonado y el "control de calidad" se hizo sobre imitación artificial de la carne viviente. El mismo camino fue seguido por el resto de la industria cosmética, temerosa del costo a pagar en publicidad negativa. Henry Spira, miembro exclusivo de una organización dedicada a la "liberación animal", había pagado por ese aviso.

En diciembre de 1955, y en la ciudad de Montgomery, una mujer llamada Rosa Parks se negó a ceder su asiento a un pasajero blanco, enroque forzado contemplado por las leyes del Estado de Alabama. El hombre blanco reclamó ante el conductor, quien no pudo persuadir a la mujer de abandonar su actitud. Obstinado, el hombre llevó a juicio a la empresa de transportes. La respuesta fue el boicot: durante siete meses miles de personas fueron y volvieron caminando hasta conseguir derogar la ordenanza municipal. Fue el inicio del movimiento de lucha por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos. Henry Spira, un joven trotskista, cubrió el conflicto para su periódico y de la simple observación de los acontecimientos aprendió algunas cosas. Más adelante, dejaría el partido y a su oficio de marino mercante y se transformó en maestro de escuela. Y así hasta 1973.

En abril de 1973 *The New York Review of Books* publicó un comentario favorable a la edición reciente de libros que trataban el tema de los derechos del animal. El autor de la reseña era Peter Singer. Meses después, Henry Spira lee en una publicación trotskista de escasa tirada una crítica a la crítica de Singer; básicamente una denuncia de la "bancarrota-intelectual-de-los-intelectuales-de-izquierda-que-en-vez-de-defender-a-los-trabajadores-se-dedican-a-causas-superfluas". Pero Spira, muy entrenado en el arte de leer entrelíneas, se interesó, y concurrió a un curso de "extensión" en la Universidad de New York en el que Singer expuso avances de su *Animal Liberation*. Acudie-

ron veinte personas y Henry Spira era uno de ellos. En ese ámbito se fundó Animal Rights International.

Era preciso elegir donde golpear. En 1975 el Museo Americano de Historia Natural amparaba archivos y objetos pero también un laboratorio en donde se experimentaba con felinos, a los que se les extirpaban los órganos sexuales y se les inducían lesiones cerebrales con el fin de investigar su conducta reproductiva. Constatación tan cruel como innecesaria para el mundo. El grupo comenzó con carteles y reparto de panfletos en la entrada del Museo. Poco a poco las radios comenzaron a ocuparon del caso. En un principio el Museo ignoró los reclamos, pero pronto tuvo que defenderse pues una comisión parlamentaria decidió inspeccionar el laboratorio. Ed Koch, futuro alcalde de New York, inquirió por la naturaleza de los experimentos y se le mostró un gato macho con lesiones cerebrales inducidas encerrado en una jaula donde también había una gata y un conejo hembra. Koch preguntó por las secuelas del experimento: ¿acaso la preferencia sexual del felino sería afectada por la lesión? Se le respondió que el gato iba indistintamente con la coneja o con la gata. Koch preguntó: "¿Y qué opinión la coneja de todo esto?".

El clima de opinión de aquellos años no favorecía a éste tipo de acti-

vismo. Los "líderes de opinión", políticos y periodistas no tomaban en serio a la cuestión; y el desprecio de la comunidad científica para con los objetos de experimentos con animales era inconmensurable. Sin embargo, Henry Spira se cuidó siempre de confrontar con la ciencia en sí misma. Al fin, la presión de la opinión pública logró que el museo se viera obligado a suspender los experimentos y a deshacerse de los investigadores. El epitafio de los mismos fue cincelado en octubre de 1976 por la influyente revista *Science*, que dio el golpe de gracia. *Science* abandonó al Museo a su suerte quizás porque ya se hacía evidente que no era posible defender cualquier experimento realizado con animales, y además porque en aquel laboratorio acostumbraban poner nombres de famosos científicos vivos a los felinos lobotomizados o castrados; entre otros, el del director de la revista *Science*.

Fue el comienzo. Seguiría la confrontación con la industria cosmética. En los años noventa Spira lanzó una campaña destinada a bajarle la cerviz a un gigante, Mc Donald's, pues si los experimentos "científicos" realizados en el Museo de Historia Natural suponían la castración y daño de cientos de felinos, y si la experimentación en cosmética atañía a la suerte de miles y miles de conejos, la producción de carne va-

cuna o de pollo para hamburguesas implicaba la mecanización de la vida y la muerte de millones de animales. La campaña culminó en un juicio iniciado y ganado por la empresa, aunque el veredicto se constituyó en una victoria pírrica para Mc Donald's que ni siquiera intentó cobrar los cientos de miles de dólares cargados a cuenta del defensor de los animales. Henry Spira murió en el año 2001. Los muchos logros que consiguió para su causa se desprendían del potencial político de la palabra "liberación", ojo de la cerradura de los años sesenta y setenta, extendida ahora al reino animal.

Hominización

El largo proceso de hominización culminó en un desequilibrio. Transformado en el árbitro de todas las especies, el hombre las sometió a su arbitrio. Es un acontecimiento que no puede ser revertido, ni redimido, y quizás tampoco pueda ser detenido. La progresión de la historia humana, y el rango de sus necesidades, así lo exigen. Es un experimento inmenso y cruel diseñado para antedatar la llegada del Apocalipsis, comenzando con el de los animales. Se trataría de la remoción de la orden dada a Noé: no la conservación y cuidado de la vida, sino su holocausto.

¿QUÉ ES UN VALOR DE USO? Producción, significativa, enunciación

Por Ricardo Gabriel Abduca

1) Los objetos concretos en nuestra política cotidiana

¿Qué es un valor de uso? Es un cuerpo, pero un cuerpo portador de sentido. Son valores de uso tanto la hoja de coca como el vino y el ají, la harina y la miel, el arado, el auto, el revólver y el libro. ¿Es el valor de uso una manera de nombrar la necesidad o una manera de nombrar los atributos de un objeto? ¿Es expresión conceptual de una carencia o de los atributos de las cosas? Definir qué es un valor de uso requiere que exami-

nemos a alguno de ellos, a un bien de consumo concreto, en sus dimensiones objetivas y subjetivas. El dominio, el *orden mundial*, no descansa sólo sobre relaciones abstractas de producción, sino también sobre la administración y jerarquización de bienes concretos, irreductibles en su materialidad.

Ciertos problemas de salud, que muchos consumidores de drogas tienen a tener, son pretexto para una *guerra contra las drogas* que el poder imperial ejerce, en primer término, contra cultivadores de una planta, la

coca, que es producida y utilizada en la región andina desde hace cinco milenios. El mismo glifosato que riega a las pampas argentinas, aniquilando todo lo que no sea soja transgénica, es usado para destruir sembrados de la hoja andina, materia prima de un alcaloide que un laboratorio alemán y otro estadounidense comercializaron durante décadas. Los llamados *organismos internacionales* proponen *desarrollo alternativo* y *sustitución de cultivos*. Los productores y consumidores de coca afirman que la coca es *insustituible*. ¿Por qué?

II) El valor de uso y los límites de la economía política

La cuestión de la sustitución de bienes de consumo nos lleva a varios problemas. Uno de ellos es el del carácter paradójico, liminar, del concepto de *valor de uso* en la economía política iniciada por Marx y otros. La interrogación sobre las definiciones posibles de este concepto, es decir: sobre cuáles son los núcleos de la relación que el concepto *valor de uso* pretende describir, lleva a interrogarse sobre los límites mismos, los puntos de fuga, de la tradición marxista. La descripción etnográfica que aquí se presenta puede tener algún interés teórico en la medida en que es una respuesta posible al interrogante sobre los límites que, en su exterioridad, constituyen a la economía política. Las descripciones del ciclo económico prescinden de los vericuetos del lenguaje y del deseo, pero esa prescindencia pierde razón de ser al momento en que nos interrogamos por qué la gente necesita tal cosa, y no otra; por qué la cosa que algunos usan en un sentido es usada por otros con fines distintos.

No parece posible seguir a Marx cuando abre el argumento del carácter fetichista de la forma mercantil afirmando que "nada misterioso se oculta en la mercancía en cuanto a su valor de uso". Marx sí sabía que la mercancía es una cosa "plena de sutilezas metafísicas y caprichos teológicos", y colocaba fuera de su análisis, en las primeras líneas de *El capital*, la cuestión de si lo útil de la cosa venía "del estómago o de la fantasía". Hay por cierto una paradoja: si concluía los *Grundrisse* afirmando que el valor de uso era un "objeto de la satisfacción para un sistema cualquiera de necesidades humanas" cuyo estudio estaba "más allá de la economía política", y si reiteraba esta tesis un par de años después, al presentar la mercancía en la *Contribución*, ¿por qué todo el tiempo, en *El capital* y los *Grundrisse* la determinación, en cada momento del análisis, de qué está funcionando como valor de uso y qué como valor, es un punto de referencia constante? La crítica de la economía política se perfila haciendo una descripción, en el borde del análisis, del momento irreductible del valor de uso.

No obstante, en la tradición socialista (a pesar de Rubin o Rosdolski), y en las ciencias sociales en ge-

neral, valor de uso no es una expresión utilizada con mucha frecuencia, y tampoco de un modo unívoco. Unos aluden a la creencia sin más en la utilidad de algo. Otros se remiten a cosas producidas por el consumidor sin mediar el dinero (sociedades de *autoconsumo*). O bien se toma a la letra ciertas afirmaciones de Marx y se considera que se trata de algo que no posee mayor misterio.

Lo cierto es que funciona como contorno; en las exposiciones clásicas de la economía política la referencia al uso funciona como límite y como residuo. El valor de uso es, en la economía política inicial, lo que *no* es objeto de análisis. Se ha analizado el valor y su forma, el valor de cambio, el proceso de intercambio, el dinero, el capital; se ha hablado de valor símbolo, de valor don, de más allá del valor de uso... Se han construido diversos análisis, pero la expresión misma está poco analizada. Ha funcionado más como noción que como concepto.

III) Economía política y etnografía. Teorizando la anomalía argentina

Este punto de vista, que considera al valor de uso como lo que se actualiza en una enunciación hecha con cosas, emergen de una prolongada interrogación sobre los cambiantes usos y significados de un bien de consumo como la hoja de coca. Esta mirada resulta de los cinco años que estuve en los Andes en situación de campo, y de un proceso posterior de distanciamiento y de elaboración conceptual. Estudié algunos aspectos de la transformación de los sentidos sociales del consumo de coca.

El uso de coca muestra unos valores en los rincones argentinos de los Andes y otros distintos en el resto del mundo andino. En Bolivia, Colombia, Perú, el emplear coca coloca al usuario en el campo indígena. El caso del norte argentino, donde hoy se encuentra coca en todos los estamentos sociales es una anomalía, como lo fue el que los indígenas ecuatorianos hayan abandonado su uso en el siglo XVIII. A mediados del XIX, Martín de Moussy o Mantegazza podían mostrar el rechazo de las clases altas a consumir coca —salvo en forma de té. En 1930, en cambio es general el *coqueo* entre muchos

miembros de las élites y las clases medias urbanas.

He tratado de describir la diferencia entre el funcionamiento social de este bien de consumo en las ciudades de Salta o Jujuy con respecto a la que impera en Bolivia. Si el consumo de hoja de coca en Bolivia o Perú es emblema (y estigma) de adscripción del consumidor como miembro del campesinado indígena empobrecido, en el norte argentino la coca es, para gente de todas las clases sociales, un bien de consumo buscado, caro, escaso.

Aunque la resignificación argentina del uso de hoja de coca no es más vieja que el siglo XX, para comprenderla hay que tener en cuenta la situación cultural y social de la cocaína desde la década de 1850 (en que se persiguió su aislamiento a partir de la hoja y se la obtuvo por primera vez). Exige describir la interacción entre dimensiones imaginarias, simbólicas y corporales. Interacción que puede ponerse a prueba con otros procesos históricos similares —los que muestran la historia del café y del tabaco, del cáñamo y del té, del opio, la hoja de qat, y la nuez de kola, el betel y el mate. ¿Ocurre quizás que sólo ahora que el consumo presenta una complejidad mayúscula puede hacer flagrantemente preguntas y paradojas que antes no eran visibles? Por lo pronto, el consumo de estimulantes, condimentos y otras yerbas es especialmente renuente a ser caracterizado correctamente si se escinden la materialidad, la afectividad, el lenguaje.

IV) El olvido de la cosa extensa

Este proceso histórico no puede resumirse en pocas páginas; si quiero aquí *establecer el carácter conceptual del problema de las resignificaciones de un bien de consumo*. Algunos, como Sidney Mintz, plantearon la cuestión como *emanación* del significado a partir del uso. Pareciera que hay un momento previo de uso, y luego un momento posterior donde las cosas adquieren significado. No obstante ¿cómo podría algo usarse, si nada significase? Estamos en el problema de las relaciones entre materialidad y lenguaje. Es inobjetable la forma en que Mintz sitúa al significado en la materialidad misma del uso. Pero, así como el significado de una palabra es su uso en el len-

guaje, ese significado no es sino una *descripción abreviada* del uso; a cada momento uso y significado funcionan como dimensiones inescindibles de la práctica. Para entender mejor qué es esa "emanación" hay que tomarse en serio una teoría del significante en su estricta materialidad.

Catherine Allen escribió un libro de etnografía sobre la coca en los Andes llamado *The Hold Life Has* "el asidero que la vida tiene". La hoja funciona como "un medio especialmente adecuado para explorar" el sostén cotidiano en una comunidad cusqueña. Dice un par de veces que ese sostén vital funciona como significante: "la coca... significante por excelencia de la cultura indígena...". Allen no aclara más qué entiende por *significante*, pero nos plantea un problema: ¿qué ocurre con los signos que no son grafos ni palabras, sino enseres materiales de la vida cotidiana? ¿Qué es un significante no lingüístico?

A la hora de ubicar la especificidad de la lingüística, Saussure esbozó, en su *Curso*, un argumento en el que vincula la relación significante/significado con la relación salario/trabajo:

"[En lingüística]... como en economía política, se está frente a la noción de *valor*, en ambas ciencias se trata de un *sistema de equivalencias entre dos cosas de diferentes órdenes: en una, un trabajo y un salario, en la otra, un significado y un significante*".

Este pasaje le sirvió a Baudrillard para ejercer su costumbre de mirar a la contemporaneidad como abolición del pasado: "La homología planteada por Saussure... es una suerte de matriz desde donde se puede echar luz a toda la economía política. Hoy se verifica al revés: desconexión de los significantes con los significados, desconexión del salario con el trabajo...".

Sin embargo, lo que ni Saussure ni Baudrillard aclaran, ni llegan a plantearse, es: significado para quién, significante para quién. Debe saberse algo de la posición de un sujeto con respecto al enunciado (posición de emisión o de recepción) para saber de cuál de las caras del signo y de qué momento del intercambio se está hablando. ¿Es el punto de vista del obrero o del empleador?

Emerge un fetiche. En castellano o en francés, significante/significado es una oposición entre dos partici-

pios: uno presente y otro pasado. Saussure fetichiza al proceso laboral porque mira sólo a la paga con que el empleador sustituye billetes, presentes y actuales, por trabajo pretérito. El dinero, que es trabajo muerto, es descrito con la actualidad y la presencia del trabajo vivo. Considera al presente perpetuo del proceso laboral no como significante sino como significado: como parte ausente del signo. Cuando el significado es aquello que sólo emerge en el punto y aparte, cuando la actualidad de la imagen acústica o del golpe de ojo sobre la letra ya ha ocurrido. Esta inversión o mistificación no afecta gran cosa al argumento de Saussure —pues sólo trae a la economía por razones didácticas de la exposición del *Curso*, pero esto sí muestra un reparo al argumento de Baudrillard pues el carácter del vínculo entre los conceptos económicos y los de la lingüística es nodal en su amplia obra.

Aunque Baudrillard tiene el mérito de intuir, en 1976, algunos atisbos de lo que se venía en las décadas siguientes, distorsiona postulando un "antes", que acaba de abolirse por el "hoy". En este libro —y más aún en los últimos, de carácter más comercial— acostumbra mirar al presente inmediato como abolición del pasado: la complejidad del presente derriba las simplezas de las estructuras sociales del ayer, y a la de sus analistas; cuando es él mismo quien introduce esa simpleza al plantear las cosas. Se pasa por alto que esos vínculos ya eran "antes" tan problemáticos como ahora. La complejidad de este problema no emerge de la situación de (post)modernidad sino que es parte de la naturaleza del signo, del dinero, y de las teorías que lo estudian. Y, aun aceptando que el carácter de la representación cambia de acuerdo a cada etapa histórica, (¿por qué no habría de hacerlo?) es sobre la base de la etapa anterior como puede entenderse la naturaleza del tránsito. En su relato, el capital no se asienta sobre trabajos concretos ni sobre petróleo. Es un puro código de simulacros. (Por eso la guerra del Golfo no tuvo lugar). El problema es, en suma, el olvido de la cosa extensa.

Wittgenstein planteó alguna vez un problema similar de los dos tipos de valor del signo lingüístico, vinculando materia y el lenguaje, dinero y sentido. Trata al problema de la referencia del signo con un ejemplo que, como el de Saussure, remite al

fundamento de la representación monetaria:

"Cuando hablo de lenguaje, (palabra, oración, etc.) tengo que hablar el lenguaje de cada día. ¿Es este lenguaje acaso demasiado basto, material, para lo que deseamos decir (...). Se dice: no importa la palabra [Wort], sino su significado [Bedeutung]; y se piensa con ello en el significado como en una cosa de la índole de la palabra, aunque diferente de la palabra. Aquí la palabra, aquí el significado. El dinero y la vaca que se puede comprar con él. (Pero, por otra parte: el dinero y su utilidad)" (*Investigaciones filosóficas*).

Es decir: opone, de modo análogo a significante/significado, Wort y Bedeutung. En el caso económico, la palabra es el dinero, el significado (o referente) es la vaca. Para Saussure el dinero funciona como significante. Para Wittgenstein, el concepto comparable a significante, Wort, está también del lado del dinero, pero Saussure refiere el dinero al trabajo, Wittgenstein a una cosa, la vaca. En tanto ausente, está del lado del significado: no está presente sino representada. "La vaca que se puede comprar con el dinero": la vaca ahora no está; cuando se haga presente será el dinero lo que se haya ido.

Uno de los problemas que aparecen en este tipo de vínculo entre representación lingüística y representación monetaria es que el dinero, en tanto equivalente general, es equiparable a múltiples cosas. ¿Y la vaca? El pasaje de Wittgenstein se detiene a las puertas de un problema mayor "...por otra parte: el dinero y su utilidad...". La utilidad del dinero consiste en poder cambiarse por múltiples cosas... Mas, por otra parte, la vaca tiene muchas formas de ser útil. ¿Es la vaca una ausencia? En cierto sentido sí, pues no es sino otra representación, la de la utilidad. ¿O habría que decir que lo que se equipararía sería no el dinero y la vaca sino el dinero y la utilidad de la vaca... Ante este juego de espejos, el párrafo de Wittgenstein termina, dejando perplejo a escritor y a lector.

Es decir: él hace una relación: palabra-dinero. Y así como la palabra remite a un referente, el dinero remite a alguna cosa. Saussure y Wittgenstein postulan un vínculo entre la adquisición monetaria y el lenguaje. Pero el dinero puede remitir a cualquier referencia (dentro de límites cuantitativos); en cambio la pala-

bra sólo tiene algunos, siempre bien delimitados por el contexto. En el chiste, por ejemplo, la palabra pivotea, pero estos deslices marchan por un carril estrecho.

Puede decirse entonces que *el dinero* tiene una *determinación cuantitativa, pero no referencial*. Es una cantidad que puede tener cualquier referencia.

La *palabra* tiene una *determinación referencial, pero no cuantitativa*, pues cada palabra puede enunciarse infinitas veces. Es una referencia relativamente precisa que puede tener cualquier cantidad de utilizaciones. Sobre el dinero y las cosas rige el principio de escasez, sobre el lenguaje no.

V) Lévi-Strauss: el uso como bricolage, el bricolage como producción

Era la cosa extensa lo que Lévi-Strauss tenía en cuenta a la hora de plantear magistralmente una descripción de la lógica de lo concreto. En toda utilización hay una dimensión poética. El usuario siempre tiene algo de *bricoleur*. La producción mítica es bricolage, ciencia sesgada, zigzagante, donde los fines deben acomodarse a un repertorio discreto, finito, heterogéneo, discontinuo. Los universos mitológicos se desmantelan apenas formados, su permanente reconstrucción se opera bricolando los materiales previos: "son siempre fines antiguos los que habrán de desempeñar el papel de medios: los significados se truecan en significantes, y a la inversa".

En Lévi-Strauss no hay olvido de la cosa extensa porque tiene presente la materia *significante* corporal, natural, que recibe entidad social al ser utilizada, re-cortada. El *bricoleur* toma su repertorio de objetos sueltos y materiales y lo interroga "para comprender lo que cada uno de ellos podría 'significar'". Incluso el ingeniero, aun siendo más dúctil y capaz de subordinar medios a fines que el *bricoleur*, también tiene, como éste, que arreglárselas con lo que venga.

Ahora bien, Lévi-Strauss compara al *bricoleur* con el artista, el ingeniero y el narrador mítico. El cubo de roble utilizado en un bricolage es un signo: cuerpo que, formando parte de un repertorio, recibe significado por la astucia del *bricoleur*.

couleur—puede ser pedestal o extensión de un tablón ausente: puede ser materia o puede ser extensión. Los elementos que Lévi-Strauss piensa en el pincel de Clouet o en el narrador que actualiza una narrativa mítica americana, pueden encontrarse, sin embargo, en una situación laboral cotidiana—en la cocina o en la fábrica.

Hay un proceso de valorización que, en el uso, opera sobre los materiales (míticos o materiales) preexistentes, "fines antiguos", enunciaciones narrativas o laborales pasadas, significados heredados. En tanto los fines antiguos se vuelven medios "se trocan en significantes". Materia prima, por ubicar, opera como *significante*, como materia ubicada, resultado de la acción, opera como *significado*. En tanto el lenguaje es representación, no presenta sino significantes; siempre es la ausencia de la Cosa. Todo trabajador y todo usuario, sea individual o colectivo, tiene algo de *bricoleur*, y hasta algo de Robinson: enfrentado a un repertorio material, dialogando con la materia, con el modelo y con la función utilitaria. Ubicando a la materia para obtener una ausencia, le da sentido.

A diferencia del lenguaje, que existe en forma de lenguas concretas, donde la materia sonora está ya clasificada (lo que no es fonema es ruido), el mundo de la cosa extensa requiere de un ordenamiento constante. La ontología que descubrió Mary Douglas en la limpieza cotidiana de cada casa (la basura es materia fuera de lugar) funciona en todo acto laboral.

VI) El uso como enunciación

Para Baudrillard, antes habría habido una relación biunívoca entre cada término y lo que designa, entre cada moneda y lo que puede obtenerse en el intercambio, entre *significante* y *significado*. Y en el capitalismo de código ese vínculo se habría roto. Los *significantes elementales* de nuestra sociedad serían la huelga, el salario, el trabajo, la producción... Sin embargo estas categorías nunca pueden ser tan elementales como el signo. Entre salario y signo faltan mediaciones.

El trabajo, la producción, no son signo, sino algo menos elemental y más social: la *enunciación*. Ésta, como el uso, define un presente incesante:

antes de aquélla hay lengua, después, discurso. Usar es enunciar. Fue De Certeau quien sugirió que el uso peatonal podía describirse con tres de las dimensiones que Benveniste encontraba en el aparato formal de la *enunciación*. Esta mirada abre una inmensa vertiente de trabajo, parcialmente explorada por él y sus discípulos en el análisis de los usos del barrio y de la cocina.

Benveniste describió al menos cuatro aspectos de la *enunciación*. Creo que puede reexplorarse este planteo: considerando al uso como una *enunciación*, el valor de uso emerge en el juego de las siguientes dimensiones.

1) La *alocución* define un lugar propio y un lugar del otro: se actualizan aquí las respectivas imágenes que cada uno tiene de sí y del otro. Cada *enunciación* produce un otro, aunque más no sea el otro interno e imaginario que en cada uno de nosotros habita, —el yo imaginario que los franceses llaman *moi*, que se combina con casi todos los elementos de la lengua y que se opone al *je* que conjuga verbos. Aún en el monólogo, donde el yo locutor dialoga con el yo que escucha. (Algo es acto en tanto haya un otro. Acto a secas y acto de habla es, en lo que a *alocución* se refiere, la misma cosa). Definir qué es lo útil requiere siempre, se lo sepa o no, manejarse con esta dimensión *imaginaria*. Lo que aquí y ahora es útil es siempre el espejo donde cada uno se mira.

2) Estos interlocutores establecen un consenso con respecto a un *referente*. Es requisito de la *interlocución* es que locutor y alocutario puedan ponerse de acuerdo sobre un referente: hay un acuerdo pragmático entre sujetos sobre qué es lo real.

3) La *apropiación formal* supone actualizar la ley, el código, el uso pensante e instrumental. Es el ámbito por excelencia de la cosa pensante: la *intelección* de una estructura. Usar algo es actualizar un código, un sistema *simbólico*. Y conocerlo: se actualiza lo que se conoce. Hay una *apropiación simbólica* de lo que se usa, del sistema del que ese valor de uso forma parte.

4) La *realización* actualiza un vínculo entre un cuerpo humano y otros cuerpos. En la *realización* material, un sujeto pone a funcionar algo de la cosa extensa, convirtiéndolo en *significante*. Es una *acuñación*, un dejar huellas.

VII) Valores de uso: el ejemplo de la hoja de coca y el del dinero

Con estas dimensiones debería ser posible describir un cuerpo cualquiera en tanto valor de uso.

1) En el uso de la hoja de coca se verifica una *alocución*: compartir con alguien, invitar, charlar. El phukurikuy, brindis en el que se sopla el k'antu, un pequeño ramillete de hojas seleccionadas, dirigidas al interlocutor, es un claro ejemplo de un uso en el que esta dimensión predomina. Es esta también una dimensión imaginaria. Quien consume coca como acullico, por ejemplo, mirará si la preparación sale dulce o amarga, examina la forma de las hojas, las lee en función del contexto. Se echa coca en la tierra al tapar una tumba y adentro del ataúd. Se pondrá coca en la tierra en el momento de sembrar, y en la boca de las vacas en el momento de marcarlas.

2) En esa *interlocución* se verifica un consenso pragmático acerca del referente: se asume que se sabe qué se está consumiendo y qué función cumple. Es la *percepción intersubjetiva* sobre qué es lo real. Hay consenso en decir que "es ánimo para el peón", o que "la virgen sufría y por eso ella también coqueaba", o que es "digestivo"...

3) Hay también una *apropiación simbólica*. Se actualiza un código, un marco de referencia. Se está *enunciando* algo al marcar una posición de sujeto, se utiliza un término marcado, *diacrítico*, cuyo uso, en Bolivia y en Perú, definirá si se es indígena o no; al *refinarse* o *hacerse misti* se abandona el consumo de coca. Por el contrario, en el uso argentino de coca se verifica tanto el cambio étnico ocurrido en el noroeste (desaparición de una barrera nítida entre indígenas y no indígenas) como su continuidad con el espacio andino mayor al cual pertenece.

4) El uso es también una *realización* material, irreductible a cualquier exceso imaginario que brinde a la hoja más de lo que ella tiene. Acá hablamos de lo *real* en otro sentido distinto al real del consenso pragmático. Existe una hoja de cierta especie, que contiene cocaína al 4 por mil, que interactúa con cierto neurotransmisor como la dopamina. Hay un contacto humano concreto, regido por toda una etiqueta, en la

que hay que tomar las hojas de un modo y no del otro. Un producto cuya calidad depende de su proceso de cultivo, de las pautas de secado de la hoja y de su conservación. Un acullico en el que las hojas se combinan con la saliva humana en presencia de una pizca de Ilijt'a, terrón elaborado con almidón y cenizas que eleva el pH y libera sabores y alcaloides. Se encuentra aquí un conocimiento que no por tradicional es menos objetivo: una *ciencia de lo concreto* que hace agregar jugo de mandarina a la poderosa Ilijt'a de sultana, para suavizarla: el jugo es ácido y baja el pH.

Estos ejemplos del uso como *enunciación* pueden verificarse en valor de uso similares (azúcar, tabaco) o radicalmente distintos, como el dinero. En efecto, en el dinero encontramos: 1) una *alocución* en la que se define el lugar de lo propio y lo ajeno; en la transacción dos sujetos se interpelan como comprador y vendedor. 2) Un acuerdo sobre la entidad de los objetos a intercambiar; un relato formal e imaginario, en el que el dinero funciona como medida de los valores—Adam Smith todavía hablaba de dinero *by tale*. Aquí el valor de uso es *formal*. 3) El dinero es también unidad simbólica de sustitución o medio de pago. 4) un soporte corporal o valor de uso *particular*. Sea el metal precioso con la ceca del rey, (dinero *by weight*), el papel moneda con los íconos del estado nación, o el soporte plástico y magnético con los códigos del banco, el dinero se presenta en calidad de *materia* significativa.

La escisión creciente entre valor de uso formal y particular es legible en la historia concreta. Las monedas de metal pueden depreciarse y, teniendo valor nominal más bajo que el valor de su peso como bronce, pueden tener otros usos. Los argentinos vimos hacia el 2001 cómo pululaban monedas falsas en la circulación cotidiana, y las vimos esfumarse progresivamente tras la devaluación del 2002: asumen valor de uso de metal genérico, las captura el negocio de la fundición y van a parar al crisol. En cambio el papel moneda, —por no hablar de los papeles bancarios— una vez que ha perdido el valor de uso formal, pierde todo. De su valor particular sólo queda un testimonio numismático del poder de Estado (del estado del poder) que

alguna vez supo ponerlo en circulación. El valor formal de ese papel se ha perdido: esa pieza ya no engrana en el motor.

La utilidad está tan ausente de las cosas como ausente está la verdad en el *enunciado*. Es en la *enunciación* donde se juega la verdad y la falsedad; es en el acto de uso concreto donde se juega la utilidad. La *enunciación* es un acto productivo que se ejerce con la materia significativa. El uso es una *enunciación* que se ejerce sobre la cosa extensa; es la *conversión* individual de la cosa extensa en cultura. El valor de uso es la descripción de ese uso.

Nota

Agradezco aquí algunos comentarios de Étienne Balibar, quien alentó bastante mi idea inicial de considerar al valor de uso como *significante*, y de León Rozitchner, quien me hizo llegar un trabajo suyo en el que retoma una observación de Jean Wahl. En diálogo con Lacan, Wahl decía: "En cuanto al *significante* y el *significado*, o bien hay que colocarse en el interior de esa unidad (*significante-significado*), cosa que muy a menudo hace Freud, o bien colocarse fuera de ella, entonces se los separa".

Bibliografía

- Abduca, R. G., "Consumo y subjetividad: el valor de uso como *significante*" en *Etnia*, N° 46-47, UNCPBA, Olavarría, 2004.
- Abduca, R. G., *El uso y los valores. La hoja de coca en la Argentina*, 2004.
- Allen, Catherine J., *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Smithsonian, Washington, 1988.
- Baudrillard, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, París, 1976.
- Benveniste Émile, "El aparato formal de la *enunciación*". *Problemas de lingüística general II*, Siglo XXI, México, 1999 [1970].
- De Certeau, M., L. Giard y P. Mayol, *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*, Gallimard, París, 1994.
- Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1988 [1962].
- Mintz, S., *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*, México, S. XXI, 1996 [1985].
- Rozitchner, León, "Lacan, espejo y después (Lacan y los filósofos)", mimeo, 2004.
- Saussure, F. de, *Cours de Linguistique Générale*, París, Payot, 1931 [1915].
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, UNAM de México, 1988 [1953].

SÓTANOS, ESQUINAS Y DISTANCIAS

Es bien conocida la imaginería de un sótano desde el cual mirar el mundo. Pero la modestia es necesaria, o al menos, el saber sobre las medidas: la cuestión es desde dónde, desde qué distancia, se puede escribir sobre la Argentina. Ese es un tema. El otro, qué haría de una cierta escritura una escritura nacional. Esta sección tiene algo de esquina, de lugar donde distintas calles se cruzan, se encuentran, y producen un espacio que no se subsume a ninguna de ellas. Lenguas de diversa

sonoridad, personas de países lejanos, hablan aquí sobre cuestiones argentinas; pero también ensayistas argentinos interrogan grandes textos de la tradición extranjerizándolos de sus lecturas más habituales. No sólo ensayos se reúnen bajo este título. También una entrevista a Zoltan Szankay en la que se pasea por la extraña esquina donde convergen nombres como los de Hungría, Argentina, Alemania, pero también el peronismo, Heidegger, Carlos Astrada.

DE CATILINA A PERÓN Sobre el peronismo como trauma epistemológico

Por Sebastián Puente

¿Qué es esto? (Catilinaria)

En la Argentina de 1956, henchida de pretensiones de posperonismo, un pensador convoca en el título de su obra a la formación de un objeto de conocimiento: *¿Qué es esto?* El peronismo lleva un nombre informe, lleva de hecho, el nombre condensado en persona de un fenómeno que se despliega en cambios socio-económicos y políticos, pero también en actitudes y comportamientos en la calle, en relaciones sociales que han invertido sus valores, en expresiones idiomáticas, en el paisaje urbano, en el uso del tiempo libre, etc. Para el antiperonismo es el nombre de una indignación múltiple (hecha de desprecios de vestuario, de ascos idiomáticos, de intereses económicos afectados, de resonancias de la política europea y de toda la vida íntegramente indignada) que no ha formado unidad y menos aún objeto de conocimiento.

A riesgo de hacer historia contrafáctica, hipotetizaríamos que un ensayo serio (esto es, uno que no asume el lenguaje más que como premisa) se hubiera llamado, debería haberse llamado: "¿Qué es el peronismo?". Pero nuestro pensador no es tan serio, y ni siquiera arriesga eso. Prefiere el pronombre demostrativo, que sabe como buen sociólogo, que a su indeterminación puramente lingüística, suma aquella propia de su funcionamiento social: en cualquier

actividad social debe ser acompañado con una indicación corporal (cabeceo o indicación manual, en los casos menos extravagantes) irreproducible en un escrito.

Esta doble indeterminación del *Esto* indica una situación de radical desconocimiento en la medida en que ni siquiera se estructura sobre un significante asumido para el fenómeno. Lo realmente llamativo es que el pensador que niega un objeto al conocimiento, da sin embargo un nombre preciso a su operación en el subtítulo de la obra. Un nombre sino ajeno, al menos lejano: *Catilinaria*. Ahora bien, el esfuerzo de ir a buscar un nombre a unos 60 años antes del año 0, a un conflicto de la República Romana, debe de valer alguna conexión de relevancia y no sólo un juego de referencia superficial para encontrar un subtítulo.

Si algo de lo que aquí se dirá estuvo en la intención del autor es cosa incierta. Lo que se afirma es que la clave que indican la indeterminación cognitiva del título y la precisión operativa del subtítulo permite reconstruir el fondo profundo de la experiencia antiperonista del peronismo. Y permite reconstruirla en términos del trastorno de una epistemología del país. Esto no quiere decir que el peronismo formule una epistemología nueva. Quiere decir, más bien, que el peronismo ha puesto al país en otra situación epistemológica.

Oratio prima: situación cicerónica

Una *Catilinaria* podría ser la denuncia de una conjura. O podría ser una obra maestra de la oratoria. El libro de Martínez Estrada tiene un poco de ambas: la certeza de la intervención del nazifascismo internacional a través de ciertos técnicos y profesionales que actúan como soporte científico del peronismo, además de la diplomacia alemana; y luego cierta preocupación profunda por la cuestión del lenguaje.

Pero, decíamos, estas conexiones no ameritan probablemente traer un subtítulo desde tan lejos y a través de tantos años. Las *Catilinaris* representan una operación muy compleja y en gran medida extraordinaria, que revela una profundidad que va mucho más allá de las bondades oratorias y la denuncia. Por un lado evita la guerra civil y sus consecuencias, pero no es en medida alguna ajena a la violencia. Por otro, condensa un curioso movimiento que pone la acción política como una operación cognitiva.

Esta complejidad de las *Catilinaris* sólo se percibe si detrás del aparente objetivo único de la *Oratio Prima*, logramos hallar una dualidad que expresa a su vez un desfase. El objetivo es lograr el destierro de Catilina, pero esto a través de una oscilante doble interlocución: unas veces se dirigen a Catilina, otras a los Senadores.

La interpelación a Catilina afirma que la conjura ha fracasado, no por haber sido rechazada en acto (no ha tenido aún comienzo), sino por haber perdido su carácter: el secreto. Parte, entonces, del conocimiento como premisa. *¿No adviertes [Catilina] que tus designios están descubiertos, no ves que tu conjuración, pues todos éstos la conocen, está ya aplastada?*

Al dirigirse a los *patres conscripti*, en cambio, asume el desconocimiento como condición que bloquea la posibilidad de dar muerte al conjurado. En esta segunda interlocución, el destierro no aparece como conclusión del conocimiento de la conjura, como castigo, sino como la operación que puede develarla. *Esto os prometo, oh Senadores: (...) que, partido Catilina, veréis todo descubierto, descifrado, extinguido, castigado*. Esta inversión desfasea el argumento respecto de su primer momento de interlocución: el castigo se forma junto al saber de la culpabilidad, da forma y produce la prueba. El destierro será sentencia *mientras* devela el carácter de Catilina y sus designios.

Y bien entonces, ¿cuál es la situación? ¿Se funda la situación cicerónica sobre el conocimiento o sobre el desconocimiento de la conjura? Debiera ser la primera: ¿cómo podría prescribirse sentencia sin antes conocer al culpable? Nuestras cabezas modernas saben de la ajenez de conocimiento y violencia; o más precisamente, de la segunda como conclusión externa y contingente respecto al acto cognitivo. Y sin embargo, hay en las *Catilinaris* una indicación contraria a esa primera respuesta. El propio Cicerón admite que al delito de sedición corresponde la muerte. Sin embargo, rechaza este castigo como solución. ¿Por qué? ¿Por qué admite él mismo que la eliminación no es un modo posible de evitar la amenaza? Porque aún no hay aquello que debe ser eliminado, aún no hay objeto de la sanción.

Oratio secunda: el destierro

La última violencia, la que elimina, reclama antes un objeto a ser eliminado. He aquí una conexión sencilla de aprehender en la modernidad: conocer para destruir. Lo que no es tan sencillo es la violencia constitutiva en la operación misma de pro-

ducción del objeto. Es cierto que la huella de la violencia nunca ha sido del todo aplanada en el acto de conocimiento. Foucault ha levantado las espadas de Nietzsche y ha hecho de esto una epistemología. Son pocas, sin embargo, las situaciones que en la modernidad ponen al pensador en esa relación inmanente de violencia y conocimiento. Ocurre más frecuentemente la situación de pensamiento como en tiempos de paz, ocurre más frecuentemente el living cartesiano, por así decirlo.

El destierro es una operación compleja en Cicerón: produce una violencia que en el espacio hace coincidir el conocimiento con una geografía. Separa y distingue tras el muro de la ciudad aquello que en ella se movía en las sombras: la emboscada, la conjura, la difusa vida del crimen entre los demás modos de vida. Se trata de la victoria en una guerra que antecede de todos modos al conocimiento del enemigo. Es la victoria de la formación del objeto. *Le hemos vencido magníficamente, lanzándole de la emboscada tenebrosa a la rebelión declarada*.

El destierro separa y luego unifica. El objeto se forma cuando el conjurado (aquella trama que funciona entre y con otras propias de la vida de la República, confundiendo con ellas) reúne toda esa trama fuera de la ciudad en un ejército que hace diferencialmente inteligible su composición y sus designios.

No casualmente, la *Oratio Secunda* contiene la descripción de las tropas de Catilina. La formación del objeto en el destierro permite ahora un discurso de la composición del fenómeno, ya unificado distintamente. Toda la *oratio*, más allá de la clasificación que se ha hecho célebre, es una mirada ahora sobre el objeto.

Veteranos desesperados, patanes degenerados, derrochadores y fugitivos de la ley. Junto a envenenadores, bandoleros, sicarios, parricidas, falsificadores de testamentos, mujeres infames, corruptores de jóvenes, corrompidos y pervertidos. Seguidos de gladiadores un tanto dispuestos al crimen, cómicos livianos y disolutos, bandas de infames desesperados. Y luego los endeudados, que han perdido su patrimonio, han hipotecado su hacienda. Son los que han perdido el crédito pero no el amor por los placeres: son quienes viven tendidos en los banquetes, en

los brazos de mujeres impúdicas, ebrios y rodeados de manjares, ungüentos y guirnaldas; o los colonos de las conquistas de Sila, junto a algunos campesinos arruinados.

La *Oratio Tertia* y la *Oratio Quarta* pertenecen más plenamente al "curso judicial de las cosas". De ellas, la primera es la exposición de las pruebas en base a una investigación de tipo policiaca. La segunda es el pedido de sentencia ante el Senado, sentencia que es presentada como acto representativo de la totalidad del pueblo Romano.

Crisis topográfica e imaginación conspirativa

El ensayo de nuestro autor está plagado de referencias a Groussac y Sarmiento ilustrando analogías entre Perón y Rosas. Además de halagadoras palabras para las obras de ambos. ¿Qué situación determinaría que este ensayo convoque a Cicerón, entonces? Más aún cuando su objetivo es entender lo propio del peronismo como fenómeno específicamente argentino.

La continuidad Rosas-Perón, núcleo duro de la disputa entre el revisionismo y la historiografía liberal, oculta una diferencia fundamental que no pasa desapercibida a nuestro autor. La de Sarmiento es una Argentina de guerra. Si no más clara, ya que requiere tanto como ésta del descifrar un enigma, es al menos una situación en la cual el conflicto se visualiza coincidente con una geografía. Se visualiza fácilmente una línea de conflicto: aquella que separa el pasto del pavimento coincide plenamente con el conflicto entre la civilización y la barbarie.

Estrada descarta a Sarmiento porque la dicotomía no es ya un modo cognitivo posible. *Para ambos procesos [Sarmiento y Alberdi], en sus versiones académicas la barbarie era un producto genuino rural como la civilización un producto genuino urbano. La evidencia de los hechos los habría persuadido de aquella bilateralidad ingenua (...). Hechos tan conminatorios (...) les habrían probado que Buenos Aires era un magnífico vivero o invernáculo del caudillismo y de otras muchas superestructuras transfiguradas de la barbarie denunciada en el Facundo.*² Este es el gran trauma que produce el peronismo. El conflicto del peronismo no es el de

una guerra. Al igual que la conjura de Catilina, ocurre dentro de los muros de la ciudad. Lo que desarma en primer lugar es una inteligibilidad topográfica entre el adentro y el afuera.

En esta nueva situación, situación cicerónica, la línea se vuelve difusa. El problema cierto del peronismo, el trauma, es que nace extraño con la marca indiscutible de la interioridad. Lo ajeno en el campo, es sencillamente ajeno, y su modo de cercanía es el exterminio o la invasión; lo ajeno en el sótano (donde nuestro autor pone al peronismo), aunque oscuro y soterrado, está dentro de la casa: no es tan ajeno. El sótano es la crisis topográfica literaria que sociológicamente aparece como suburbio. El peronismo es ese fenómeno que desarma la muralla que separa la ciudad del campo, no es el proletariado de las ciudades modernas ni el campesinado atrasado del campo feudal: es el *campesinado urbano*, que habita la ciudad como fuera de ella. Habita esa zona de la urbe donde ella existe con los signos de su afuera: las calles pero de tierra, la construcción continua pero precaria, los pequeños patios como huertas. El suburbio es el hábitat difuso de una figura social difusa.

La conjura es el síntoma de esta situación traumática. Es la imagen que corresponde a la situación cicerónica. Pero si es imaginaria, no es falsa en el sentido del error contingente y subjetivo. Es, con Spinoza, el modo de conocimiento real y necesario para esa situación. La conjura es la imaginación primera de una trama que es imposible de conocer en sentido moderno por su no ajustarse a las relaciones entre lo exterior y lo interior. Es el modo necesario en que se percibe un fenómeno que no ha sido aún sometido al destierro, esto es, no ha sido separado y unificado.

Más que una tesis errónea, como suelen pensarla las ciencias sociales, la conjura es un modo de imaginar presente en cualquier formación de conocimiento. Todo conocimiento social guarda alguna relación con la conspiración, en la medida en que se constituye sobre la negación de una trama en la que el fenómeno aparece indiferenciado, inmanente a la vida, apoyado en una multiplicidad de actividades y formas de vida, de las que luego se le separa.

Piénsese por ejemplo en el marxismo, en el tránsito vivo, permanen-

te, no evolutivo, que va del *Manifiesto Comunista* o algunos párrafos de *La Ideología Alemana* al "Fetichismo de la mercancía": de las relaciones sociales producidas a través del Estado por un grupo social a un modo de vida que produce estructuras y poderes en las cosas y las personas. El *bonapartismo*, si tomado en la imagen total que arroja *El XVIII Brumario*, condensa esta existencia dual del pensamiento social; es un concepto en un doble registro simultáneo: el de la enciclopedia (como forma política de una correlación de fuerzas entre las clases propias de una cierta etapa formativa del movimiento obrero) y el de la novela (como las redes de traición y engaño que teje un gobernante).

Del mismo modo, las *Catilinarias* son la imaginación primera de una conspiración existente que, luego del acto de violencia que constituye el objeto, se revela al mismo tiempo como una multiplicidad de modos de vida y figuras sociales que son su realidad.

La tesis de la conspiración en la interpretación del peronismo no resulta de un error de lectura, sino del propio carácter del peronismo: el de pertenecer al sótano, el de vivir en esa trama indiferenciada que no puede separarse, volverse ajena. Y es entonces que sólo puede tenerse una imagen de ella. Esta imagen es la conspiración que articula la omnipotencia de una personalidad con la de una red (nazifascista internacional) que sólo se adivina, presente e invisible, y de la cual tan sólo pueden darse indicios.

Residuos. Modernidad y premodernidad

Cicerón representaba una alianza entre las familias patricias de Roma, encarnadas en los Senadores, y los *equites* (los plebeyos ricos, cuyas fortunas los habilitaban a servir en la caballería, y a quienes se había abierto el consulado en el 366 a.C.). Cicerón pertenecía, de hecho, a estos últimos, con la particularidad de que su familia no había hecho el acostumbrado "aprendizaje" de la función pública en cargos menores durante generaciones.³ La oligárquica República Romana de Cicerón tenía sus exterioridades. Además de los campesinos pobres, los esclavos, los libertos y los pobres urbanos, conta-

ban con la frecuente oposición de los *socii*, las noblezas de los pueblos conquistados que se contaban como aliados. Esto sin contar, obviamente, a los pueblos ajenos al sistema.

Catilina no pertenece a estas clases exteriores, a tal punto que puede decir del mismísimo Cicerón que es un *inquilinus* (un "foráneo"). Proviene de una decadente familia patricia. La posición social de Catilina describe bastante bien lo que denominábamos situación cicerónica. Esto es, la República Romana, como toda unidad posee un exterior sobre el cual se sostiene y existe. Posee unas guerras y unos intentos de reforma surgidos de rebeliones populares conducidas generalmente por algún miembro de la plebe rica desplazada. Catilina no es lo uno ni lo otro. Es un resto indiferenciado de la República Romana que existe respecto de ella como fondo irreversiblemente destructivo. Tanto la guerra como la rebelión popular mantienen una relación ambigua con la unidad: la amenaza de destrucción es la afirmación de su existencia. El resto, en cambio, no puede ser fuera, es radicalmente indiferenciado y como tal no puede establecer relación alguna con la unidad. No guarda tampoco, entonces, ninguna capacidad afirmativa. Lo terrible de las tropas de Catilina, de esos endeudados, libertinos e inmorales, sanguinarios, lo que hace a su existencia destructiva es que viven y participan de mil modos de esa vida romana. No forman clase, lo que los haría menos peligrosos. Son el residuo de la República.

Para nuestro autor el peronismo es pensable bajo la figura del *residuo*. Pero no es el residuo expulsado, sino el que convive como fondo en toda unidad. Mucho prefijo en el tratamiento del peronismo: el suburbio, el subsuelo, el infraproletariado. Pero ningún prefijo lo pone por fuera, pues el peronismo es el *sótano*: oculto pero interno, fuera del living pero dentro de la casa. El sótano que la casa esconde y que, sin embargo, forma parte (incluso mucho más que la casa misma) de susimientos. El sótano es el fantasma de la casa: aquello que contiene el secreto de su coherencia al tiempo que la amenaza.

Puesto en esta perspectiva, las teorías de la modernización son un intento de recomponer una unidad amenazada en la linealidad de una progresión que pone el fenómeno

como momento transicional. Hay en ellas, sin embargo, una coexistencia de lo moderno y lo premoderno que no puede ser negada, aunque intenta ser reconducida en el terreno de una tensión entre elementos radicalmente distintos.

Para quien quiera asumir, sin embargo, lo siniestro del peronismo para el antiperonismo, esta conjunción entre lo moderno y lo premoderno ocurre de un modo mucho más grave. Es cierto que nuestro autor reenvía a la colonia española, es cierto que recurre a Marx para indicar la ausencia de un proletariado moderno, pero la emergencia del residuo es mucho más dramática que una tensión. Lo siniestro de ese subsuelo aparecido no es el hecho mismo de su aparición, sino la cercanía, la conjunción, el modo apacible en que funciona junto a los elementos modernos, fusionado con ellos, revelando el residuo como constitutivo. El antiperonismo no es el horror a lo premoderno, sino a lo moderno mismo que revela el residuo que lo constituye.

Sarmiento distinguía a Facundo de Rosas en un lugar muy preciso. En el lugar de la ambigüedad a la que el concepto de sujeto ata al nombre propio. Facundo es el nombre propio emergente de una geografía ajena y de un tiempo pasado. Rosas es el nombre propio, en cambio, de una voluntad y una conciencia que utiliza esta configuración geográfica y temporal para constituir un plan sistemático de dominio. Facundo es la honestidad del sujeto estructurado y Rosas el cinismo del sujeto libre. En Rosas se tocan peligrosamente los elementos residuales de la geografía campestre y del pasado con la estricta racionalidad instrumental. Y sin embargo, la exterioridad que pone el uso respecto de los medios hace que los elementos premodernos y la racionalidad moderna queden en un mismo hombre, en un mismo plan, pero sin tocarse.

Estrada recupera temas de esta tradición de pensamiento. El regreso de la colonia, por ejemplo, en un sistema de dominio cuyos pilares son la Burocracia, las FF.AA. y la Iglesia. Y también aquel funcionamiento doble de los sujetos históricos, puestos ahora como turba espontánea, como pueblo honesto, unos; y como nuevo plan sistemático, como el cinismo de Perón y sus técnicos, otros.

Pero detrás de la continuidad te-

mática hay una configuración de relaciones que ha cambiado. El peronismo no es el mero uso instrumental, la utilización moderna de la premodernidad. En el peronismo esa convivencia se da en una intimidad siniestra. Y en ello le va a la sociología una conexión con la psicología que no pasa ya por la descripción de un ambiente que forma modos de deseo y pensamiento. En ello se disuelve una división disciplinaria que coincide punto por punto con una diferencia topográfica entre el interior y el exterior. Lo que valía para la ciudad y el suburbio, para la casa y el sótano, vale también para el sujeto de cultura del peronismo.

El peronismo se percibe como la emergencia del deseo bárbaro de los pueblos, es el modo político en que el pueblo resuelve cierto modo de *antropofagia simbólica*, de destrucción de la unidad de la cultura en la emergencia de lo reprimido.

En apariencia, el antiperonismo se horroriza de la iconoclasia de las masas: del ataque al Saber en el edificio universitario, a la tradición en las pedradas a la prensa libre, de las buenas costumbres en la vestimenta y el habla despojada. Pero la cuestión es mucho más grave. En las masas peronistas no aparece al antiperonismo sencillamente la imagen de un pasado terminado. Las masas peronistas dan la imagen de un pueblo vuelto "horda primitiva". Es, claro, un retorno. Pero no un retorno extemporáneo, como una llegada después de un largo camino, sino una presencia tan inmediata, tan íntima, tan inexorablemente cercana y presente que horroriza. Para una mirada antiperonista aguda, lo siniestro no es el carácter arcaico del peronismo, sino por el contrario su radical modernidad. Es el deseo moderno negado, no el resto premoderno aún no liquidado. Lo primitivo no indica aquí una temporalidad, sino un lugar de fundación pero siempre presente. Es lo primitivo no como punto de inicio de una línea temporal, sino como lo "primigenio", como principio genético negado y viviente.

El horror del antiperonismo ante el "Alpargatas sí, libros no", no viene de la indignación que le produce el desprecio que la ignorancia tiene por la cultura. Viene de que ese desprecio conjuga demasiado bien esa ignorancia con los elementos de esa misma cultura. Una frase que pone no tanto el deseo de la alpargata

como aquél viviente en los propios libros. Lo terrible del caso para nuestro autor es que esa ignorancia expresa demasiado bien la forma perfecta de la racionalidad moderna. Este mismo horror ha alimentado en gran medida la historiografía sobre el peronismo que se debate a modo de conjura entre la tesis de la masa ignorante y la tesis de la masa pragmática, muchas veces, como es el caso de nuestro autor, sosteniendo ambas al mismo tiempo. *Gran parte, por no decir toda la legislación y las medidas de gobierno (...) formaba capítulos propios de la propaganda política de sojuzgamiento del trabajador. ¿Reaccionó el pueblo? ¿Es que ignoraba que tras el manejo de zanahorias lo llevaban al brete? Quizá no; quizá tenía conciencia de que cooperaba en una empresa de vandalización en gran escala del país; pero obtenía ventajas inmediatas (...) y ello no le importaba.*

El peronismo aparece como una revelación, ciertamente. Pero si decimos que produce una variante irreversible en la situación epistemológica, es porque no es una revelación cualquiera. Es la revelación de lo conocido, que es el modo de aparecer el residuo. Al autor no se le escapa que el peronismo es una revolución. Pero es una de nuevo tipo. Una revolución como lo radicalmente distinto, como un extramuros, como una invasión de la novedad no hubiera exigido semejante reacomodamiento. Pero el peronismo es la *revolución de lo mismo*, y este es el principio de una tara mental que será difícil de sortear.

Una revolución de lo mismo. Que no es entonces una revolución concebida clásicamente. Que no es tampoco una política conservadora clásica. Pero tampoco, y esto es más interesante, es una conservación del tipo "gatopardista". Lo nuevo en esta última proviene de una integración de lo otro a lo existente; juega en la temporalidad del modelo clásico mediante una operación que extiende el tiempo presente acortando la distancia de éste respecto del futuro; operación que en la jerga los politólogos denominan "política de anticipación". El peronismo, en cambio, se presenta como una experiencia política que no se mueve un ápice del presente y, sin embargo, lo transforma.

Nuestro autor lo define como una experiencia simultánea de fortalecimiento y corrupción del presente.

Extraño cuerpo el de la Argentina moderna, que al tiempo que descompone las relaciones que lo constituyen, cobra vigor. Y el peronismo es el nombre de esta relación extraña para este cuerpo. Y para cualquier aprehensión organicista, pues no hay muchos órganos para los cuales la descomposición y la composición sean un mismo fenómeno. Pero quien busca encuentra, y en Martínez Estrada encuentra una obsesión: la relación del peronismo con el dinero. Y quien encuentra recuerda el *Manifiesto Comunista* en su descripción de un organismo histórico, el capitalismo, que se compone y crece en la misma medida en que descompone las mismas relaciones en las que habita: las de familia, las de género, las de los hombres con las cosas y los símbolos.

La relación del peronismo con un cierto poder del dinero, que califica esa revolución de lo mismo, descarta la posibilidad de permanecer en una matriz modernizante que piensa externamente la relación con el pasado y que sólo podría hablar de un mero retorno. A tal punto que lo que hay de progresión histórica en Marx resulta inútil para pensar el peronismo. Constantemente señala nuestro autor que la clave del fenómeno no es el proletariado tal como lo presenta el modelo de la modernización, sino el infraproletariado, el subproletariado, el "lumpenaje".

Si es cierto que esta composición "lumpen" fue admitida abiertamente por todo el antiperonismo, incluidos el PC y el PS, así como por la primera historiografía, no es menos cierto que quedaba encerrada en la realidad de resabio transicional del pasado. No es lo mismo pensar en un infraproletariado calificado en función de su origen campestre, en cuyo caso se continúa la situación sarmientina, que pensar el infraproletariado como la figura última de la civilización. Nuestro autor no ideologiza negando la novedad de la situación; asume el verdadero horror del antiperonismo: el bracero haragán, la prostituta, los cuatreritos, el caudillo de comité, el plomero chanta, el cuentero del tío, la mafia, los espías y soplones, los proxenetas y tratantes de blancas, el guarango, el compadre, el asaltante de cachiporra, el cantor de tango, el holgazán y muchos otros expresan mucho mejor la moderna vida argentina. Y lo hacen pues se encuentran en el centro de la vorágine de compo-

sición por descomposición que el dinero imprime como dinámica a la vida social.

Si el residuo aparece como revolución de lo mismo, en relación a la dinámica del dinero, encuentra su figura social en el lumpen.

Habría que rastrear la construcción de esta mirada, que se nos ocurre manifiesta bastante bien la obra de Arlt: la clave de una época no está en su centro visible, sino en la marginalidad invisible que la compone y la sostiene. Si es cierto que el peronismo no inventa esta mirada, no es menos cierto que la exige como condición para comprender al menos algo de lo que pasa. *El forajido ha llegado a ser el Estado*. El suburbio ha devenido gobierno, y esto implica una epistemología.

Los signos en el quilombo

Para todo buen intérprete de la realidad política aparece claro que la representación ocurre a un nivel que no es el de las ideas claras y distintas. Los proyectos de país representan modos de vida que no son traducibles a intenciones o apoyos políticos concientes. El proyecto rosista era para Sarmiento representativo en tanto un cierto modo de vida en un ambiente que sus propios protagonistas probablemente no pudieran poner en palabras. Era representativo en tanto apuntaba a convertir el país en una estancia.

Bajo las nuevas condiciones epistemológicas, nuestra autor recupera, sin embargo, esta línea de la representación en relación a una conversión del país. En el caso de Perón, se trata según Estrada de la conversión del país en un quilombo. *Quilombificar el país*. De la estancia al quilombo hay, como lo dijimos, no tanto una geografía como una crisis geográfica implicada en la interioridad y expresada en la dinámica de residuo que sintetiza la sub-urbe.

El quilombo precisa el funcionamiento suburbano. No se trata de cualquier actividad en el suburbio. Se trata de la prostitución. La figura de la prostituta como pilar de una crítica a la sociedad del dinero no es ciertamente ningún descubrimiento. Pero sabemos que los modos de la crítica son bien diversos o implican al menos sedimentaciones varias. La conciencia-prostituta bajo el modo del juicio moral señala cierto límite que el

dinero como tentación ha llevado a traspasar al corrompido. Abre juicio a la sociedad de las infinitas manzanas a través del juicio al pecador. Luego, bajo el modo de la revelación de las esencias, la forma-prostituta actúa como manifestación del contenido último de la sociedad moderna. Describe no sólo una inversión de valores, sino su trasfondo en la inversión de la esencia, por la cual el sujeto se invierte en objeto y la forma en contenido. La forma-prostituta manifiesta que el intercambio no es un objeto inmaterial que corrompe al sujeto, sino una inversión por la cual las vidas de las personas y sus relaciones han devenido objeto del sujeto dinero. Por último, hay aún un modo más en el cual la prostituta no es una persona. Ha pasado desapercibida, aunque no por poco usada, aquella cita de Marx de que "el dinero es la prostituta universal". Habría que detenerse un segundo para comprender por qué la figura prostituta no califica a las personas en relación con el dinero, sino al propio dinero: es él la prostituta. Y luego, por qué es universal. Esto último es sencillo en el terreno de la descripción: es universal en la medida en que establece un juego por el cual puede funcionar como signo de todo. Es un signo universal en la medida en que no hay nada en él que le impida representar (al interior de las relaciones sociales en que funciona) cosas, personas, aptitudes, valores, deseos, etc. Ahora bien, en el terreno de la explicación del funcionamiento, el dinero es una prostituta en la medida en que su universalidad depende de la instalación de un mundo real en el cual el signo funciona más allá de lo que significa. La prostituta es tal en la medida en que pueda reproducir ciertos gestos y modos corporales en cualquier momento y lugar, esto es, de un modo real y al mismo tiempo abstracto.

Para nuestro agudo autor, la corrupción y el soborno son modos del peronismo no sólo como un problema moral o de inversión de la esencia y la existencia, sino del funcionamiento del mundo de los signos. Según él, el peronismo no corresponde a la definición clásica de demagogia de Aristóteles porque no opera por encima de la ley, sino que por el contrario constituye una realidad en que el signo de la legalidad puede ser referido a cualquier acción existente o posible. Se trata de la corrupción en

tanto descomposición del lazo unívoco entre el signo y la acción que significa. Lo que se ajusta más a esta epistemología política que instala el peronismo es la preocupación de Platón por la instalación de la retórica como técnica de gestión de la democracia, en la medida en que implicaba un uso del lenguaje no en relación a una correspondencia con la verdad del concepto, sino en relación al efecto esperado.

El peronismo comparte con la *Timocracia* platónica sus condiciones de existencia. Se trata no sólo de un régimen político en sentido politológico. Se trata de un cierto régimen de la palabra. Es la *Timocracia* platónica o la Pornocracia. Es un nombre llamativo para un régimen, que nuestro autor asocia a un gobierno fundado en la corrupción y el soborno. Pero no es este despliegue, en todo caso, lo que define la pornografía, sino el modo en el que lo hace: abierta y explícitamente. Lo que define la pornografía es la ficción de que "no hay nada más que decir", de que "todo está ahí". Esta ficción se monta sobre un funcionamiento del lenguaje que busca desaparecer sus funciones referenciales y atarse al efecto inmediato.

La epistemología que instala el peronismo implica esta preocupación por un lenguaje que ha desfasado su funcionamiento y es efectivamente uno de los centros de preocupación de nuestro autor. No la de encontrar al lenguaje una referencia más adecuada, sino la de que ese encuentro no conduce ya el modo en que el lenguaje funciona. Se trata de un nuevo modo de producción del signo: mientras uno produce verdad y requería como condición de esta producción la univocidad supuesta como adecuación perfecta, el otro produce efectos y requiere, como condiciones de producción, la flexibilidad en la relación entre el signo y su referente fundada en una adecuación imposible. Se trata de otro régimen, que no es el de la verdad: Perón pudo usar *todo el léxico de los revolucionarios extremos y el de los rompehuelgas o mantenedores del orden a ultranza, y con idéntica licitud. En ambos casos mentía con idéntica sinceridad*.

Bajo estas condiciones, analizar el peronismo sólo es posible desde una mirada puesta en el mundo de fantasmas que habitan cada signo, desde una *mirada espectroscópica*. El lenguaje está plagado de fantasmas, como si el lenguaje circulara en

una nueva economía abierta del lapsus, en el que cada signo funciona atacado por su inconsciente.

En este espacio complejo la subjetivación en torno de los signos deviene opaca. Que el peronismo es más esta situación de funcionamiento del lenguaje que un sujeto anterior a ella, lo demuestra la figura del "peronismo sonámbulo", no casualmente aparecida en el capítulo que lleva el nombre de Jung. Es el peronismo, aún más peligroso que el visible, de los *sonámbulos que de día con la lúcida conciencia combaten a nuestro lado contra los enemigos del pueblo, y que de noche, sigilosa, suavemente, se levantan con la inocencia del sueño para destruir la labor común diurna*. (...) *¿Cómo combatir contra los sonámbulos, o sea contra los fantasmas?*

Pero esto es todavía una pequeña parte del horror de la conciencia antiperonista. Pues la prostituta moderna presenta en su trabajo artesanal una potencialidad que no deja de incrementar aquel horror. La perfecta prostitución moderna implica la reproducibilidad técnica del gesto corporal del placer. En el residuo emergente de ese signo reproducido técnicamente, homogéneo y abstracto respecto de cualquier referencia unívoca, se subjetiviza el amante-cliente.

Llegado este momento la relación entre el peronismo, el fascismo y el nazismo se separa de la imaginación conspirativa de la oposición y se precisa en una matriz histórica mundial cuya genealogía debería buscarse en la publicidad norteamericana de la década del 20, la propaganda aliada en la Primera Guerra, técnicas de control y disciplina de la iglesia católica, que se articulan con el desarrollo de un aparato cultural orientado a la reproducción técnica de los signos (prensa, radio y cine).

El horror de la conciencia antiperonista, decíamos antes, no es el horror a la barbarie premoderna, de la conciencia sarmientina como horror a lo otro. Es el horror a lo mismo, en tanto se revela como cercano e inmanente a lo otro. Esto explica el modo en que la preocupación por una psicología de masas, por las multitudes inorgánicas como inconsciente social y por el "retorno a la horda", articula tan directamente con la de la tecnificación creciente del dominio estatal y la manipulación instrumental de las emociones y afectos de las masas. *Psicología, propagan-*

da y oratoria son los nombres del "horror de la Conciencia" (de la autoconciencia estructurada sobre otro régimen de la palabra) ante un gobierno constituido sobre la relación entre el signo y su residuo.

En este régimen, *el Conductor* es una figura precisa no por su función de mando y dirección, como conduce un general o un estadista, sino más cercano al modo en que un cable conduce electricidad. Lo que *el Conductor* conduce es ese tránsito entre el signo y su residuo. Por ello no es exactamente un *farsante*, un cínico que manipula los signos a su antojo; ni exactamente un *hipócrita*, un actor que representa "algo" que lo precede. Sin ser ninguno, es un poco de ambos. Allí donde no es cínico pues él mismo es el signo que produce, es sin embargo parte de un aparato técnico de producción. Allí donde no es hipócrita pues no representa, expresa sin embargo una relación entre el signo y su residuo (el Presidente-Padre, el Presidente-mago, la dirigente-Madre, la dirigente-Virgen).

El instrumento más poderoso de la victoria de Perón fue la palabra. No por lo que ha dicho, sino por el régimen de producción que instala. Tal la profundidad del trastorno epistemológico en que el peronismo pone a la República. Una profundidad de tal singularidad que indetermina su nombre y exige una *Catilinaria*.

Notas

¹ Cicerón, Marco Tulio, *Catilinares*, Gredos, Madrid, 1975.

² Martínez Estrada, Ezequiel, *¿Qué es esto?* (*Catilinares*), Lautaro, Buenos Aires, 1956.

³ Brunt, P. A., *Conflictos sociales en la República Romana*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.

DIARIO DE
POESÍA

HACIA EL NORTE DE BORGES

Un ensayo de interpretación climática

Por Gisle Selnes

Hace años yo traté de librarme de él y pasé de las mitologías del arrabal a los juegos con el tiempo y con lo infinito, pero esos juegos son de Borges ahora y tendré que idear otras cosas.
J.L.B., "Borges y yo"

Nadie como él, en todo el mundo hispánico, se ha acercado tanto al perdido y lejano mundo del medievo boreal.
Enrique Bernárdez, "Borges y el mundo escandinavo"

-La nieve seguirá -anunció la mujer.
J.L.B., "Utopía de un hombre que está cansado"

Si logramos concebir la obra de Jorge Luis Borges como un *orbis terrarum*, con sus climas y zonas geográficas, el Norte será la parte más tardíamente trazada por el autor y la menos estudiada –y tal vez menos apreciada– por la crítica. Es bien sabido que, en las últimas décadas de su vida, Borges aprendió el anglosajón y el noruego antiguo, si no a la perfección, por lo menos a un nivel suficientemente elevado como para leer y traducir algunas de las obras maestras de sus literaturas. Como siempre en Borges, estas lecturas se reflejan en sus propios escritos. Aparecen manuales, ensayos, poemas, cuentos y fragmentos que elaboran temas y figuras procedentes de los libros –tanto originales como eruditos– leídos por el autor. Se trata, a mi modo de ver, de un conjunto de textos que revelan una nueva dimensión poética, mucho más allá de la mera reelaboración literaria de temas históricos. Sin embargo, la escasa bibliografía crítica que he podido juntar sobre el Norte de Borges no parece reconocer con el debido ahínco la singularidad de esta parte de la obra borgeana. Esto no quiere decir que los trabajos anteriores sobre el tema carecen de valor, ni mucho menos. Hay varios estudios que registran y analizan perspicazmente los textos que Borges dedicó a la historia y la literatura del Norte. Así, Sigrún Á.

Eiríksdóttir –acaso la pionera en este campo– ha publicado varios estudios sobre la presencia de la literatura islandesa en la obra del argentino. Dedicó un trabajo al legado de Snorri Sturluson (1986), otro a la saga como modelo narrativo (1987), y otro a la poética escáldica de las *kenningar* (1996); este último ofrece una interpretación particularmente erudita y sagaz del manejo borgano del hipotexto islandés. Asimismo, en un artículo más reciente, Juan Carlos Piñeyro estudia "La introducción de J.L. Borges en Suecia y la huella escandinava en su obra" (1999) –concienzudamente, pero sin ir mucho más allá de la mera documentación de fuentes e influencias.

Es precisamente ese paso más allá, hacia el Norte de Borges, el que quiero dar con el presente trabajo. Para tal empresa, o por lo menos para la parte inicial de la trayectoria, ya existe un mapa imprescindible. Me refiero a un breve ensayo de Enrique Bernárdez, "Borges y el mundo escandinavo", cuya conclusión figura como el segundo de mis epígrafes. A mi modo de ver, es el gran mérito de Bernárdez no limitarse a la casi obligatoria evaluación del papel de Borges como traductor y fomentador de las literaturas germánicas (aunque también la hay) o al análisis de coincidencias "retóricas" entre estas literaturas y los textos borgeanos. Al contrario, Bernárdez es muy sensible a la idiosincracia de la interpretación poética que hace Borges de los temas escandinavos. Porque, allende a la incorporación de estos elementos en sus textos, existe una singular fascinación por el destino y el mundo nórdicos que subyace lo que se podría denominar el clima septentrional de la obra de Borges. Tal vez por las maniobras de la ceguera y la vejez, en el clima nórdico de Borges las cosas se simplifican. Los excesos textuales se mitigan, la metafísica se vuelve casi diáfana, la laberíntica memoria borgana busca el olvido, y los personajes –situados en un pasado rudimentario y remoto– se definen por una serenidad casi genérica. Hay,

además, un extremo septentrional en Borges donde los mundos tanto exterior como interior casi se reducen hasta la nada. Se trata de un lugar solitario, blanco y frío, que linda con la muerte.

Al final del presente trabajo me adentraré en este extremo utópico del Norte borgeano, tratando de registrar algunas de sus características cardinales. Pero antes de llegar allí, en las páginas que siguen haré un recorrido por los cuatro climas de su obra. Insisto en que se trata aquí de seguir el ritmo de la obra borgeana en su desplazamiento diacrónico, lo cual no quiere decir que Borges de hecho abandone del todo un clima a favor de otro. Hay una modulación continua que a veces, y retrospectivamente, llega a transformar la faz poética del mundo que es la obra borgeana.

II

Al comienzo, en los años 20 la geografía borgeana era casi exclusivamente urbana o arrabalera, y su región preferida es el Sur. Es verdad que hay un poema del año 1921 que se titula "Norte"; pero no tiene nada que ver con espadas vikingas o con las tardes de Islandia. Al igual que la gran mayoría de sus escritos de la época, se trata de un poema callejero de tajantes imágenes ultraístas. Reza así: "Los carteles borrachos / saltan de las fachadas / y las proas enhiestas de las casas / van talando los años / Los edificios caen sobre mis ojos / Me lapidan los muros / Arrecian muchedumbres / con un motín en los brutales puños / Yo he de romper en mi rodilla / el yugo de la noche que me unce". Este "Norte" es un Norte urbano, un barrio de una ciudad. A pesar de que el autor del texto habrá querido referirse a Palma de Mallorca o Madrid, ahora lo percibimos como un esbozo para los poemas porteños de los tres poemarios de los años 20: *Fervor de Buenos Aires* (1923), *Luna de enfrente* (1925) y *Cuaderno San Martín*

(1929). En estos libros, Borges traza un mapa ultraísta-criollista de Buenos Aires. Se propone captar la esencia fugaz de la ciudad, aún si los poemas a menudo terminan por reconocer la imposibilidad de tal proyecto. Abundan las menciones de calles y arrabales, de lugares famosos o secretos, de escenas y costumbres vernáculas, y se nombran con frecuencia los puntos cardinales y sus adjetivos: Norte, Sur, Oriente, Occidente. "Las calles" –el primer poema del primer libro de Borges– concluye con los versos siguientes: "Hacia los cuatro puntos cardinales / se van desplegando las calles: / ojalá en mis versos enhiestos / vuelen esas banderas". Si algunas veces se trasciende este recinto urbano, el horizonte se abre hacia el Sur –es decir, según la geografía borgeana, hacia el interior del país, hacia las llanuras que Borges no quiso llamar *pampa*.

También los primeros ensayos y esbozos narrativos de Borges se inscriben en este escenario geográfico. Se demoran en los arrabales, y sobre todo en los arrabales del Sur. Esta es la zona donde la ciudad y el presente se desintegran, donde empieza la escritura –el vértigo, la ficción, la historia– como un evento transgresivo. Borges la asocia no sólo con el malevaje orillero y la violencia física, sino también con el asombro y el éxtasis metafísicos. "Hombres pelearon" –acaso el relato más antiguo de Borges– narra un viaje de una orilla de la ciudad a la otra. Abre con la siguiente frase: "Esta es la relación de cómo se enfrentaron en menesteres de cuchillo el Norte y el Sur" –refiriéndose, claro está, a barrios porteños. El Chileno, un cuchillero del Sur, sale en busca de El Mentao, que *talla por el Norte*; lo ubica, lo desafía, y pelean hasta que el norteño lo mata. Asimismo, en un arrabal de otro relato del mismo libro, "Sentirse en muerte", el joven Borges experimenta una muerte más metafórica que la anterior. En una esquina de los últimos confines de la ciudad, mirando cómo las calles se van desmoronando hacia la llanura, le entra una sensación repentina –entre sentimental y filosófica– de que el tiempo no existe.

"Me sentí muerto, me sentí percibido abstracto del mundo: indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica. [...] Esa pura representación de hechos homogéneos –noche en serenidad,

parecía límpida, olor provinciano de la madreselva, barro fundamental– no es meramente idéntica a la que hubo en esa esquina hace tantos años; es, sin parecido ni repeticiones, la misma. El tiempo, si podemos intuir esa identidad, es una delusión: la indiferencia e inseparabilidad de un momento de su aparente ayer y otro de su aparente hoy, basta para desintegrarlo."

Los dos relatos, o anécdotas, presentan versiones paralelas de la misma historia simple y casi eterna de muerte violenta o metafísica. Ocurre en el presente o en el pasado, pero siempre parece proyectarse sobre un mapa más o menos imaginario de Buenos Aires; la versión más elaborada de esta trama puede hallarse en "La muerte y la brújula", el famoso cuento policial cuyo diseño se vale de los cuatro puntos cardinales, y que termina –inexorablemente– en el Sur, con la muerte furtivamente prefigurada del detective cripto-escandinavo, Erik Lönnrot.

En la segunda etapa de su trayectoria, Borges gira hacia el Este. Aunque existen algunos poemas de los 20 –como "Benarés" o "Dakar"– en los que se evocan ciudades orientales, es a lo largo de la década de los 30 cuando se manifiesta el orientalismo de Borges. A lo largo de esta década, Borges parece moverse por un eje que va del Oeste al Este. En los ensayos de *Discusión* (1932) e *Historia de la eternidad* (1936), Borges reivindica la Cábala y el Gnosticismo –vestigios del origen oriental del cristianismo– a la par que evoca a autores del canon occidental como Flaubert y Whitman. Registra, además, las peripecias no sólo de las historias, sino también de las traducciones de las 1001 Noches; es decir, la repetida transformación de estos relatos supuestamente orientales en textos que ahora pertenecen a la tradición occidental. Asimismo, los "*twice-told tales*" de *Historia universal de la infamia* (1935) entretejen episodios de imposturas y embustes orientales con anécdotas de compadritos y gauchos del Far West; el apéndice de este libro –"Etcétera"– incluye fragmentos traducidos al español de las traducciones inglesas (de Burton) de las *Noches árabes*.

En cierto sentido, la famosa *ficción* borgeana nace de este desvío oriental. Paulatinamente, lo oriental les confiere a las proto-narraciones

borgeanas –como las ya mencionadas "Dos esquinas"– el sentido de complejidad y de una estructura laberíntica que ahora se asocia con el nombre de Borges. Así, "El acercamiento a Almotásim" –el primer cuento de Borges que es a la vez un cuento borgeano– se basa en la misma trama de los relatos tempranos, cuyos elementos principales son el desplazamiento geográfico y la muerte violenta o abstracta. Como bien se recordará, el texto es presentado como una reseña de una novela –escrita en inglés por un indio– que combina cierta tendencia alegórica, característica de los poemas religiosos del Islam, con la lógica del género policial de la tradición inglesa. Un crimen se produce al inicio; la parte principal relata una fuga de la ley que se va convirtiendo en la búsqueda de un hombre santo o divino; al final el protagonista lo ubica, y se prevé la aniquilación de su existencia temporal. En esta novela apócrifa, "la vasta geografía del Indostán" ocupa el lugar de los arrabales porteños de las anécdotas anteriores; los hombres solitarios de los boliches orilleros se multiplican en muchedumbres; la experiencia entre trivial y metafísica de "sentirse en muerte" se transforma en el encuentro con una divinidad velada.

Como apunta Julia A. Kushigian en *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition*, el orientalismo de Borges es deliberadamente ficcional, libresco. A menudo se presenta en forma irónica o de parodia, como metáfora del infinito y de lo fantástico; e incluso adquiere características utópicas: "Lo que distingue a Borges en su creatividad es la naturaleza políglota de las representaciones a través de las cuales el de lenguaje de utopía (el Oriente) dialoga con el lenguaje de la realidad occidental".¹ (Sin embargo, a mi modo de ver, el clima más propiamente utópico de la obra borgeana no se halla ni en el Oriente ni en el Occidente, sino en el Norte.) Recordemos, además, que el laberinto borgeano es sobre todo un laberinto oriental. La novela china de "El jardín de senderos que se bifurcan"; los laberintos contradictorios de "Historia de los dos reyes y los dos laberintos"; el refugio, o la trampa, de "Abenjacán el Bojarí, muerto en su laberinto" –todos se atribuyen a autores o arquitectos orientales–. Además, como bien lo documenta María Luisa Bastos en su *Borges ante la*

crítica argentina, las ficciones asombraron e inquietaron a los primeros lectores justamente por su asianismo literario. Las recónditas evocaciones de la biblioteca de Babel, de la lotería en Babilonia o del Aleph—la esfera de origen oriental, ubicada en un sótano de la calle Garay, en Buenos Aires, donde convergen todos los puntos del planeta—son de algún modo emblemas de la figuración borgeana del Oriente.

El Norte es, como ya queda dicho, la última zona del espacio imaginario de Borges. Es allí donde desemboca su obra después de haber pasado por la mitología de los arrabales sureños y por los infinitos juegos del oriente y del occidente. El primer paso hacia la región septentrional se da en 1932, con el ensayo "Las kenningar" (luego incluido en *Historia de Eternidad*). El tema de este texto fundador son las figuras poéticas de los escalados—las llamadas *kenningar*—que se caracterizan justamente por su forma extravagante, alegórica, casi oriental. Borges revela una profunda ambivalencia en su evaluación de estas figuras. Primero, una serie de valoraciones negativas las califica de frías, mecánicas, etc.; luego, se presentan varias apologías, como en un intento de encontrarles una intención o entonación que pueda salvarlas del alegado formalismo puro. Esta ambivalencia se debe muy posiblemente—Borges lo admite en una posdata— a la afinidad entre estas figuras nórdicas y las metáforas del ultraísmo. De modo que el primer ensayo de Borges sobre el Norte es a la vez una crítica retrospectiva de su propio pasado como vanguardista criollo con barrocas preferencias sureñas; la verdadera poética borgeana del Norte se va articulando a partir de los años 50.

III

La primera obra importante del ciclo nórdico es *Literaturas germánicas medievales* (1951), cuyo título luego cambia a *Antiguas literaturas germánicas* (1965), a la par que se revisan algunos de sus capítulos. Se trata de un libro casi escolar publicado en México como uno de los "Brevariarios" del Fondo de Cultura Económica. La obra viene a ser una suerte de Aleph septentrional. Por un lado incorpora trozos sustanciales de prácticamente todos los textos que Bor-

ges había escrito sobre el tema (cuyo número es, por cierto, reducido); por el otro, provee temas, escenas, personajes e incluso trozos textuales que luego irán reapareciendo en textos más propiamente literarios. Estos textos—ensayos, poemas, cuentos—recuperan los datos filológicos y los eventos históricos del libro precursor para uso literario; con frecuencia, el marco de esta inversión sugiere un viaje imaginario al pasado, o un diálogo a través de un abismo temporal que no excluye la muerte.

Lo primero en salir de este crisol nórdico fue una serie de ensayos sobre temas de la historia y mitología nórdicos. La prioridad del género del ensayo se debe indudablemente a su estrecha relación con la prosa del manual publicado por FCE; tal vez por eso mismo, ninguno de estos ensayos ha sido incluido en las colecciones de ensayos borgeanos. De manera casi preliminar, "La inocencia de Layamón" trata ya en marzo de 1951 el tema del antiguo poeta inglés nombrado en el título. Paradojica y patéticamente, Layamón se propone escribir una epopeya británica sobre la lucha contra los invasores sajones; las preferencias temáticas y retóricas del resultado—*Brut*—revelan que en realidad fue el último poeta anglosajón. Al final del ensayo, Borges eleva al poeta a un símbolo de la ignorancia elemental que caracteriza la existencia humana: "Nadie sabe quién es, afirmó León Bloy; de esa ignorancia íntima no hay símbolo mejor que este hombre olvidado, que abominó con ímpetu sajón de su estirpe sajona y fué el postrer poeta sajón y no lo supo nunca". Es muy idiosincrática la manera en que Borges, desde una perspectiva a la vez distanciada y empática, congenial, sitúa a estos personajes como figuras en el vasto tapiz de la Historia.

El mismo gesto simbolizante, y la misma idea del destino, vuelven a surgir en otros ensayos nórdicos. "El destino de Ulfilas"—una adaptación casi literal del primer capítulo de *Literaturas germánicas medievales*—representa de una manera un poco menos insistente el mismo desfase entre el horizonte existencial del hombre y su verdadero valor como signo históricamente performativo. Ulfilas fue nada menos que "obispo de los godos y padre de las literaturas germánicas"; su obra literaria consta de una traducción de la Biblia

a un áspero dialecto germánico del siglo IV. Este gesto fundacional sugiere un dilatado futuro literario, que no se produce. La ironía de la empresa de Ulfilas consiste en la falta casi total de consecuencias. Borges la sintetiza así:

"A principios de la era cristiana, los dialectos teutónicos se habían dividido en tres grupos: el oriental, el occidental y el septentrional. El septentrional dió la *donsk tunga* (lengua danesa) de los vikings, que llegó a las costas de América y a las ciudades de Constantinopla y de Kiev; el occidental, las lenguas de Alemania y de Inglaterra, que hoy abarcan el mundo; el oriental, que Ulfilas adiestró para un complejo porvenir literario, ha perecido enteramente."

Esta soledad histórica está íntimamente asociada con la visión borgeana del Norte. El Norte de Borges pertenece a un pasado que se ha resignado a permanecer en el pasado—que apenas entra en contacto con el presente a través de su casi inexistente *Wirkungsgeschichte*—y que se resiste a los intentos de poetas o eruditos de penetrar en sus arcanos recintos. El reverso de esta singularidad histórica que no se revela sería la relativa imperceptibilidad de los eventos que abrieron el abismo temporal y cultural entre el ahora y el entonces. En "El pudor de la historia"—ensayo no puramente nórdico y, por lo tanto, admitido en *Otras Inquisiciones*—Borges teoriza esta tendencia de la historia a disimular sus propias maniobras. Por lo general, dice, la verdadera historia no presenta sus eventos a modo de ostentosas jornadas históricas; "es más pudorosa y sus fechas esenciales pueden ser, asimismo, durante largo tiempo, secretas".

Cuando los ensayos nórdicos de Borges muestran una fascinación especial por el fenómeno de la *evangelización*, ello se deberá a la manera en que el cambio de horizontes deriva de modificaciones menores apenas percibidas como tales por los mismos personajes históricos. El tema es quizás más exhaustivamente tratado en "El Dios y el Rey"—curiosamente clasificado como "cuento" por Nicolás Helft en su *Bibliografía completa*—cuyo enfoque principal cae sobre el personaje de Olaf Haraldsson, el *viking* converso que impuso a sus compatriotas la fe cristiana y fue santificado y elevado a perpetuo Rey de Noruega. Apo-

yándose en Snorri y algunas fuentes eruditas y semi-eruditas, Borges se propone demostrar que "Olaf Haraldsson no se despojó demasiado del viejo hombre cuando se revistió del nuevo". Esta conversión, que tanta trascendencia tuvo para la nación noruega, fue en sus comienzos poco más que una ampliación del panteón pagano o una modificación acaso ociosa de lealtades. Escribe Borges:

"El hecho es que la conversión transfiguró a los pueblos, pero no, al principio, a los hombres. Fue un acontecimiento para la estirpe, no para el individuo. Pasar del culto de los dioses germánicos al culto de Jesús no era pasar de una mitología a una religión; era sumar a esa mitología un dios más servicial y más poderosa y pensar que los otros eran diabólicos."

Conforme a sus hábitos nórdicos, Olaf Haraldsson concibe su *vita nuova* como una alianza con el heroico Cristo Blanco en contra de los dioses paganos, encabezados por el *Hercules barbatus*, Thor. "De Olaf el Santo—concluye Borges—, campeón de Cristo Blanco en Noruega, cabría decir que todos los años de su reinado fueron un duelo con Thor."

Asimismo, "La apostasía de Coifi" registra un episodio análogo del mundo anglosajón. Lo enmarca una serie de observaciones sobre el desfase general entre la suprema importancia de la cristianización al nivel continental y "lo casual e insignificante que ese acto [...] debió de ser para los primeros prosélitos". El episodio central está sacado del segundo libro de la *Historia eclesiástica* de Beda el Venerable, que relata la conversión al cristianismo de Edwin, rey de Nortumbria, por un sueño que tuvo y por las estratagemas de Bonifacio V. Convocados a una reunión para solucionar el dilema teológico, los principales hombres le aconsejan—unánimemente—al rey que abandone el culto de los dioses vernáculos a favor de las nuevas doctrinas. Uno de los consejeros pide la palabra y pronuncia el siguiente símil:

"El hombre es semejante a la golondrina, que en una noche de nevasdas y lluvias atraviesa esta habitación en que estás comiendo con tus capitanes y príncipes, ante el fuego, y en un instante pasa de la noche a la noche [de *hieme in hiemem regrediens*]. Así el hombre es visible por un espacio, pero no sabemos qué ocu-

rrió antes ni qué vendrá después. Si esta nueva doctrina nos descubre algo, debemos escucharla." (Borges, *TRIL*; Beda, *Historia ecc.*, II)

El hablante queda sin nombrar por Beda. Sintomáticamente, Borges califica de "curiosa y patética la suerte del inventor del símil; aquél no pudo sospechar que el pájaro fugaz de su ejemplo sería también un símbolo de su destino personal de hombre anónimo, que la Historia ilumina unos instantes y que luego se pierde". La frase latina interpolada entre corchetes—*de hieme in hiemem regrediens*; pasando de invierno al invierno—parece de algún modo resumir el clima norteño tal como lo vislumbra Borges a estas alturas de su desplazamiento hacia el Norte. Sin embargo, el primero en hablar es el sumo sacerdote pagano, Coifi. Una vez resuelto el asunto, Coifi pide al rey que le preste un caballo y una espada (aunque ambos eran accesorios prohibidos a una figura de rango), y, armado y montado en el equino, destroza los ídolos y prende fuego al santuario. La escena dramática, casi teatral, de la apostasía del sumo sacerdote pagano se asemeja a las "jornadas históricas" que Borges opone al "pudor de la historia".

Beda se deja seducir; interpreta el episodio como una renuncia vehemente y sincera de los dioses falsos. Borges, no obstante, propone sendas explicaciones alternativas: Coifi nunca había estado más cerca de las antiguas divinidades que en este momento de violenta renuncia; Coifi orquestaba calculadamente su propia apostasía para contar con el futuro agradecimiento del rey. En un pasaje del segundo capítulo de *Antiguas literaturas germánicas*—en el que se basa este ensayo—Borges afirma inequívocamente: "Coifi, antes y después de su conversión, fué el mismo bárbaro impulsivo o quizá el mismo frío calculador".

En el ensayo titulado precisamente "Destino escandinavo", Borges pasa revista a los singulares logros de esta cultura; se destacan la vasta expansión por el mundo (aunque siempre en plan individual, no imperial)—que incluye el descubrimiento de América—y la literatura que inventó tanto las extravagancias metafóricas de las *kenningar* como el realismo narrativo. Pero todo resultó en vano:

"Para la historia universal, las guerras y los libros escandinavos son

como si no hubieran sido; todo queda aislado y sin rastro, como si pasara en un sueño o en esas bolas de cristal que miran los videntes. En el siglo XII, los islandeses descubren la novela, el arte del normando Flaubert, y ese descubrimiento es tan secreto y tan estéril, para la economía del mundo, como su descubrimiento de América." (*Borges en Sur*, 1931-1980)

En estas palabras se percibe una mezcla de fascinación y resignación ante la indiferencia histórica que ha permitido tales pretericiones. Por eso, esta región demuestra de manera ejemplar lo que acaso sea una ley universal, a saber, que todo se repite y que nadie es el verdadero autor de sus hazañas. En este sentido, las reflexiones históricas de los ensayos nórdicos de Borges preparan el terreno para una poética del Norte. Esta poética busca una literatura resignada que omite el asombro y el fervor; busca un clima textual que asume la repetición e incluso la indiferencia como valores poéticos. El ideal utópico sería alcanzar los márgenes donde la escritura se vuelve blanca y fría: reducida casi hasta la nada, el olvido, lo neutral...²

IV

Aunque los ensayos nórdicos de Borges forman parte integral de su obra literaria septentrional, es un hecho que su extensión es relativamente limitada. Aparecen, eso sí, otros trabajos posteriores en prosa sobre la literatura y cultura nórdicas, pero en cuanto a ensayos propiamente dichos—textos autónomos y reflexivos escritos en una prosa de cierto valor estético—la serie no integra más que los que se han comentado en el apartado anterior, escritos entre los años 1951 y 1953. El próximo paso hacia el Norte de Borges se da con un ciclo de poemas cuyo alcance temporal es mucho más amplio, ya que cubre las últimas tres décadas de su obra. Ahora Borges vuelve a los mismos tópicos anglosajones y escandinavos, aislando los momentos más significativos de la historia secreta del clima septentrional y reflexionando sobre su propia relación con este mundo lejano y olvidado.

"¿Qué secretos caminos me condujeron al amor de lo escandinavo?", Borges se pregunta en el prólogo a la plaqueta *Seis poemas es-*

andinavos. Las explicaciones sugeridas a continuación son tal vez menos significativas que la caracterización inicial de esta relación como amorosa. Una de las constantes de la poesía de Borges es precisamente el deseo de salvar las distancias temporales para llegar a establecer una relación íntima, si se quiere—con el Norte; en esta situación, el aislamiento y la incomunicabilidad del mundo boreal constituyen tanto un principio de atracción como un obstáculo que hay que vencer. De ahí que casi todos los poemas septentrionales revelan cierto matiz metapoético (algunas veces muy explícito, otras de manera más indirecta); mediante estrategias y figuraciones diferentes, tematizan el contacto afectivo con el elusivo objeto de su escritura. Así se acentúa la impresión de que “Borges” trata, afanosamente, de comunicarse —tal vez incluso en el sentido literal y etimológico del término— con el pasado boreal. ¿Estamos frente a un caso de *Wiederholungszwang* poético, un intento compulsivamente repetido de penetrar o perderse en esta imagen nórdica del otro? Varios de los poemas nórdicos representan casi literalmente esa intimidad con el Norte, como la “Composición escrita en un ejemplar de la Gesta de Beowulf” (*El otro, el mismo*), “A Islandia” (*El oro de los tigres*) o “Al iniciar el estudio de la gramática anglosajona” (*El Hacedor*).

Este último poema empieza por la mención del abismo temporal (“cincuenta generaciones”) que separa al poeta de las fuentes del idioma anglosajón. La tarea será precisamente la de vencer las distancias para volver a “las ásperas y laboriosas palabras / Que, con una boca hecha polvo, / Usé en los días de Nortumbria y de Mercia”. Para lograrlo, hay que contar con la colaboración del olvido. Es necesario que las palabras anglosajonas dejen de referirse a un porvenir que para el hablante auténtico todavía no existe. “Símbolos de otros símbolos, variaciones / Del futuro inglés o alemán me parecen estas palabras / Que alguna vez fueron imágenes / Y que un hombre usó para celebrar el mar o una espada; / Mañana volverá a vivir, / Mañana *fyr* no será *fire* sino esa suerte / De dios domesticado y cambiante / Que a nadie le está dado mirar sin un antiguo asombro”. Quizás se reconozcan como juegos

temporales levemente borgeanos tanto la esperanza de alcanzar un pasado remoto en el futuro inmediato (“mañana”) como el contraste entre los abismos temporales de los versos iniciales y la mención de “el sábado” en la línea nueve. De todas maneras, el tema esencial del poema no deja de ser la expectativa de trascender las distancias que separan al poeta del objeto de su deseo: la “pura contemplación / De un lenguaje del alba”. Una versión casi utópica de esta transcendencia se halla en “Nostalgia del presente” (*La cifra*): “En aquel preciso momento el hombre se dijo: / qué no daría por la dicha / de estar a tu lado en Islandia / bajo el gran día inmóvil / y de compartir el ahora / como se comparte la música / o el sabor de una fruta. / En aquel momento / el hombre estaba junto a ella en Islandia”. Se percibe en estas líneas la influencia del idealismo borgeano, para el cual la realidad es reducible a los estados momentáneos de la conciencia humana. Por eso mismo, el sueño es una de las formas tal vez más fundamentales —y más conforme a la esencia histórica de lo nórdico, aislada y sin rastro— en que se manifiesta el anhelo de comunicación con el mundo nórdico.

Así, en la “La pesadilla” (*La moneda de hierro*), es la presencia de un antiguo rey norteño la que se le impone al poeta, sin que éste pueda explicarse de dónde procede este hombre “gris y grave” con “mirada ciega”. A pesar del ambiente lóbrego del poema, resulta evidente el carácter utópico del contacto contacto inesperado con un pasado perdido. De igual forma, en “Midgarthorm” (*Los conjurados*) otra pesadilla le revela “la verde serpiente cosmogónica”, que a su vez fue soñada en Islandia en tiempos remotos. Esa comunión onírica adquiere un valor un poco distinto en “Un lobo” (*Los conjurados*). Aunque la figura del título —“el último lobo de Inglaterra”— se revela al poeta mediante un sueño, ahora se nota la atenuación del grado de literalidad en las referencias al acto de soñar (y a su resultado, el sueño): “Mil años pasarán y un hombre viejo / te soñará en América. De nada / puede servirte ese futuro sueño”. Sin que por eso desaparezca por completo el significado denotativo de la palabra, aquí se trata evidentemente del “sueño dirigido” que es la literatura según Borges. A pesar de que el sueño —la

escritura del poema— es incapaz de salvar al lobo de la extinción, representa una actividad mediante la cual el poeta entra en contacto con el pasado absoluto que de otras maneras hubiera permanecido fuera de su alcance. De esta manera la escritura poética se convierte en un vínculo metonímico que media entre el poeta y el remoto objeto de su poema.

En otros poemas nórdicos ya no es la escritura poética-onírica la que constituye el nexo entre el poeta y el pasado, sino la escritura misma, en su sentido más literal —como un hilo de la compleja red de causas y efectos que separan al poeta de su objeto, pero que de esta manera también los une. Así se entrelazan, por ejemplo, el destino del rey sajón Hengist Cyning con el del poeta moderno en “Hengist quiere hombres (449 A.D.)” (*El oro de los tigres*). Las palabras del título se repiten, anafóricamente, a lo largo del texto, aunque con variantes, por las que se va trazando la historia de la congregación de los sajones y su salida de Dinamarca para conquistar la isla de los britones. Termina el poema con una serie de prefiguraciones, que señalan las remotas consecuencias de la conquista (la obra de Shakespeare y Whitman, las hazañas marítimas de Nelson, el *Paradise Lost* de Milton) para rematar con la siguiente: “Hengist los quiere (pero no lo sabrá) para que yo trace estas letras”. De manera un poco menos enfática, en “Einar Tambarskelver” (*La moneda de hierro*), después de referir un famoso apotegma del “primer arquero de Noruega”, Borges redondea lo que hubiera sido un poema casi puramente anecdótico con tres versos que destacan lo precario y quizás patético que representa la preservación del episodio: “Siglos después, alguien salvó la historia / En Islandia. Yo ahora la traslado, / Tan lejos de esos mares y de ese ánimo”. Así se sospecha otra vez que el verdadero tema del poema es la *catexis* nórdica del poeta y no el episodio o el apotegma en sí.

V

El afán de comunión y de comunicación con el pasado nórdico también se manifiesta en la predilección retórica por la figura de la apóstrofe. En los poemas del ciclo septentrional, hay apóstrofes tanto a los muertos —por ejemplo en “Carlos XII”,

“Snorri Sturluson (1179-1241)” y en los dos poemas titulados “A un poeta sajón” (todos en *El otro, el mismo*)— como a entes geográficos —“Islandia” (*Historia de la noche*)—, animales —“Un lobo” (*Los conjurados*)— y cosas —“A una espada en York Minister” (*El otro, el mismo*)—. Implícitamente, la apóstrofe (por la que el poeta se dirige a un personaje u objeto ausentes) indica el deseo de hacer resucitar la imagen —y la voz— de las figuras invocadas.³ Como figura retórica, la apóstrofe está íntimamente relacionada con la prosopopeya, ya que aquella presupone la atribución de una *prosopono* máscara antropomórfica a las figuras muertas (o simplemente inanimadas) a las que se dirige el poeta. A su vez, esa ficción de una voz de ultratumba tiende a enmudecer o borrar al poeta supuestamente vivo.⁴ De una manera inconfundiblemente borgeana, algunos de los poemas boreales parecen asumir las paradojas tropológicas de estas figuras (apóstrofe, prosopopeya, antropomorfismo...) de una manera sumamente autoconsciente. Por ejemplo: En los dos poemas titulados “A un poeta sajón”, “Borges” se dirige al poeta muerto y olvidado, recordándole que ya no existe. Así, en el primero se lee: “Hoy no eres otra cosa que unas palabras / Que los germanistas anotan. / Hoy no eres otra cosa que mi voz / Cuando revive tus palabras de hierro”. Aquí es como si la prosopopeya se hubiera dado la vuelta completa, con el resultado de que el sujeto poético (¿“con una boca hecha polvo”?) vuelve, tropológicamente, a la vida, mientras que el destinatario —el poeta sajón— apenas asoma como reflejo de sus gastadas palabras. El segundo poema al sajón puede incluso aparecer como siniestro en su repetida invocación a alguien tan definitivamente ausente. Reza así, en su integridad:

“A UN POETA SAJÓN

La nieve de Nortumbria ha conocido
Y ha olvidado la huella de tus pasos
Y son innumerables los ocasos
Que entre nosotros, gris hermano,
han sido.
Lento en la lenta sombra labrarías
Metáforas de espadas en los mares
Y del horror que mora en los pinares
Y de la soledad que traen los días.
¿Dónde buscar tus rasgos y tu nombre?

Esas son cosas que el antiguo olvido
Guarda. Nunca sabré cómo habrás
[sic] sido
Cuando sobre la tierra fuiste un hombre.

Seguiste los caminos del destierro;
Ahora sólo eres tu cantar de hierro.”

De una manera a la vez singular y característica de lo septentrional en Borges, la ironía linda con lo patético en la pregunta del noveno verso (“¿Dónde buscar tus rasgos y tu nombre?”), dirigida al poeta muerto y olvidado; asimismo, el vacío al que apuntan las palabras del poeta contrasta eficazmente con “el cantar de hierro” del verso final. Al nivel integral del poema, otra vez se produce el efecto de un reflejo o reciprocidad tropológica, con la implícita inversión de los atributos de vida y muerte. Las palabras de Borges no pueden evitar —lo más probable es que quieran sugerir— el futuro escenario en el que un lector encara el poema enriquecido por la muerte del autor.

A su vez, el lector es irremediablemente absorbido por estos juegos de presencias y ausencias, de vida y muerte, tanto más cuanto el sujeto poético en ambos poemas al sajón —y de manera más o menos explícita en todos los demás poemas boreales— aparece en el rol de lector. De esta manera la reacción del lector histórico, actual, se ve anticipada por el objeto de su lectura. Y aunque tenemos toda la libertad para distanciarnos de los modelos propuestos por el texto, es casi apodítico el marco más amplio en el que nos sitúa el poema: como seres mortales, destinados a la muerte, dedicándonos por un instante absurdamente breve a recordar las palabras que escribió otro hombre, recién vivo, pero mortal y ya muerto. Así, la poesía nórdica de Borges abre un recinto poético en las márgenes entre vida y muerte, un vago recinto impuro y fantasmal, donde domina una temporalidad inhumana y paradójica.

A un nivel aún más elemental, la presencia del pasado implica inevitablemente la desintegración del presente. Esto es lo que sucede en “A una espada del York Minister” (*El otro, el mismo*), tal vez el poema nórdico que más explícitamente teoriza la desintegración del sujeto a la hora de asumir la realidad cuasi-sublime del pasado. Aunque la única apóstrofe textual es la del título, el poema parece sostener una reflexión sobre las implicaciones de la poéti-

ca de apóstrofes y antropomorfismos. Después de una introducción temática en la que se evoca la espada de hierro y el hombre fuerte que perdura en ella, el soneto se da vuelta y el foco de interés cae sobre el poeta testigo de este drama inmóvil: “Pese a la larga muerte y su destierro, / La mano atroz sigue oprimiendo el hierro / Y soy sombra en la sombra ante el guerrero / Cuya sombra está aquí. Soy un instante / Y el instante ceniza, no diamante, / Y sólo lo pasado es verdadero”. Aunque escenas como ésta pueden parecer agobiantes en su sombría aniquilación, el desvanecimiento del sujeto es básicamente un estado deseable, incluso utópico, para el Borges escandinavo. Según la poética del Norte, el olvido representa, por así decirlo, el no-lugar que le corresponde a la inmensa mayoría de los poetas y los poemas del universo. De esta “Utopía del olvido” asoman algunos fragmentos, o incluso algunos textos enteros, para integrar temporalmente la memoria del futuro. (Por eso, el olvido y la memoria son dos caras de la misma moneda; la una no puede subsistir sin la otra).

Inequívocamente, en el ya comentado poema “A un poeta sajón”, el poeta actual (“Borges”) expresa la esperanza de que el futuro le otorgue el olvido; dice: “Pido a mis dioses o a la suma del tiempo / Que mis días merezcan el olvido, / Que mi nombre sea Nadie como el de Ulises, / Pero que algún verso perdure en la noche propicia de la memoria / O en las mañanas de los hombres”. Aquí estamos, creo, ante la motivación literaria más fundamental del camino borgeano hacia el Norte: el deseo de anticipar —poéticamente— la propia muerte, el afán de acostumbrarse a no existir. El destino ideal sería permanecer en el dominio del olvido, dejando que sólo algún verso sea rescatado, ocasionalmente, como ha sucedido con varios de los poetas nórdicos recordados por Borges, o con el consejero anónimo del rey Edwin. Para lograr un destino así, esta poética del Norte busca una escritura pudorosa —casi secreta, casi anónima— que no aspira ni a la originalidad ni a la grandeza. Una literatura menor, si se quiere, reducida y pulida por el tiempo, paralizada por el frío, borrada por el olvido, siempre preparada para ceder la palabra al silencio, o a la muerte.⁵

VI

A partir del seminal artículo de Gérard Genette, "L'Utopie littéraire" (1966), se han publicado varios estudios que investigan el carácter utópico de la obra borgeana. James E. Irby (1971) estudia la idea de la utopía tal como se manifiesta en la obra de Borges, con especial énfasis en "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius"; el ya citado trabajo de Kushigian (1991) trata el tema del oriente como una utopía radical; Cristina Grau vuelve a considerar el planeta ficticio de Borges en su artículo "Tlön o la utopía cósmica" (1996); etc. Es innegable que hay un aspecto utópico en la concepción borgeana de la literatura como *formas esperando su sentido*, tal como lo propone Genette. También resulta plausible el lado utópico de la otredad oriental en Borges demostrado por Kushigian. Y que la anatomía metafísica del planeta Tlön no es ajena al utopismo me parece evidente —y cabalmente documentado por Irby y Grau— e incluso extensible a otras anatomías borgeanas, como "La biblioteca de Babel" o "La lotería en Babilonia". A pesar de la relevancia de estas observaciones, en los apartados anteriores del presente trabajo he intentado demostrar otra "inclinación utópica" de la escritura borgeana: hacia el Norte. Creo que la etapa final de este desplazamiento se alcanza en los cuentos boreales de Borges.

Partiendo de los géneros del ensayo y del poema, el ciclo nórdico de Borges llega al género del cuento en un período relativamente tardío. Si descontamos el texto "991 A.D." (*La moneda de hierro*), dos páginas en prosa narrativa sobre la víspera del famoso combate de Maldon, todos los cuentos nórdicos de Borges aparecen en *El libro de arena* (1975). Aquí es donde se alcanza el estado ulterior —si no escatológico— de la literatura. Más allá no hay nada, salvo quizás la utopía de una literatura sin palabras, un silencio que se tematiza sin que se lleve a la práctica. Incluso un relato relativamente inocuo como "Ulrica" parece situarse en una zona limítrofe entre vida y muerte. A través de la aventura amorosa entre un boliviano entrado en años y una joven noruega, en la ciudad de York, este cuento parece figurar de forma cuasi-alegórica la obsesión nórdica de Borges. Aunque el encuentro entre los dos amantes es

fortuito, el ambiente es exótico y los pormenores son altamente improbables, la historia parece representar otra vez el deseo de "unirse" con una figura de lo nórdico. Por lo demás, todo lo que sucede no es sino un eco de viejos motivos mitológicos del Norte (de la *Völsunga saga*, para ser más específicos), lo cual sugiere una reflexión metapoética, que se elabora más en profundidad en otros relatos del ciclo.

Con "El disco", nos instalamos en un Norte más primitivo y remoto. Su narrador es un leñador que vive aislado y solitario al borde de un bosque. Por las escasas referencias geográficas y culturales, se da a entender que estamos en algún país septentrional, más probablemente Inglaterra, y en una indefinida época anglosajona. La historia del leñador es muy breve. Relata la visita de un viejo desconocido que dice ser un rey de la estirpe de Odín; como prueba de ello le muestra al narrador un disco brillante. "Es el disco de Odín —dice—. Tiene un solo lado. En la tierra no hay otra cosa que tenga un solo lado. Mientras esté en mi mano será el rey". Cuando el desconocido se niega a venderse al narrador, éste lo mata de un hachazo; el disco cae al suelo y desaparece. "Al volver a mi casa busqué el disco. No lo encontré. Hace años que sigo buscando". El cuento parece recobrar algo de la sencillez que caracterizaba la trama de los relatos de Borges anteriores a su fama de narrador, eliminando el acento criollo y las ponderaciones metafísicas. Además, el disco de un solo lado recuerda otros objetos fantásticos, como el Aleph y el Zahir, de las ficciones "orientales" —aunque Borges ahora renuncia a las enumeraciones y alusiones rebuscadas, como también renuncia a la trama laberíntica. Asimismo, la voz narrativa del leñador solitario y hurao no es muy diferente de la de otros narradores "personales" en la obra de Borges, como por ejemplo el Minotauro en "La casa de Asterión". Pero ahora ha desaparecido el complejo juego intertextual de las *ficciones* —que asoma incluso en las frases de un monstruo analfabeto— y al laberinto lo sustituye una "choza [...] al lado del bosque".

Pero los textos que se hallan más al Norte en la obra de Borges, según la geografía climática aquí propuesta, son un par de cuentos cuyo tema es la literatura. En ellos se deja entrever una poética que parece haber abandonado las formas literarias tal

como nosotros las conocemos. Proponen una evolución posible de la poesía de los escaldos —dominada por las *kenningar*— donde ésta se habrá sintetizado hasta que no queda más que un residuo mínimo que de alguna manera abarca todo. El primero de estos cuentos, "El espejo y la máscara", se sitúa en Irlanda. Adoptando el estilo elemental de la leyenda o la fábula, un narrador "impersonal" relata la secuela hipotética de la famosa batalla de Clontarf, donde los irlandeses vencieron a los noruegos. Para celebrar la victoria, el Alto Rey irlandés le pide al poeta que componga una loa: "Yo seré Eneas; tú serás mi Virgilio". Pasa un año, y el poeta se presenta ante el rey con su panegírico, un poema que respeta todas las leyes del género. "Si se perdiere toda la literatura de Irlanda —le dice el rey al poeta— podría reconstruirse sin pérdida con tu clásica oda". A pesar de ello, no le satisface. La recompensa del poeta es un espejo de plata; así el Rey le da a entender que el próximo poema no sólo debe reflejar y adornar los hechos. Un año después el poeta vuelve con otro poema, más breve y casi indiscutible. "No era una descripción de la batalla, era la batalla"; según el rey, "[s]uperó todo lo anterior y también lo aniquiló". Si el poema anterior fue una cifra de lo clásico, éste lo sería de lo moderno; la recompensa —una máscara de oro— también insinúa que su principal valor es el de transformar lo real. Obedeciendo a la inevitable preferencia de las fábulas por el número tres —evocada de manera metáfora por el Alto Rey— éste exige una última oda. La oda final consiste de una sola línea. No refleja la batalla; ni la recrea. Tampoco es la obra consciente del poeta, de manera que ni siquiera es un testimonio de su destreza. Al contrario, es algo que se le ocurre —involuntaria e inesperadamente— por la mañana, después de haber tratado de dar con la forma del poema durante toda la noche. Significativamente, esta revelación poética sólo pudo producirse mediante la resignación, el cansancio, el olvido del presente. El poema es una transgresión de las fronteras impuestas a los hombres; haberlo descubierto y transmitido equivale a un pecado mortal, imperdonable. Por eso, la recompensa es una daga. El final demuestra la pureza genérica del cuento, su renuncia a toda cualidad estilística que no sea la más monótona

sencillez: "Del poeta sabemos que se dio muerte al salir del palacio; del Rey, que es un mendigo que recorre los caminos de Irlanda; que fue su reino, y que no ha repetido nunca el poema".

En "Undr" la reducción poética aparentemente se lleva al último extremo, al borde del silencio y la nada. Un islandés de estirpe de *skalds* relata la historia de su viaje a la tierra de los *urnos*, un remoto pueblo nórdico, en cuyo nombre se percibe un aire de cenizas y muerte. De hecho, el viaje se plantea como una suerte de peregrinación poética, motivada por la noticia de que "la poesía de los urnos consta de una sola palabra". Ulf Sigurðarson, el islandés, se presenta ante el rey —Gunnlaug— con un poema laudatorio —una *drápa*— en el que no faltan "las figuras retóricas, las aliteraciones y los acentos que el género requiere". El rey le recompensa con un anillo de plata. Pero resulta que la forma de su propio poema pertenece a una etapa ya superada por la literatura de los urnos desde hace mucho tiempo. "Ahora no definimos cada hecho que enciende nuestro canto —le dice un escaldo vernáculo—, lo ciframos en una sola palabra que es la Palabra". La Palabra se representa en las plazas de maneras diferentes: un pez negro, un disco, y otras más. Todas las palabras, al parecer, pueden servir para expresar la Palabra. La tarea del poeta es encontrar la única palabra que le corresponde precisamente a él. Por eso, *la búsqueda de la Palabra* reemplaza a los textos, los libros, la escritura; en vez de multiplicar y combinar palabras, se las elimina hasta quedar con una sola. La idea simple, elemental, de esta poética del Norte sería que todas las palabras pueden llegar a significar la totalidad de la existencia humana; pero hay que vivir esperando el momento en que las circunstancias revelen cuál es la palabra que le ha tocado a uno. Aquí estamos, creo, ante la frontera ulterior de la obra de Borges, donde la literatura está a punto de desaparecer.

VII

Una de las cosas que tienden a tener en común los trabajos sobre la utopía en Borges, es la omisión del único texto en cuyo título figura la palabra "utopía", a saber, el cuento "Utopía de un hombre que está cansado"

(*El libro de arena*). Cristina Grau sí lo menciona, aunque muy de pasada. La autora lo relaciona con un interés constante de Borges por la Utopía. Al contrario, me parece que Borges es relativamente insensible a la utopía en su forma genérica. Cabe observar que la *Utopía* de Moro no se menciona ni en la breve *Introducción a la literatura inglesa* ni en los cursos de literatura inglesa que Borges dictó en la Universidad de Buenos Aires (cf. Borges 2000). La única obra perteneciente al género utópico que se comenta en estos dos libros es la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon; sintomáticamente, la paráfrasis que Borges presenta de la obra, destaca los rasgos que la relacionan con libros de aventuras o de ciencia ficción, como las de H.G. Wells o Adolfo Bioy Casares, en detrimento de los elementos propiamente —genéricamente— utópicos.

A raíz de ello, considero que "Utopía de un hombre que está cansado" es un texto singular en la obra de Borges. Aunque no exenta de cierta entonación paródica, se presenta como si fuera una auténtica utopía de pura estirpe moreana. La "utopía" del título se repite, casi diría que enfáticamente, en el epígrafe de Quevedo: "Llamóla Utopía, voz griega cuyo significado es no hay tal lugar" y en la escena donde figura un ejemplar de la *Utopía* moreana. Además, la trama del cuento observa todos los requerimientos básicos del género.⁶ Desviado, el narrador, un tal Eudoro Acevedo, llega a una casa solitaria, donde es atendido por un hombre alto, vestido de gris, que resulta ser un hombre del futuro. Éste le asegura al narrador que "tales visitas ocurren de siglo en siglo", pero que "a más tardar estarás mañana en tu casa". De esa manera se establece la imprescindible comunicación entre el mundo "nuestro" y el "otro" mundo utópico, a la vez que se mantiene la inaccesibilidad de éste. Como corresponde, la exposición de la anatomía utópica queda a cargo del anónimo "utopiano", mientras que el narrador se encarga de la casi obligatoria sátira del mundo contemporáneo. Aunque de una brevedad ejemplar, el cuento registra una serie de rasgos distintivos del futuro, pertenecientes a todos los dominios del mundo de los hombres (cultura, política, arte, vestimenta, dieta, literatura, lengua, ciencia, etc.). Predominan, más que nada, la resignación y el olvido. La mayoría

de las cosas valoradas por el mundo moderno han caído en desuso. Se ha vuelto a hablar el latín; la historia, la estadística y la prensa han desaparecido. No hay gobiernos. Ya no se imprimen libros. La pintura se ha reducido a matices casi imperceptibles; la música apenas supera el silencio. Etcétera. Estos datos se revelan en la clásica forma del diálogo, pero al final se retoma el hilo de la narración. Llamen a la puerta una mujer alta y tres o cuatro hombres; vienen a buscar al anónimo para llevarlo al crematorio, donde supuestamente se quemará junto con todos los muebles y demás cosas que había en la casa. (Así se explica por qué el narrador sintió que el anónimo "esperaba a alguien".) El cuento termina con la calmada despedida del anónimo y con un párrafo final que dice: "En mi escritorio de la calle México guardo la tela que alguien pintará, dentro de miles de años, con materiales hoy dispersos en el planeta". Por su eco de Coleridge y de Wells, estas palabras finales refuerzan la impresión de que todo puede haber sido un sueño —explicación anticipada por las ya citadas palabras "a más tardar estarás mañana en tu casa"— sino un viaje temporal onírico.⁷

Aunque la historia está situada en una geografía purificada, sin fronteras, yo situaría a esta utopía muy al Norte en el mapa de Borges. Y por varias razones. Una sería la misma vaguedad geográfica. "No hay dos cerros iguales, pero en cualquier lugar de la tierra la llanura es una y la misma", afirma el narrador. En el extremo Norte de Borges, las fronteras tienden a borrarse, y todo parece pertenecer a la misma llanura, frecuentemente nevada. Aunque el narrador vacila al inicio entre Oklahoma, Texas y "la región que los literatos llaman la pampa", en algún momento estos vestigios de localizabilidad geográfica empiezan a anularse: "Afuera, la llanura estaba blanca de silenciosa nieve y de luna". Asimismo, no obstante el anonimato general sugerido por el hombre del futuro —cuando dice que "yo no puedo decirte cómo me llamo, porque me dicen alguien" y que su padre "[n]o se llamaba"—, al final aparece un nombre inconfundiblemente escandinavo, aparentemente del único hijo de "alguien": Nils. Por lo demás, el hombre alto vestido de gris hace eco de las muchas figuras boreales —guerreros y poetas— de la obra borgeana; es

parsimonioso, valiente, solitario, casi fantasmal.⁵ En términos generales, el olvido, la anonimidad y la resignación que definen esta sociedad del futuro también cifran la esencia del Norte de Borges. Aquí todo se ha reducido hasta el mínimo —desde el gobierno hasta la procreación—; e incluso la “reducción” final de la muerte representa un alivio esperado más que un fin temible.

En lo que al arte se refiere, la “Utopía de un hombre que está cansado” parece de algún modo sintetizar la poética nórdica de Borges. El anónimo le muestra al narrador una pieza contigua, aparentemente su taller de pintura y de música.

“En un rincón vi un arpa de pocas cuerdas. En las paredes había telas rectangulares en las que predominaban los tonos del color amarillo. No parecían proceder de la misma mano.

—Ésta es mi obra, declaró.

Examiné las telas y me detuve ante la más pequeña, que figuraba o sugería una puesta de sol y que encerraba algo infinito.

—Si te gusta puedes llevártela, como recuerdo de un amigo futuro —dijo con voz tranquila.

Le agradecí, pero otras telas me inquietaron. No diré que estaban en blanco, pero sí casi en blanco.

—Están pintadas con colores que tus antiguos ojos no pueden ver.

Las delicadas manos tañeron las cuerdas del arpa y apenas percibí uno que otro sonido.”

Como la poesía de los remotos *urnos*, o como la última composición del poeta de “El espejo y la máscara”, este arte del futuro parece obrar mediante la eliminación de todo elemento ajeno o accesorio. En un sentido, sugiere una depuración y un refinamiento de la expresión, sustituyendo formas nuevas y más sutiles por las antiguas; pero las nuevas son mucho menos perceptibles, y por eso más cercanas al vacío o al silencio. Al igual que todas las demás instituciones y estructuras, el arte está a punto de desaparecer. Se está acercando al olvido, a la muerte, al anonimato absoluto. Por lo visto, el arte del futuro ha renunciado a la idea de originalidad expresiva (los cuadros parecen ser obra de diferentes pintores). Permanece, sin embargo, en este estado ulterior, casi escatológico, como en un intento de perpetuar su propio desvanecimiento (la puesta del sol, infinita). Y la música,

tocada en un arpa de pocas cuerdas, también parece acercarse a su propio Norte, a un clima utópico en el que habrá enmudecido. El frío, el olvido, la impersonalidad, la retrospectión: éstos son también los ingredientes que caracterizan a la utopía nórdica de Borges.

VIII

El Norte de Borges comparte con otras utopías clásicas y modernas el atributo esencial del aislamiento, de la insularidad espacial o temporal. Queda lejos, como perdido en la historia. Llama la atención la común cualidad “retrospectiva” de la literatura nórdica tratada por Borges: las sagas fueron escritas por monjes cristianos, evocando imparcialmente un mundo pagano ya desaparecido; la poesía de los escaldos, que ya había codificado las antiguas metáforas en un catálogo de *kenningar*, fue en realidad el ocaso de la poesía escandinava medieval; y, finalmente; la figura de Snorri, a la que Borges ha dedicado tantas páginas en géneros muy diversos, desempeñó más que nada el papel de clasificador e historiador de una literatura por desaparecer. De igual forma, la utopía ulterior de Borges es un clima frío y nevado, donde sólo perduran las cosas pasadas dignas de ser repetidas.

En este trabajo he intentado trazar el curso general hacia el Norte de Borges, sin interpolar demasiados juicios valorativos, y sin rehusar las inevitables simplificaciones pertenecientes al género. No creo, ni mucho menos, que Borges con estos textos haya registrado un programa “positivo” para el arte del futuro, ni para su propia obra ulterior. Lo que sí pienso es que estas reflexiones figuran o sugieren una modalidad utópica del arte, una dirección o una meta hacia la cual apunta su obra. Es como si Borges, en la última etapa de su obra, estuviera llevando a cabo la poética entrevista en el temprano ensayo “La supersticiosa ética del lector” (*Discusión*), cuyo tema es la vanidad del estilo literario. A modo de conclusión, Borges escribe, aforísticamente: “Ignoro si la música sabe desesperar de la música y si el mármol del mármol, pero la literatura es un arte que sabe profetizar aquel tiempo en que habrá enmudecido, y encarni-

zarse con la propia virtud y enamorarse de la propia disolución y cortejar su fin”. Tal profecía, desde luego, nunca se llega a cumplir textualmente dentro de las fronteras trazadas por la obra narrativa de Borges, como tampoco se recupera “de verdad” el efímero pasado escandinavo en sus ensayos y poemas; ambas posibilidades, sin embargo, se cortejan o *entrevén*, para decirlo (otra vez) borgeanamente. Borges parece haber escrito *hacia* esta disolución, hasta quedar con la palabra (la cifra, la moneda de hierro) que presagia un silencio absoluto, la página en blanco, o la muerte que ahora colabora con la mano del escritor. Y es de esa manera que todavía se puede rastrear, retrospectivamente, las influencias del Norte de Borges. *La nieve seguirá*.

Bibliografía

- Bastos, María Luisa, *Borges ante la crítica argentina, 1923-1960*, Hispanoamericana, Buenos Aires, 1974.
- Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum. Opera historica* [2 tomos], con una traducción inglesa por J. E. King, The Loeb classical library, Londres, 1962-1963.
- Bernárdez, Enrique, “Borges y el mundo escandinavo” en *Cuadernos Hispanoamericanos* 505-507, 1992.
- Borges, Jorge Luis, *Fervor de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1923 [edición del autor, sin paginación].
- Borges, Jorge Luis, *El idioma de los argentinos*, Seix Barral, Buenos Aires, 1997 [1928].
- Borges, Jorge Luis, *Antiguas literaturas germánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1965 [1951].
- Borges, Jorge Luis, *Obras completas en colaboración*, Emecé, Buenos Aires, 1979.
- Borges, Jorge Luis, *Obras completas (1923-1972)*, Emecé, Buenos Aires, 1989.
- Borges, Jorge Luis, *Obras completas (1975-1985)*, Emecé, Buenos Aires, 1989.
- Borges, Jorge Luis, *Textos recobrados 1919-1929*, edición al cuidado de Sara Luisa del Carril, Emecé, Buenos Aires, 1997.
- Borges, Jorge Luis, *Borges en Sur (1931-1980)*, Emecé Editores España, Barcelona, 1999.
- Borges, Jorge Luis, *Borges profesor. Curso de literatura inglesa en la universidad de Buenos Aires*, edición, investigación y notas de Martín Arias y Martín Hadis, Emecé, Buenos Aires, 2000.
- Borges, Jorge Luis, *Textos recobrados 1931-1955*, edición al cuidado de Sara Luisa del Carril y Mercedes Rubio de Zocchi, Emecé, Buenos Aires, 2001.
- De Man, Paul, *The Rhetoric of Romanticism*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

Eiríksdóttir, Sigrún Á., “La alucinación del lector”. Jorge Luis Borges and the Legacy of Snorri Sturluson” en *Iberoamerican Archives* 12 (1986).

Eiríksdóttir, Sigrún Á., “Borges’ Icelandic Subtext. The Saga Model” en *Neophilologus* 71 (1987).

Eiríksdóttir, Sigrún Á., “El verso incorruptible”. Jorge Luis Borges and the Poetic Art of the Icelandic ekalds” en *Variaciones. Borges* 2 (1996).

Genette, Gérard, “L’Utopie littéraire” en *Figures* I, Paris, Seuil, 1966.

Grau, Cristina, “Tlön o la utopía cósmica” en *Variaciones. Borges* 2 (1996).

Helft, Nicolás, *Jorge Luis Borges: Bibliografía completa*, Prólogo de Noé Jitrik; supervisión general de Elida Lois, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997.

Irby, James E., “Borges and the Idea of Utopia” en *The Cardinal Points of Borges*, ed. por Lowell Dunham and Ivar Ivask. Norman, Oklahoma, University of Oklahoma press, 1971 [también en: <http://www.ups.edu/faculty/velez/FL380/Borirby.htm>].

Kushigian, Julia A., “Laughter and the the Radical Utopia: The Orient of Borges” en *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition*, Albuquerque, New Mexico, UP 1991.

Piñeyró, Juan Carlos, “La introducción de J. L. Borges en Suecia y la huella escandinava en su obra” en *Moderna språk* 93 (1999).

Trousseau, Raymond, *Voyages aux pays de nulle part: Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruselas, Univ. de Bruxelles, 1975.

Notas

¹ “What distinguishes Borges in his creativity is the polyglot nature of the representations through which the language of utopia (the Orient) is in dialogue with the language of Western reality.”

² Enrique Bernárdez ha observado que hay, en la concepción borgeana del Norte, una diferencia importante entre el mundo anglosajón y el escandinavo: Mientras que la cultura anglosajona prefigura un futuro poderoso —el mundo inglés—, la escandinava pasa del invierno al invierno sin dejar herederos de su tesoro artístico y cultural. Por lo tanto, es el destino *escandinavo* el que más auténticamente expresa el sentimiento secreto, casi fantasmal, de lo nórdico. (Habría, en rigor, que poner a los visigodos de Ulfilas del lado de los escandinavos, como un caso aún más extremo de futilidad histórica; pero admitidamente el papel de lo gótico en la poética de Borges es reducido o casi nulo.) Creo que la observación de Bernárdez es acertada; pero necesita una aclaración. Y es que en este cuadro lo escandinavo también abarcaría la cultura sajona, ya que ésta emana de los *vikings* daneses. Lo anglosajón, por su parte, sería una rama de la misma cultura escandinava, radicada en la isla boreal de los britones y adoptada a las nuevas

condiciones climáticas y culturales. De manera que tanto el poeta Layamón como el sumo sacerdote Coifi permanecen en el mundo sajón “escandinavo”, preteridos por el curso general de la historia, aunque ambos también son anglosajones en la acepción común de ese término. Lo mismo vale para Hengist Cyning, el rey sajón que conquistó la isla “que todavía no se llama Inglaterra”, aunque Enrique Bernárdez sitúa a esta figura del lado de los anglosajones —en contraste con los “poemas escandinavos” que se quedan “perdidos en el pasado”. Borges, por su parte, de hecho incluye tanto al poema “Hengist Cyning” como al “Fragmento” (sobre la espada de Beowulf) en su plaqueta titulada *Seis poemas escandinavos* (1966). De igual forma, Borges escribe sobre el antiguo rey de “La pesadilla” (*La moneda de hierro*): “No sé si es de Nortumbria o de Noruega. / Sé que es del Norte” (OCII, 126). Aunque estos ejemplos no desmientan que haya cierta diferencia entre las dos áreas, sería una exageración afirmar, como lo hace Bernárdez, que “lo escandinavo es radicalmente distinto a lo inglés” en el mundo boreal de Borges.

³ Paul de Man —un teórico por lo demás muy sensitivo a las paradojas tropológicas de Borges— ha reflexionado extensamente sobre la apóstrofe y la prosopopeya. Lo que aquí se dice sobre el funcionamiento de estas figuras está en deuda con su obra teórica, y sobre todo el ensayo “Autobiography as Defacement”.

⁴ Esto es precisamente lo que ocurre en poemas como “Brunanburh, 937 A.D.” (*La rosa profunda*), “Hengist Cyning” (*El otro, el mismo*) y “El enemigo generoso” (*El Hacedor*), donde el poeta actual borra las huellas de su propia persona, dejando que los muertos y el pasado se adueñen del espacio textual.

⁵ A pesar de lo que a veces se afirma, el clima de los textos nórdicos de Borges no corresponde a una nostalgia entre escapistas y reaccionarios por “el elemental sabor de lo heroico”; lo cual quiere decir que la utopía fría del Norte borgeano no es otra versión de las mitologías de las orillas portañías, con su culto del coraje. Ya en 1946 —en una reseña del libro *The Road to Hel* de Hilda Roderick Ellis, que luego fue incorporada en *Antiguas literaturas germánicas*— Borges revisa la escatología escandinava con énfasis particular en la idea del paraíso militar llamado Valhalla, donde los guerreros muertos siguen luchando, cíclicamente, hasta el fin de los tiempos. Pero la autora y su crítico concuerdan en que “el paraíso militar no fue nunca, ni siquiera entre vikings, una esperanza general de los hombres”; al contrario, fue “una cambiante y nebulosa leyenda, quizá más infernal que paradisíaca”. Huelga añadir que la utopía nórdica tampoco tiene nada que ver con el “dilatado imperio que los Vikings no quisieron fundar” —cuya absurda y anacrónica realización nazista fue severamente criticada por Borges— pero que sí tiene mucho que ver con cierta manera de concebir el fenómeno literario, el hecho poético o estético, como él lo llamaría.

⁶ Para una discusión de las características de la utopía genérica, véase por ejemplo el estudio de Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part* (1975), en particular el capítulo introductorio.

⁷ Cf. “La flor de Coleridge” (*Otras Inquisiciones*).

⁸ Al mismo tiempo, tanto por su apariencia como por su función narrativa, el anónimo utopiano refleja a un anglosajón contemporáneo de otro cuento borgeano: Stephen Albert, el sinólogo de “El jardín de los senderos que se bifurcan”.

Artefacto

pensamientos sobre la técnica

Nº 5

MERCADOS DE LA CARNE / LA FÁBRICA DEL HOMBRE ARGENTINA DESDE LEJOS / CIUDAD ARTEFACTO
Dossier sobre GÜNTHER ANDERS: ELOGIO DE LA TERQUEDAD
GEORGES BATAILLE. Inéditos, cuadros heterológicos y artículos sobre su obra.

LA TRADICIÓN DE LA ANGUSTIA

Por Sergio Chejfec

En 2003 se cumplieron 50 años de "El escritor argentino y la tradición". Este escrito tuvo un efecto paradójico (como siempre, Borges parece condenado a predicar paradojas): concebido para denostar las interpretaciones que proponían una tradición literaria argentina relacionada con lo local y, más aún, con lo vernáculo, produjo la evaporación prematura de cualquier otra tradición alternativa. El resultado ha sido que la misma noción de tradición en la literatura argentina es asunto perpetuamente lábil.

Según ha relatado José Bianco¹, Borges pasa por un tiempo de grave convalecencia después del golpe que sufre en la casa de María Luisa Bombal. Una vez repuesto teme que haya disminuido su capacidad intelectual, y de ser así, para que los amigos no adviertan el cambio decide cambiar de escritura. Comienza de este modo la era de sus ficciones ensayo. El primer resultado de esa elección es "Pierre Menard, autor del Quijote". Una noche Borges le entrega el original a Bianco. A la mañana siguiente lo llama para conocer su opinión: está ansioso por saber si puede considerarse a salvo de las secuelas del accidente. Bianco le responde: "Nunca he leído nada semejante"; un comentario que quiere traducir admiración.

En los términos de otro ensayo importante, de muchos años después, "El escritor argentino y la tradición", Pierre Menard equivale a la idea de escritor argentino y el Quijote vendría a ser el reservorio de la tradición delegada, esa masa de significados estáticos, que busca imponerse a la voluntad de los escritores. Menard evade los libros parasitarios, los gustos plebeyos y las ideas primarias; cuanto menos ardua es una cosa, resulta para él menos atractiva: según el texto, su interés por el Quijote radica en que lo considera un libro innecesario. Pero Menard también está tocado por la modestia, quizá ello explique la naturaleza de su obra, dispersa y fragmentaria, y por otra parte tiene el hábito resignado o irónico de sostener ideas contrarias a las propias. Junto con la manifiesta lección

cervantina de Menard, o sea la supremacía de la lectura sobre la escritura, me parece que hay una premisa más débil y fluctuante según la cual la labor del escritor debe ser secreta y subalterna. Esta idea no es nueva, y en el caso de Borges se compadece con otra suya muy fuerte: que los escritores son escritos por la tradición, bajo la forma de la escritura de los otros. El escritor vendría a ser alguien que combina la inteligencia improductiva de Menard con la mnemotecnia astronómica de Funes. En esa mezcla de personalidades se perfila una figura a lo Macedonio Fernández. No obstante, Borges también describió otro modelo divergente, esa especie de subproducto argentino de ascendencia lugoniana que es Carlos Argentino Daneri, sediento de posteridad literaria. Inepto, fatuo, advenedizo, la auténtica vocación de Daneri no es convertirse en ícono de una tradición sino en síntoma de ella. Al contrario del Aleph, que es concentracionario, Daneri amplifica la ambición desbordada de reconocimiento y gratuidad que modela.

Es obvio que Borges se la pasó construyendo personajes escritores; quizá quienes más se destacan en esa galería sean Menard y Daneri, que asumen actitudes diferentes frente a la noción de éxito o fracaso literario. Las representaciones de escritor acompañan las ideas que nos vamos haciendo de la tradición, como también la opción de rechazarla o reproducirla. Una estrategia a la que habitualmente recurrió Borges, quien todavía en los años 60, con motivo de la muerte de Jules Supervielle, dedica más de la mitad de su breve comentario a describir la literatura francesa como una empresa colectiva autoconciente, donde los escritores cumplen el mandato de continuidad escribiendo-leyéndose entre ellos mismos.²

Desde el compartido Gervasio Montenegro hasta el Carriego privado, Borges usa las representaciones de escritor en clave analógica, como vehículos de ideología estética. Allí no hay metáforas de creación, sino dilemas culturales. Son formatos empíricos (el escritor es una voluntad

literaria puesta en práctica) según planos de jerarquía, siendo el más elocuente y jerarquizado, y de los más contradictorios en términos conceptuales, el que propone con "El escritor argentino y la tradición", que como programa consiste en una versión crítico-literaria de sí mismo. Cuando comienza a ser vista como construcción, y en ello también es decisivo este ensayo de Borges, la tradición se desvincula de las esencias que predica y pasa a ser tanto una opción cultural como un diagnóstico literario. Quizá las nociones incluídas en la idea de tradición (nacionalidad y género, temas y motivos, ruptura y herencia, rango y exclusión) que pese a todo la palabra todavía arrastra, no sean de gran provecho para representarnos una literatura. Su sentido fuerte nos parece un evento de la historia literaria, y ahora llega a los escritores más delgado, después de pasar por los desvíos y las resistencias de una sensibilidad como la actual que reconoce un mayor grado de verdad en las rupturas y en las imperfecciones antes que en los significados plenos y afirmativos.

Voy a mencionar entonces una tradición difusa, más bien una persistencia, surgida alrededor de un suceso que por lo general vacila entre la realidad y la ficción. El rastro concreto de estos episodios es a veces inverificable, pero en conjunto, cuando se los reúne y uno se enfrenta a varios, se tiene la sensación de estar ante un fenómeno coral, un rumor colectivo que recorre la literatura argentina y le otorga una coloración propia, una especie de melancólica música de fondo. Ese efecto de constancia, tenaz pese a los cambios estéticos y las prevenciones del estilo, es, para llamarlo de manera seguramente exagerada y a falta de mejor definición, tradición o el hábito de la angustia; porque son situaciones enmarcadas en una recurrente vacilación emocional, al borde del derrumbe, la exaltación o el delirio. Son escenas donde se pone de manifiesto la falta de reconocimiento literario. Si bien para la mayoría de los escritores es una experiencia más o menos habitual y por lo tanto en algunos

casos más o menos oculta y olvidada, no hablo de este trance como un avatar de la vida práctica sino de su sentido en la construcción del lugar del escritor y de su espacio simbólico. La escena es pasible de representarse según dos situaciones fundamentales: cuando el sujeto se enfrenta al hecho de no ser reconocido como supuestamente se merece, o cuando debe admitir su insignificancia si quiere mantener su transacción con el mundo.

Groussac y Bianco

En un escrito de 1982³, Bianco cuenta la siguiente anécdota: Julio Noé, que en 1921 está por viajar a Europa, recibe de Manuel Gálvez el encargo de visitar a Romain Rolland. Venciendo algunas resistencias Noé lo hace, y durante la entrevista Rolland lo interroga: "Usted, que es argentino, podrá sacarme de mi ignorancia. ¿Quién es Paul Groussac, qué posición ocupa en su país?". Noé piensa que la pregunta se debe a un artículo de Groussac sobre Rolland publicado en *La Nación*, pero en realidad obedece a que ha leído *Un enigma literario* y ha quedado impresionado por su penetración. A su regreso a la Argentina, Noé menciona lo ocurrido entre sus allegados. Pocos días después dos amigos lo invitan a un almuerzo íntimo con Groussac. En la comida Noé escucha de Groussac: "Quisiera saber qué le ha dicho Romain Rolland de mí. Si fuera posible, le pediría que me repita textualmente sus palabras". En esta escena de ansiedad literaria, Bianco ve una prueba de lo que llama "la frustrada ambición de Groussac".

Por un lado la pobre opinión acerca de las posibilidades literarias del castellano, y por otro el propio estilo desdeñoso, sagaz y condescendiente al mismo tiempo, que todo el mundo endilga a Groussac, derivan para Bianco de una exitosa carrera argentina cuya contracara fue la renuncia y el ostracismo francés. Groussac hizo de esta queja casi un tema reiterado; según Bianco, "no haberse quedado en su tierra natal para ser con el tiempo un gran escritor de lengua francesa" y radicarse en Sudamérica, que tiene una audiencia literaria bastante modesta: según Groussac (citado por Bianco), "allí ser célebre, ¡ay!, todavía no es salir de la oscuridad". Bianco habla de la escritura

barroca de Groussac, encuentra señales de su amargura en el estilo que mezcla desdenes y sentencias.

Pero también habría que hablar del estilo de Bianco, que en su efecto de transparencia, de vehículo neutro, tiende a identificarse con los objetos que presenta. Sólo excepcionalmente Bianco incurre en la valoración directa, más bien tiende a volcar sus impresiones por medio de escenas y detalles descriptos, otorgando a cada hecho un valor más elocuente que cualquier evaluación o comentario. Es un escritor engañosamente verbal, porque prefiere ocultarse bajo la superficie deslizante de su escritura sin obstáculos. Quizá el trabajo silencioso de evadir las propias huellas al corregir escritos ajenos durante décadas en la revista *Sur*, haya afinado ese aire textual cercano a la voz baja, que se resiste a ponerse de manifiesto y prefiere no ser dominante, que puede observarse sin embargo ya en sus primeros textos, previos a *Sur*. En la escritura de Bianco el contrapeso está puesto sobre los hechos y las acciones: en los ensayos expresan lo que el sujeto prefiere insinuar, y en las ficciones lo que la narración no está dispuesta a explicar. En este sentido su escritura parece oponerse a la de Groussac; una suerte de taller retórico a la búsqueda de la parte infinitesimal del matiz. Sin embargo Bianco no es insensible a las quejas de Groussac, tampoco ajeno, porque es forzado ver en la constante atención que le presta en varios de sus escritos una señal de identificación. Quizás Bianco haya advertido que la sustancia de la orfandad de Groussac, más radical dado su origen francés, era también consustancial a su propio medio, o sea, el país y su literatura.

Borges subrayaba la idea desconfiada y medida que Bianco tenía de la fama, pero cabe decir que obtuvo bastante menos que eso, en la medida en que casi todos sus libros fueron publicados en el extranjero. El lector de Bianco puede encontrarse con escenas familiares a la de Groussac. Por ejemplo cuando en 1985 hace una semblanza de Albert Camus.⁴ Bianco llega a París a fines de 1946. Ya había traducido para *Sur* algunas obras del futuro premio Nobel, y cierto día se sorprende al recibir una llamada suya, invitándolo a almorzar. El relato del encuentro obviamente comienza antes, Bianco necesita explicar la historia de esa

llamada (quizá Victoria Ocampo, que había estado con Camus en Nueva York y en París meses antes, se había referido a él y le había dado la dirección), para justificar unos hechos que 25 años después de la muerte de Camus todavía conservan el aire de misterio y felicidad con que sin duda se vivieron. Entonces viene diciendo Bianco: "Es el caso que un buen día Camus me llamó al hotel y me convidó a almorzar. Había leído *Sur*, sabía quién era yo. Yo era entonces lo que en cierta forma continúa siendo ahora: un escritor sudamericano que algunas personas conocen en su propio país. Camus era un escritor famoso". Me llamó y me convidó, yo y yo: podemos imaginar cómo se detendría David Viñas en esta repetición del pronombre, contrastada con la borrosidad, según Bianco, de un escritor desvanecido en su patria y que en París se vaporiza todavía más.

Años antes, en 1980, durante un reportaje⁵, Bianco recordaba un encuentro con André Gide, y adoptaba el mismo carácter lateral: "Aunque tenía una carta de Victoria para Gide, no se me hubiera ocurrido presentarla. Era demasiado famoso". Finalmente hay una comida en casa de unos amigos comunes, a la que Bianco llega con retraso. La sala estaba en penumbras y allí se encontraba Gide, recostado sobre un largo diván. Cada vez que se refería a algún cuadro colgado en la pared, los anfritriones lo descolgaban y se lo acercaban. "En un momento dado yo me atreví a preguntarle qué estaba escribiendo, y él me contestó que nada. Yo insistí: ¿ni siquiera su *Diario*?" Aquí la escena se construye con pronombres compensatorios y preguntas a tías. Pero más allá de esto hay que señalar un desencanto compartido por Bianco y Groussac: la imagen de sí mismos que reciben de la realidad, en situaciones como las referidas, los confirma en su melancólico lugar de escritores adaptados (uno con quejosa resignación y otro con indulgente disposición) a la escasa densidad de su reconocimiento. Son situaciones construídas, ello las hace reveladoras. Bianco concluye el ensayo sobre Groussac extremando la paradoja en una frase: "De ahí que este hombre nacido en Toulouse, que nunca llegó a ser lo que más anhelaba, un gran escritor francés, sea un gran escritor argentino". Cabe preguntarse si este elogio que es

también consuelo no se pliega sobre el mismo Bianco. Hasta donde se sabe, Bianco nunca se imaginó como escritor francés, pero es probable que haya encontrado en la evolución de Groussac un ejemplo de los arbitrarios, desencantados y aparentemente obligados caminos de quien llega a ser escritor argentino.

Gombrowicz

Otra literatura angustiada es Gombrowicz, que habiéndose resistido a ser un escritor argentino adquiere finalmente reconocimiento francés. Gombrowicz tiene una concepción territorial del arte y de la cultura en general, y en términos personales concibe el éxito como una paulatina sucesión de localizaciones. Los lugares poseen una connotación social y estratégica más o menos reconocida por todos, esos valores se trastornan y son emblemas de coordenadas subjetivas. En este sentido la obra de Gombrowicz es típica literatura de migrante, pero de un inmigrante que no cree en la integración. Podemos contrastarlo con otro, como Groussac. Piglia habló de ambos como fugas literarias divergentes (Gombrowicz y Groussac, dos escrituras que modifican el idioma literario argentino). Son lenguas trabajosas y "artificiales" que interfieren en los modelos convencionales de representación, y en esa medida sus ruidos muestran una nueva verdad.

El aporte de Gombrowicz a la tradición de la angustia es una Argentina en el limbo, cuya existencia tumultuosa e inmadura sirve como escenario de la resucitación artística. Groussac, siendo un muchacho, apenas llegado se hace adulto por fuerza de las circunstancias; y por lo mismo, Gombrowicz retrocede a la juventud, se convierte en un adulto juvenilizado. Lanzado a vivir en un país que distingue impredecible y carente de forma, encuentra en los argumentos de la propia literatura que él traía y por la que temía ser olvidado, una vía de escape y salvación. Por un lado salvación material, cuando en su momento la traducción de *Ferdydurke* al castellano surge como la única posibilidad inmediata de sobrevivir; y por otro lado, en la medida en que esta tarea señala la resurrección del escritor, seis meses de recomposición acelerada durante los cuales, con la necesaria ayuda de la barra

del Rex, recupera el "Witold" y se aleja del "Witold" asumido con amargura. Hay una cita del *Diario argentino* sobre el hito que significó para WG la edición local de esta novela:

"Debo relatar algo característico: cuando se editó *Ferdydurke* lo llevé a donde se yergue la torre edificada por los ingleses y lo mostré a 'Retiro' para despedirme, en señal de un alejamiento quizá definitivo. ¡Vana congoja, vano temor! ¡Qué ilusiones! No valoraba debidamente la somnolienta pasividad de América: sus jugos que todo lo diluyen. *Ferdydurke* se ahogó en esa impasibilidad, no pudieron nada las reseñas en la prensa ni los esfuerzos de mis partidarios; al fin de cuentas se trataba del libro de un extranjero, y para colmo desconocido en París... Era algo imprevisible."⁶

En este párrafo están las tensiones básicas de Gombrowicz respecto de Argentina en relación con su obra, y su dispositivo de localización espacial y cultural. Gombrowicz tenía mundos separados, casi sin comunicación entre sí: las relaciones con la comunidad polaca, la barra del Rex, las amistades jóvenes, la vida nocturna y erótica de Retiro. Estos mundos se dan a conocer en la escritura personal y allí forman un solo universo múltiple. El diario es la descripción de un mapa, los episodios se organizan según su pertinencia territorial; por eso casi en su totalidad, al revés de todo diario, el orden del tiempo está borrado a favor de una serie indistinta (lunes, martes, etc.). Incluso en *Transatlántico* se comprime el avance temporal hasta el máximo posible para poner en primer plano la yuxtaposición del espacio.

Así, Gombrowicz se dotó de un privilegio vinculado con su excentricidad: el Gombrowicz viajero que interpreta la realidad oculta (o sea una realidad doblemente real) de un país en formación. Este programa que se sirve de instrumentos y prerrogativas (observación, disonancia, extraterritorialidad, lengua extranjera, marginalidad, y no en último término suceso europeo) toca puntos sensibles del imaginario literario argentino, siempre ansioso cuando se trata de encontrar nuevas reverberaciones del vacío romántico de su paisaje. Pero en Gombrowicz existen otros elementos, que resultaron mudos, y ni antes o después adquirieron para nosotros demasiada elocuencia; son las premisas culturales de sus obras, concebidas alrededor de las ideas de

belleza, inmadurez, sexualidad y absurdo como vehículos de crítica contra la entonces anciana sociedad europea.

Es en este sentido que Gombrowicz estuvo en condiciones de alcanzar un definido perfil de escritor argentino, o sea, el modelo en el que las obras no importan demasiado si no contradicen el mito personal. En su caso la leyenda argentina se alimentó del *Diario* y de *Transatlántico*, que es un híbrido entre aquél y el resto de sus libros. Carlos Mastronardi dijo de WG: "Era la antítesis de lo que tradicionalmente se considera un europeo culto".⁷ Con las mismas palabras pero en sentido diferente, Gombrowicz criticaba a los intelectuales argentinos: por actuar como europeos cultos. El peso de la definición de Mastronardi está en el adverbio (que, quizá sin quererlo, instala la disonancia de Gombrowicz frente al medio local en el eje de la temporalidad) y pone de manifiesto no tanto la escasa atención que despertó mientras no fue aclamado en Europa, sino su irrevocable excentricidad. La pregunta que se desprende de esto es si hay un significado preciso en el rechazo, o más bien la indiferencia, que suscitó este escritor extranjero. Uno podría pensar que se trató de una figura con perfil y bagaje modernos dentro de un medio provinciano; el entorno de atraso y teñido de formalidad sorprendido por un "adelantado" excéntrico, y la consiguiente reacción de indiferencia más o menos unánime. Sin embargo también podría significar lo contrario, que lo anticuado fuera la estrategia de la intervención literaria o cultural de Gombrowicz, irresuelta en su voluntarismo y su ideología de artista contradictoriamente individualista, dentro de un campo para entonces bastante formal y articulado tanto en lo institucional como en lo político.

A la vez, quizá la resistencia o el rechazo que despertaba Gombrowicz podrían ser prueba del efecto modernizante de su presencia en la Argentina. En realidad se había acostumbrado al ostracismo de tal modo, que la secuela de sus libros, en tanto suceso europeo y epílogo de su permanencia en el país, resultó inesperada hasta para él mismo. Así, Gombrowicz describe una parábola similar a la de Cortázar. Los dos hacen tema del desplazamiento, y de la condición de transterrado un elemento de su mitología personal.

Otros

Las escenas de fracaso y las mortificaciones relacionadas también pueblan los propios textos de nuestra literatura. Por ejemplo "Escritor fracasado" de Roberto Arlt, o *El mal metafísico* de Manuel Gálvez, ponen en escena el choque entre las ilusiones del escritor, a menudo vanidosas, y el reconocimiento público. Uno tiene la impresión de que se instalan en la ficción en tanto proceden de una experiencia sumamente compartida, que formaba parte del espíritu de la época, durante la cual los medios masivos, la ampliación de la lectura y la consolidación de las instituciones culturales diseñaron un promisorio y móvil paisaje literario con nuevos actores, temas y preocupaciones. Esos relatos brindan hoy la prueba etnográfica, en la medida en que están superformalizados, de los presupuestos en que se apoyaron aquellas anécdotas del fracaso, cómo de algún modo fueron vividas por sus protagonistas, el marco de pensamientos e ideas sobre la literatura donde se recortaron y no en última instancia el rígido universo mundano al que los escritores se sometían. Acciones públicas y drásticas como la de Ricardo Güiraldes con la primera edición de *Xaimaca*, conversaciones privadas como las de Groussac, elusivos relatos confesionales como los de Bianco, pueden ser vistos como reliquias de comportamiento cuyas reglas de conducta literaria (con sus prohibiciones, concesiones, castigos y premios) se incorporaron a la sociabilidad pocas veces inocente de los escritores. Podemos enumerar escenarios textuales de fracaso más o menos velados: Felisberto Hernández está recorrido por ellos; la amargura definitiva de Enrique Wernicke cuando al final de su vida hace su recuento; o, para mencionar a alguien últimamente admitido al rutilante (y casi único) cuadro de los problemáticos, también los temores y ansiedades vacilantes de Alejandra Pizarnik.

Veamos un ejemplo elocuente en una carta de Ricardo Güiraldes a Valery Larbaud de julio de 1924:

"Mi situación, o mejor dicho mi no situación literaria sigue aquí lo mismo. Mando mis libros a Lugones, Rojas, Quiroga, etc... pongo en cada envío una dedicatoria diciendo a cada cual el bien que de ellos pienso. De Rojas y Lugones no recibo ni una

sola línea de respuesta, ni los libros que publican. Quiroga es más gentil pero tampoco se compromete con un juicio, pues si yo le dedico *Xaimaca* como a 'nuestro admirable cuentista' él me responde como 'viejo compañero'. Esto es como decía un chistoso, estar a media correspondencia: yo le escribo y ella no me contesta. Lugones me ha dicho oralmente que no publica un artículo sobre *Xaimaca* porque tendría que ponerle sus cortapisas y no quiere hacerlo. Yo nada le he pedido por supuesto y creo que lo de 'cortapisas' es tan aplicable a su propia obra que no debería tirar así la primera piedra."⁸

Sin embargo pasarán algunos años hasta que las premisas sobre el fracaso se liberen de la preceptiva impuesta por el discurso estético, o sea, la idea de que la consagración pone en escena una justicia y, a la inversa, el ostracismo representa la falta de ella. Menciono dos novelas de un ciclo reciente, aún no terminadas: *Aventuras de un novelista atonal*, de Alberto Laiseca (Sudamericana, Buenos Aires, 1982), y *La Internacional Argentina*, de Copi (Anagrama, Barcelona, 1989). En estos relatos el éxito va y viene, depende de distintos órdenes, todos ellos imprevistos y alejados de lo tradicionalmente literario; puede ser un avatar alocado y extravagante del caótico devenir del mundo. Y como si fuera un eco completamente lejano, deformado e irónico de la antigua promesa romántica, o sea la capacidad redentora de la literatura, se produce a condición de que implique una incongruencia significativa con la realidad.

En las dos novelas el éxito está directamente relacionado con el mercado; digamos que el político en el caso de Copi y el editorial o literario en el de Laiseca. El novelista atonal alcanza la consagración mundial a pesar de sí mismo y pese a los esfuerzos en contrario de su editor, que multiplica las ediciones del libro buscando su propia ruina comercial. Al final, autor y obra desaparecen devorados por la catástrofe que se produce en el momento de mayor apogeo de la consagración: cuando para realizar un vasto homenaje al atonalista, se han logrado acopiar todos los ejemplares del libro. Es como si el éxito representara un desvío radical, sólo pasible de ser subsanado por la corrección o el castigo que impone la naturaleza, y como si el ostracismo

fuera, al contrario, la verdadera situación de naturaleza del novelista. También el ostracismo, esa nada diaria en la que el escritor se sumerge junto con su escritura anónima, es la situación de naturaleza del poeta Darío Copi, mientras trabaja en "La muerte de la ballena", "obra ambiciosa que cantaba las bellezas naturales del sur de Argentina". Tal como en el caso del novelista atonal, sometido a esforzadas y empeñosas sesiones de escritura de vanguardia, podemos imaginar los trabajos del poeta Copi en su empresa de matriz modernista. Ambas tareas son de por sí íconos del fracaso, porque aluden a la intransigencia o a la irrelevancia del lenguaje (respectivamente, el vanguardismo del novelista atonal y la descripción ornamental del poeta paisajista). Darío Copi es menospreciado por la máxima autoridad literaria que alguien pueda imaginarse, la hija de Borges, Raula: "He leído toda su obra" "¡Y comparado con mi padre no es usted más que un simple escritorzuelo!" A la vez, el poeta ornamental puede ser el mejor candidato a presidente: "No es que nosotros queramos un presidente cómico —respondió secamente Salâme Sigampa—, es que usted es así. No es que sea exactamente un payaso, pero es un poeta, que es lo más parecido a un



la grieta

Suda Brasil

Separata: Arnaldo
Antunes

Originales de Sergio
Chamorro
Jorge Borges

Literatura de cordel

payaso. Sólo pedimos que muestre su verdadero rostro”.

Tanto Darío Copi como el novelista atonal acaban aniquilados por el sistema de consagración construido alrededor de ellos. Los desenlaces son finales de tipo operístico, donde se aglomeran las equivocaciones y las culpas, que también sirven como expiación. Quizá el error de ambos consistió en aceptar el éxito o el reconocimiento que se les ofrecía. Pero los dos relatos, según la regla hiperbólica que justifica los hechos, se presentan como sátiras de los modelos de escritor en que se apoyan. En este sentido, la representación de los fracasos es tanto una distancia como una fijación del tema. Copi y el novelista quedan a merced de la maquinaria mortal del éxito, la que no pueden rechazar porque ello los condenaría a no abandonar nunca su estado de naturaleza.

A Gombrowicz se le presentó, en vida, una disyuntiva similar. Cuando tiene la opción de regresar a Europa no lo puede creer; y siente temor de no aprovechar ese hecho que imagina único y por lo tanto muy probablemente irrepetible. Es la *oportunidad* que servirá para cambiar el valor del pasado: el viaje a Europa significa, también en su caso, la promesa de salir del anonimato. La Argentina es el estado de naturaleza que abandona, frente al cual ese

“ojalá dure” que en Europa repite con insistencia de letanía, funciona como anhelo y réquiem. Sin embargo es el primer escritor en Argentina para quien la consagración o el éxito pertenece al orden de lo disparatado; no sólo la cultura oficial, sino también el reconocimiento en sus distintas posibilidades.

Una pregunta obvia pero difícil de responder es por qué nuestra literatura tiende a tematizar de modo recurrente los fracasos y las tribulaciones del escritor. Se podría hacer una lista de ejemplos, larga y siempre incompleta. Una respuesta tentativa, también la más predecible, podría ser la siguiente: el escritor argentino convirtió la dificultad para representar su entorno, digamos en general su país, en un sentimiento de frustración e impotencia, frente al cual a veces se rebelaba y otras se daba por vencido. Ese sentimiento se formalizó, en un momento pasó a ser un tema, pasible de encontrarse en los textos como un tópico variable en su formulación, pero recurrente. Y gracias a esa constancia ingresó en la tradición de la literatura local, no como un género sino como un modo. Bien mirado, podría decirse que la tesis de “El escritor argentino y la tradición” calla esta certeza: que el paisaje argentino es de tal modo irrepresentable (por patético, por incomprensible, por voluptuoso, por anodino o por ser de-

masiado original) que precisa de las convenciones de lo neutro si no quiere caer en las mortificaciones de Dantoni o de Menard.

Notas

¹ José Bianco, *Ficción y reflexión*, FCE, México, 1988.

² María Alejandra Minelli analiza imágenes y versiones de escritor en obras de las últimas décadas. Curiosamente, pese a ser su mayor parte un corpus ahora antiguo, su sentido sin embargo se mantiene del todo vigente. Minelli entiende que a través de esas representaciones desplazadas de la figura del escritor se produjo una actualización o renovación estética en la literatura argentina. M.A. Minelli, “De cómo devenir ‘condenados’”. El arte de producir figuras de escritor (Argentina 1983-1995) en Javier Lasarte (ed.), *Territorios intelectuales. Pensamiento y cultura en América Latina*, La nave va, Caracas, 2001.

³ J. Bianco, obra citada.

⁴ J. Bianco, obra citada.

⁵ J. Bianco, obra citada.

⁶ Witold Gombrowicz, *Diario argentino*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

⁷ Carlos Mastronardi, “Una breve luz en la oscuridad”, entrevista de Guillermo Boedo, en *Crisis* N° 32, diciembre de 1975, Buenos Aires.

⁸ Alberto Blasi, “Historia del texto” en Ricardo Güiraldes, *Don Segundo Sombra* (edición crítica de Paul Verdevoye, coordinador), Colección Archivos, México, 1988.

UNA MANCHA DIALÉCTICA EN LA IDEA DE NACIÓN: JUAN JOSÉ HERNÁNDEZ ARREGUI

Por Gerardo Oviedo

Se ha dicho que en Arregui se anticipa una democracia nacional que nace de un pacto cultural inherente a una historia colectiva culpable, que no podría liberarse sin antes expurgar su mala conciencia. El tránsito de figuras invertidas que esa operación requería, implicaba desalojar de su centro totémico precisamente al falso ídolo, al fetiche del que se lo acusaría su último apólogo: el “nacionalismo”, para reponerlo esta vez en un punto concéntrico al ideal de la autorrealización humana. Confrontar con el Mito lo obligaba a una peligrosa comba, a aceptar un convite que flotaba en el aire, forzándolo a meter la nariz en la

atmósfera electrizada que respiraban Astrada¹ y Martínez Estrada² en las más alzadas expresiones del ensayismo crítico. Convenía eludir entonces el martinfierrismo ontológico yendo directamente al grano: mascar la pulpa agria del nacionalismo aristocrático heroico, para sacar un zumo que sólo a los socialistas les estaría reservado catar en su secreta y final alquimia. Ya que es en el cotejo con Lugones donde Hernández Arregui despliega su dialéctica de la negación superadora de una representación de lo nacional que debe reconducirse a su comprensión socialista, y de una visión izquierdista de lo nacional que debe

descargarse en una plena asunción del sentimiento patriótico. Porque en el “tema Lugones” se decidía la suerte de un socialismo nacional que no debía dejar pasar la hora de guiar el destino común del pueblo político, y que para hacerlo debía ajustar cuentas y rendir balances con las formas de conciencia nacional preteritas e interdictas. Si a pesar de sus giros reaccionarios y de su poética de blasón densamente sentimental, el nacionalismo lugoniano intuía verdades, había pues que desentrañarlas como claves de liberación recubiertas por la maleza de su épica agonal y enredadas en el revés de la trama de su lectura he-

leista de Fierro o de su utopía organizadora de la Argentina “grande”.

Se ve con qué cartas juega Arregui: sacar a uno lo que falta en el otro. Las elites culturales no llegan al corazón del problema social cuando son nacionalistas. Y los que laten con un corazón proletario, los partidos socialistas, no llegan al corazón del problema de lo nacional: una “cuestión” táctica o un obstáculo de imaginaria arcaica, una traba retardataria o una oportuna excusa en el ascenso al poder. En esta encrucijada, el problema lugoniano de la conciencia nacional aparece como una rosa de los vientos que debe permutar sus extremos cardinales: la izquierda internacionalista marca la liberación de los oprimidos, en efecto, pero negando el suelo, reconviniéndolos por su adherencia a la tierra, que pasa en dicha prohibición a ser una privación más; la derecha nacionalista apunta a donde pisan sus pies y donde sudan sus torsos, sí, pero para que no eleven la mirada, para que no se levanten jamás del ras de la tierra. Entonces se trataría de descomponer este dilema invirtiendo sus términos, si se puede, rompiendo la contraposición entre nacionalistas que no pueden absorber la crítica social antiimperialista y partidos proletarios que no pueden absorber el sentido comunitario de la nación. En tal modo, el nacionalismo popular democrático se re-ilustraría con el marxismo, a la vez que la izquierda anti-nacionalista (o anti-nacional a secas) conjuraría su extrañamiento de la nación y de la sensibilidad patriótica, agravadas como anomalías o rebajadas a epifenómeno.

Entonces, cuando Hernández Arregui anuncia que su famoso estudio³ sobre el nacionalismo argentino, entraña una crítica a la izquierda argentina sin conciencia nacional y al nacionalismo reaccionario con conciencia nacional pero sin amor al pueblo, despliega su dialéctica de aboliciones frente a las polarizaciones antitéticas que escinden la unidad popular de las masas entre los partidos de las aristocracias conservadoras y los partidos de las vanguardias revolucionarias. En su intento de conciliar la comprensión ontológica del mundo histórico y los sentimientos intuitivos del pueblo multitudinario, Hernández Arregui creía poder mediar el reino del concepto en su auto-despliegue reflexivo, con la terrenalidad de las luchas obreras y los dra-

mas nacionales. A despecho de esta apuesta, Arregui se mostraba desaprensivo con las sinuosidades de la jerga hegeliana a la vez que con el paródico folklore de la burocracia sindical, que acaso juzgara calladamente equidistantes en la bullente fusión de peronismo y materialismo histórico. Esta certitud historicista que no tardaría en revelar su precaria afinidad con el espíritu del mundo, incluso para el propio Arregui, estallaría por los aires —lo cual también era un objetivo militar de la reacción— cuando razones tácticas obligaran a suprimir ciertas palabras de algunas portadas de revista, que ya no podrían invocar confiadamente el ensamble peronismo-socialismo (estrategia defensiva de la que tomara nota filosóficamente Horacio González en *Restos pampeanos*). Proclamar la patria socialista como la certeza apodáctica que resta tras la culminación temporal de una fenomenología nacional era algo más que poner el arma espiritual de la filosofía al servicio de la revolución; era sobreimprimir al sentido de la historia universal un nombre: *Argentina*.

Porque si Renan afirmaba el destino francés en la providencia —y esto también llegaba a Perón— Hernández Arregui creía en un destino laico que en la “crítica-práctica” anti-imperialista hallaría su hora propicia, y en el líder su cuerpo material públicamente vehiculizante. Pero la historia fáctica del Estado se empeñaba, una y otra vez —y cada vez sobre más cadáveres— en desmentir ese destino emancipatorio de “liberación del vasallaje” con la lógica de la guerra civil extremada en exterminio sistemático: lo haría declarando una “guerra sucia”. A ese destino aciago y terrible que les esperaba al otro día nomás, no se le interpondría finalmente la utopía filosófico-histórica del “comunismo nacional”, que llevaría a término la abigarrada dialéctica interna del historicismo argentino de izquierdas que soñaba con la patria socialista, en el lenguaje epocal más o menos conspirativo de los intelectuales anti-imperialistas, entre cuyos entusiastas sobresalía, ya antes que Arregui, Raúl Scalabrini Ortíz. Semillante consumación escatológico-rendentista de la argentinidad politicista, encendida como una mecha en los vocativos “comunismo nacional” o “patria socialista”, obraba en la conciencia de sus voceros temporales como revelación de un destino que,

aunque no por inminente, aparecía sin embargo como próximo y asequible. A los que así lo creyeron se los hicieron pagar muy caro.

Hernández Arregui partía de una tesis leninista que lo llevaba a ver el imperialismo como el misterio revelado de las culturas letradas de la época⁴, ciegas o mezquinas frente a las potencias formativas de la historia que libaban el juego de espejos progresivos a través de los cuales las sucesivas síntesis de las figuras mediadoras del ser histórico esencial llevarían a integrar, finalmente, los nacionalismos que pugnaban por descubrir la dimensión obrera, con los marxismos que comenzaban a denunciar la dependencia y posterior nacionalización. La super-figura del “comunismo nacional” venía así a ocupar el puesto, políticamente secularizado, del Espíritu Absoluto, cuya reconciliación debía provocar la soldadura identificante de aquello que aparecía como disociación antinómica originaria: nacionalistas marxianizados (o que asumían la lucha de clases como ley histórico-universal de la formación de las sociedades) y marxistas nacionalizados (que entendían que las patrias no eran quistes extirpables de malformaciones regresivas que rozaban la cornisa de la sinrazón, sino estructuras de sentimientos que daban apertura a solidaridades emancipatorias populares). En el caso de Arregui la historia autorrealizada se plasmaba en la categoría romántico-historicista de “formación”, de la *Bildung* que, radicalizando a Ricardo Rojas, inflamaba la idea de “restauración nacionalista” exornándola como proyecto revolucionario de una autoconciencia histórica que esclarecería la tragedia argentina, según el debido trayecto latinoamericano que tendría que recorrer el espíritu marxista en su destino de liberación de la humanidad proletaria; la misma que entre tanto el Conductor invocaba cariñosa e imperativamente en sus discursos: “¡Trabajadores: ...!”

Hernández Arregui se autocomprendía él mismo como una mediación dialéctica, como una función intelectual objetiva cuya misión histórica corporizada en el pensador, esto es, objetivada en lo que imaginamos la contracción ceñuda de un rostro adusto de escritor militante, encarnaba y personificaba el Concepto —“conciencia nacional”— ontológicamente inmanente al despliegue temporal de

un pueblo social. Esa autorrealización histórica de una figura espiritual finita y esencialmente inherente a la formación de un agrupamiento humano, hasta ahora llamada Nación, no podía hacerse recaer en un universal-abstracto sobresaturado de determinaciones empíricas brumosas: el Proletariado (es decir los obreros industriales del siglo XIX europeo, o algunos libros de Marx y de Lenin, o el recuerdo dulcificado de la prensa anarquista y socialista argentina, o simplemente las filiaciones partidarias rojas).⁵ La conciencia del ser (nacional) debía encarnarse como racionalidad real en la voluntad de las masas (peronistas). Entonces el propio "nacionalismo" requiere de una clarificación conceptual que trace el camino de una autoconciencia política libre en su destino de liberación de las patrias verdaderas, y de las auténticas soberanías, las emancipatorias. Así es como Arregui hegelianiza la proposición del *Manifiesto* según la cual en posesión del poder político el proletariado se *constituiría en nación*: peronizando la idea de la revolución socialista.

En su estudio del nacionalismo revolucionario⁶ Juan José Hernández Arregui fija el contexto de aparición del nacionalismo en su concepción clásica europea a partir del absolutismo de los siglos XVI y XVII, que unificó los Estados principescos fragmentados dentro de un mismo territorio bajo el centralismo monárquico, tal como lo demuestra España hasta transformarse en potencia mundial. Esta aparición gradual y sucesiva de los estados nacionales fue consecuencia de la disolución del feudalismo, que dio nacimiento a una reagrupación de los pueblos dentro de nuevas fronteras geográficas sobre la afinidad de lenguas y semejanzas culturales y raciales. El nacionalismo romántico y el nacionalismo republicano, acompañan así el ritmo de ascenso de la burguesía europea, que inspiraba la formación democrática de comunidades libres bajo un cosmopolitismo universal en donde la libertad nacional no es incompatible con una humanidad ecuménicamente integrada. Hernández Arregui considera que el pensamiento patriótico alemán cumple aquí una misión sobresaliente, no sólo con Herder sino también con Goethe y con Fichte. Respecto de este último, preocupado por la concentración nacional de los Estados germánicos desperdi-

gados, es en la línea de Herder concebido como un proceso de *educación nacional* para la *formación de una conciencia histórica* colectiva. Así lo explica Arregui: "Fichte, discípulo de Kant, considera como ideal educativo, la formación pura del individuo —el imperativo categórico kantiano— pero esto no es más que la cubierta de las necesidades reales de la Alemania de entonces. Tras este humanismo universal, en el cual vibran todavía las notas racionalistas del iluminismo francés del siglo anterior y de la Revolución de 1789, el ideal ético del hombre fichteano, es en verdad, el alemán colectivo, al que hay que preparar para la construcción de la nación germánica. Que es efectivamente una tarea colectiva." En contraposición a este tipo de nacionalismo, destinado a ser expansivo, y cuyas estrabaciones alcanzan hasta Nietzsche, se forma un nacionalismo propiamente hispanoamericano, que por provenir de países estructuralmente dependientes tendrá un carácter *defensivo*, configurado no a partir de un aglutinamiento masivo de lo heterogéneo y lo disperso, sino más bien por la confluencia aluvional de energías utópicas de liberación desatadas por una opresión externa que se juzga como humillante y avasalladora.

Hernández Arregui se propone con esto replantear la teoría nacionalista desde el punto de vista del legado autonomista de lo hispanoamericano, y por lo tanto desde la perspectiva de la colonia *americana* —no de un mero hispanismo católico— dando cuenta que los centros metropolitanos y las dependencias periféricas forman ideas de la nacionalidad *diferenciales* y aún refractarias entre sí. A la idea de Nación elaborada en el contexto del sistema imperialista mundial debe contraponerse dialécticamente una idea nacional formada en el marco de las luchas históricas de liberación. El nacionalismo de una potencia central es antagónico de aquél surgido de la resistencia de una colonia periférica. Hernández Arregui creía que Hispanoamérica, o la América española, era el último reducto unificado que se opondría a la total disolución impuesta por el imperialismo, especialmente el norteamericano, por ser el más belicista y expansionista. De modo que, mientras el nacionalismo de las potencias aspira a expandirse hegemónicamente, el nacionalismo de las colonias

aspira a *realizar la soberanía*. Como correlato de esta distinción al interior de los países periféricos, debe separarse a su vez un nacionalismo de élites y oligárquico, de uno popular y revolucionario: "Toda teoría nacionalista —agrega Arregui— que prescinda de la potencia numérica y la conciencia histórica de las masas, es una abstracción inservible mutilada de la lucha nacional del pueblo. Un nacionalismo literario, reaccionario y apócrifo. Y es que los intereses materiales de las diversas clases sociales que se contraponen en la lucha política de un país, aunque se escuden en la misma palabra, generan imágenes nacionales divergentes. Hay pues un nacionalismo reaccionario y un nacionalismo revolucionario. Un nacionalismo ligado a las clases privilegiadas —aunque adopte a veces, cierta actitud crítica frente a ellas— y un nacionalismo que se expresa en la voluntad emancipadora de las grandes masas populares."

Sabemos que los últimos párrafos compendian la forma de comprensión epocal típica de la "izquierda nacional" de cuño peronista, y no meramente una tesis de Arregui (ostensible por caso en John William Cooke, en Roberto Carri o en Rodolfo Ortega Peña y que pervive aún como veta interior en la teoría de la "matriz de pensamiento" de Alcira Argumedo). Conservar la unidad de la historia de la lucha nacional de masas implica reconocer que en sus distintas etapas y procesos hay una continuidad en la formación del proletariado argentino, desde las montoneras del siglo XIX hasta los obreros fabriles del siglo XX; comunión de destino que la oligarquía pretende disolver en su carácter de "voluntad multitudinaria", como la califica Arregui. Sobre el tipo de nacionalismo que cabe desarrollar en un contexto periférico, entonces, Arregui sostiene que un país que carece de independencia económica ha extraviado su nacionalidad, y puede por tanto considerarse parte devaluada de la nación más avanzada que la ha incorporado a su sistema mundial de dominio, aunque ésta le permita montar la escena de una nación *formalmente* independiente. Así, la *anexión* aparece como la condición trágica final de la disolución de una nación que no ha sido capaz de afrontar su dependencia servil, y que así ha traicionado la mayoría de edad de su libertad auto-proclamada en las declaraciones in-

dependentistas. Esto requiere separar y desacoplar la *forma jurídica* de la República, de la Nación *sustantivamente real* negada en la praxis como *pueblo*. En este punto Hernández Arregui asocia la formalidad abstracta del plexo normativo constitucional con la negatividad espectral de la guerra civil revolucionaria, que debe subvertirla en lo que tiene de alienada positividad: "La juricidad del Estado no existe por la mera vigencia de una Constitución que lo representa como ente de derecho, sino en tanto el Estado es el poder internacional mismo de la comunidad nacional con fines propios, no delegados. La categoría de nación se asume desde adentro. Y no como paz, sino como embate contra las vallas impuestas desde afuera a la nacionalidad en formación."

Hernández Arregui inscribe esta tesis de la resistencia armada, que asimismo fuera típica del "revisionismo" de la izquierda nacional, a su vez en el marco del americanismo anti-imperialista proveniente por lo menos de las fuentes del arielismo, de Ugarte y del antinorteamericanismo de Ingenieros, fontanar que también sorbería Mariátegui: "La característica de todo nacionalismo en países como los iberoamericanos, debe consistir no en la conservación de naciones segregadas, sino al revés, en la superación de los aislamientos regionales en pos de un nacionalismo iberoamericano, capaz de enfrentar a las metrópolis colonizadoras, que justamente, nos quieren argentinos, mejicanos, brasileños, chilenos, peruanos, etc., mediante el mantenimiento de fronteras geográficas fantasma, sin realidad propia, pero necesarias a la voluntad disgregadora de los dominadores. El destino de cada uno de estos países es el de todos los demás. Y sólo como partes indivisas de un propósito común iberoamericano, arribaremos a la totalidad económica y cultural que es rasgo de una nación verdadera. Fichte, por intermedio de las clases altas, se dirigía al pueblo alemán. Esto en Iberoamérica es imposible mientras subsistan las oligarquías de la tierra."

La tradición de la memoria popular invertiría de una similitud de conjunto a la comunidad nacional. Así, para Hernández Arregui, un rasgo inherente de toda comunidad nacional es lo que denomina "percepción de una semejanza" entre sus miembros, de la cual deriva una sentimen-

tal e intuitiva "conciencia del nosotros". El otro rasgo concomitante a la formación de la nacionalidad es la ligazón a un espacio territorial común, razón que explica la "adhesión al suelo" propia de toda tradición patria. Mas la tierra, el sentido telúrico, debe trascender en la historia, y la propia nacionalidad en tanto autoconstrucción histórica, es a la vez continuación de un legado acumulado y transmitido que trepa la escalera del tiempo en la forma de una ascesis de estructuras de conciencia. Esto implica que la *nacionalidad* sea siempre una retrogradación motivada desde una *pasión por el presente*, dice Arregui, "que nos insta a investigar ese pasado, la que signa la eclosión de la conciencia histórica en los países que aún no han concluido la efectuación plena de su historia nacional."

Semejante "efectuación de plenitud" otorga los concomitantes que constituyen la comunidad nacional desde la "unidad de la lengua" en tanto "factor aglutinante" del colectivo social, tributando la idea humboldtiana según la cual "la verdadera patria es propiamente el idioma". Entonces a la pregunta ¿qué es un escritor nacional? Hernández Arregui responde que es aquel que incorpora volitiva y expresa intelectualmente las condiciones intuitivas, anímicas y sentimentales de su pueblo, para aportar al autoesclarecimiento de la conciencia nacional en su despliegue y destino. Esto hace que la literatura del escritor nacional, dirigida a un público silencioso, sea necesariamente polémica, y que sus estudios históricos tengan ineludiblemente una intencionalidad crítica revisionista. El derrotero personal del intelectual nacionalista suele ser amargo y a veces sórdido, en todo momento más cercano a la marginalidad y aún al escarnio, que a la consagración y al prestigio en tanto categorías sociales de cooptación por parte de los círculos culturales de las élites dominantes. El pensador nacionalista debe consumar así aquella gramsciana conexión sentimental entre intelectual y pueblo-nación, en tanto su obra debe tender a asumir un estatuto político-comunitario e histórico-nacional más allá de su incorporación a los círculos culturales especializados: tenemos aquí una marca autobiográfica y generacional heroicista que Arregui no quiere dejar pasar desapercibida.

Este criterio hace oscilar ambiguamente a Arregui entre Alberdi y Sarmiento, considerados por él los padres fundadores de la literatura nacional, y por tanto de la cultura intelectual argentina, con lo que Arregui asume también que la Generación del 37 representa el legado programáticamente más calificado para la orientación cultural de las generaciones posteriores, plegándose a una genealogía que de nuevo lo devuelve a Astrada y a Martínez Estrada, cuidándose siempre de dejarlos en la semipenumbra. En efecto, Alberdi ocupa una posición ambivalente frente a los "próceres de la oligarquía", y Hernández Arregui se muestra ambiguo en su valoración última, casi a la par de su ambivalencia frente a Sarmiento, de quien entierra al pensador para resucitar al literato, al "escritor nacional". El rescate que hace de Alberdi tiene que ver con su percepción de lo popular como sede de la idea democrática argentina, que sin embargo rechazaba interiormente, es decir, privadamente. Según Hernández Arregui, "Alberdi comprendió con patriotismo profético el mal que libros como *Facundo* habrían de traerle al país". Sin embargo, consignemos que en otro lugar⁷ Hernández Arregui se despaucha sobre Sarmiento en los siguientes elogiosos términos, que prefiguraban un aire de familia que luego será casi un tópico de la crítica argentina de fin de siglo: "Sarmiento, a pesar de su apócrifa tesis sobre la barbarie de las masas y de su odio a España, cinceló estéticamente en su propia obra, lo mejor de su pueblo, sus modos culturales arcaicos, sus virtudes sencillas. Es, sin saberlo, el mensajero de una cultura más antigua, que perfuma y empapa su creación toda, en la tipografía espiritual, en la genialidad idiomática, que toma de los manantiales frescos del pueblo de San Juan raigalmente hispánico que lo vio nacer acunado en el regazo de su madre. Lo transitorio y pegado de su obra es la negación de esa cultura pretérita que lo desborda y singulariza. Un escritor lo es, en la medida que reimprime en la cera del arte la individualidad añosa del grupo social. En esto reside la autenticidad de Sarmiento y su inmortalidad nacional."

A fin de cuentas, Arregui se nos muestra un fervoroso sarmientino, además de un alberdiano de izquierdas, como lo fueron tantos otros pensadores argentinos antes que él. Y es evidente que quiso para sí se le con-

ceda postreramente la laudatio de la *inmortalidad nacional*. Qué responsabilidad para sus exégetas futuros, como aquí le ha tocado en suerte. A pesar de ello su nombre, Juan José Hernández Arregui, despierta algo de lejanía, cuando no aun, de franco anacronismo. No es esto lo peor. Quizá más grave es enfrentarse a la pregunta: ¿fue Arregui aparte de pensador nacionalista, un escritor *nacional*?, como un mero "tema de historia de las ideas", y tal vez con suerte de crítica literaria y estética. Y no saber si nos asiste la verdad en exigirle a esa interrogación algo más, que nos queda repicando.

Notas

¹ Carlos Astrada, *El mito gaucho*, Ediciones Cruz del Sur, Devenir, Buenos Aires, 1964; y *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*, Ameghino, Buenos Aires, 1963.

² Ezequiel Martínez Estrada, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. I. Las Figuras. II. Las perspectivas*, FCE, México, 1948; y *Cuadrante del Pampero*, Deucalión, Buenos Aires, 1956.

³ Juan José Hernández Arregui, *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1975.

⁴ Juan José Hernández Arregui, *Imperialismo y Cultura*, Plus Ultra, Buenos Aires, 1973.

⁵ Tampoco evidentemente por la mísera particularidad del patriotismo ritualista—ya

denunciado por P. Groussac y J. V. González, "internos al régimen"—ni mucho menos por el integrismo católico, cuya última nacionalidad represiva sigue siendo la cristiandad medieval idealizada, en forma refleja a la ubicuidad de la nacionalidad pequeñoburguesa: el signo del dinero (donde serían intercambiables patrimonio monetario y soberanía ciudadana) o un estándar material de vida (donde lo fungible parece ser el sitio que lo asegure, así fuere como parias).

⁶ Juan José Hernández Arregui, *Nacionalismo y Liberación. Metrópolis y colonias en la era del imperialismo*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 1973.

⁷ En *¿Qué es el ser nacional? La conciencia histórica iberoamericana*, Hachea, Buenos Aires, 1972.

DIÁLOGO POLÍTICO Y FILOSÓFICO

Entrevista a Zoltan Szankay
Por Verónica Gago y Diego Sztulwark

Zoltan Szankay, refugiado húngaro, exiliado en la Argentina desde sus 20 años y luego estudiante en la Alemania de fines de los 60. En su memoria hay rastros del peronismo, de su amistad con Heidegger, de sus conversaciones con Bloch y Lukács y del devenir político alemán después de la caída del muro.

Zoltan Szankay confiesa que su pensamiento no tiene una única lengua. Cuando se trata de pensar la política, lo hace en castellano por las marcas que le ha dejado su experiencia argentina; cuando se trata de teoría, el alemán acude espontáneamente a él y cuando la lengua es sentimental, esa con la que nombra los afectos, no tiene dudas: brota el húngaro, la voz de su infancia. Lo que sigue es un diálogo sobre algunos de esos recuerdos y sus críticas (fuertemente ligadas al pensar de Arendt y de Lefort) ante las tendencias que empujan hacia la muerte de la política.

—¿Podrías contarnos tu biografía política y filosófica: desde los inicios en Hungría y tu paso por Argentina?

—Yo nací en la ciudad de Temesvar que era Hungría hasta 1918 y después pasó a ser Rumania. Quiere decir que yo crecí en un ambiente de

una minoría política, donde circulaba una especie de ideología étnica bastante pesada. Una minoría húngara en Rumania, donde había una tensión constante de reafirmación frente a una estructura dominante. De allá es que tengo una cierta tendencia a reafirmar una minoría contra una mayoría hegemónica. Un amigo mío chileno dice que si uno está participando conmigo en algo, siempre termina en minoría. El otro día estaba leyendo ese texto de Agamben sobre San Pablo y Agamben cita un republicano español que tuvo como lema decir que el pueblo es siempre minoría. Tal vez sea un buen lugar desde el cual dirigirse, precisamente, a la "mayoría". Siguiendo, entonces, fui de refugiado a Suiza y llegué a la Argentina a los 20 años. Y allá me anoté en la Facultad de Filosofía y Letras, en plena lucha anti-peronista. Entré en el año 52 y después estuve con esa generación que se encontró con el fenómeno peronista y que lo tomó en serio. El Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras de esos años era una condensación de una lucha democrática expuesta y riesgosa y de un foro de contiendas político-ideológicas duras, pero aún con frentes que podían cruzarse por amistades, respetos y responsabilidades comunes. Creo que el esfuerzo de enfrentarse con aquella realidad del fenómeno peronista que no cabía en

los esquemas hegemónicos del marxismo político fue la inmensa ventaja para crear una izquierda más sensible en Argentina frente a otras izquierdas latinoamericanas: la argentina tuvo una versión tipo gramsciana mucho más compleja. Después formé parte del Partido Socialista Argentino con Tieffenberg y esa gente... Yo era un marxista gramsciano, antiimperialista, pero radicalmente "tercerista", para el cual la invasión soviética contra la revolución húngara del 56 era tanto una conmoción personal como un evento iluminador de las realidades de nuestro tiempo. Al mismo tiempo hice mi tesis sobre la apertura política del joven Hegel bajo un impacto todavía no elaborado del pensar heideggeriano. Llegué aquí a Alemania en la época de la revuelta estudiantil. Tuve después, en Frankfurt, bastante participación de diversos tipos en esa revuelta del 68, tuve vínculos con el *Institut fuer Sozialforschung* de Adorno y Horkheimer y su medio intelectual y activista. En esos años se formó mi vinculación con toda una generación de la renovación política alemana, una generación que, ya hace más de una década, interviene en la escena política alemana, como lo muestra el ejemplo de Joshka Fischer, que se convirtió—desde un aprendiz de fotógrafo sin bachillerato— en la figura política más aceptada del país.

—¿Viniste a Alemania a hacer tu tesis?

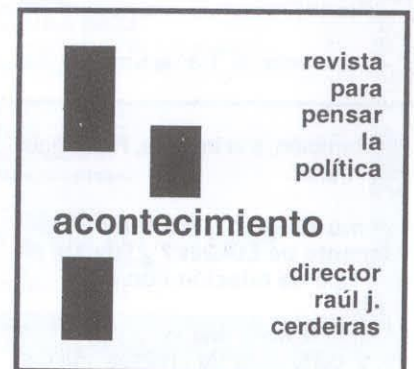
—No, yo hice mi tesis en Argentina sobre la interrupción de la continuidad metafísico-racionalista de la modernidad filosófica en el Hegel joven, y después vine aquí por mis contactos con Heidegger. Cuando yo hice la traducción de *La pregunta por la cosa*, junto con mi amigo Eduardo García Belsunce, tuve la ocasión de entrar en una breve pero significativa correspondencia con Heidegger. Se trataba de una pequeña aclaración de un punto clave del texto, que ilustraba, como lo veo hoy, una prefiguración kantiana de lo que será la historicidad de la apertura del *Entre* que tiene que darse para que podamos hablar de subjetividad y de objetividad. Propuse entonces a Heidegger una pequeña nota aclaratoria sobre una secuencia de ilustraciones por su parte, que, en forma escueta, intentaban mostrar el desplazamiento kantiano, en cierto sentido prefigurativo, que se perdió por completo en las comprensiones neokantianas de su obra. Heidegger aceptó el sentido de esta pequeña nota, que se agregó entonces a la edición castellana, diciendo que la incluiría también en las ediciones posteriores del libro. Fue entonces en base de esta relación que él apoyó mi beca Humboldt para Alemania y que pude visitarlo varias veces en Friburgo. Las conversaciones con él, tanto por sus tonalidades como por sus contenidos, me transmitieron una imagen personal que no tiene que ver casi nada con sus imágenes prevalecientes, sea con las del *heideggerianismo* académico-filosófico, sea con la de sus detractores. Lo que me impresionó más era su capacidad de escuchar, que lo asemejaba más a un psicoanalista que a un filósofo doctrinario. Tal vez también por el hecho de que yo me presentaba, frente a él, no sólo a través de mis intereses filosóficos, sino también por medio de mis intereses y actividades políticas y entrábamos en temas de la actualidad política. Es así que me preguntaba, intrigado, sobre el peronismo. No sé si saben ustedes que, después de la guerra, todavía bajo la prohibición de la administración francesa de ocupación de ejercer actividades docentes, la primera invitación internacional que le llegó, le llegó desde Buenos Aires, invitándolo al Con-

greso de Filosofía de Mendoza. Fue organizado en parte por Carlos Astrada, que era también profesor mío en la Facultad, y que era, tal vez, el único pensador serio—y no ideológico— de un área del peronismo no simplemente de izquierda, sino también ligado a la historia política del país. Por más que Heidegger, al final, no viajó para Mendoza, se quedó, evidentemente, intrigado en cuanto a las realidades intelectuales y políticas detrás de esa invitación. No sé si mis intentos de explicación tuvieron algún efecto positivo... Lo que sí noté fue una comprensión mucho más viva de lo político. Al mismo tiempo manifestaba una duda profunda en cuanto a la misma realidad fáctica de las referencias en las que se basaba el enfrentamiento de la guerra fría. Como yo en esa época estaba conectado con una federación de estudiantes húngaros refugiados que tuvieron un papel activo en las luchas de Budapest, le contaba algo de nuestras experiencias que chocaban con las ilusiones mayoritarias de las izquierdas sobre la U.R.S.S. y de lo que yo veía como un imperativo imperialista del régimen. Me decía entonces, tanto dudando de lo que se presentaba como realidad en la lucha ideológica de la guerra fría, como buscando certidumbres fácticas mínimas: "Pero ¿está usted seguro de lo que me cuenta?"

—¿Cómo tomabas el hecho tan polémico del silencio de Heidegger mientras fue rector durante el nazismo? ¿Alguna vez te cuestionaste eso?

—En ese aspecto, tuve la suerte de tener acceso a las conexiones entre el pensamiento heideggeriano y sus actitudes personales y políticas no a través de terceras personas o por la polémica impresa, sino por gente de mi entera confianza e insospechable de simpatías fascistas o de apolo-gías fáciles y que tuvo contactos con él justamente en los años críticos. Uno de ellos era el profesor Erich Langfelder, uno mis maestros más importantes, un jurista vienés de familia judía, que estudió también filosofía en Friburgo en aquellos años, y que perdió su mujer en uno de los campos. Langfelder, que enseñaba también filosofía contemporánea en la Facultad con textos de Heidegger, nos hizo ver la incompatibilidad del

pensamiento radicalmente cuestionador heideggeriano con las búsquedas de certezas pseudocientíficas del racismo nacionalsocialista. Si me acuerdo bien, él interpretaba la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo en los años 33 y 34 no como un acercamiento a su ideología, sino más bien como una ilusión terrible sobre las potencialidades de la "interrupción revolucionaria" del nacionalsocialismo en otros planos, como en el de la ruptura del encierro académico de un pensar enfrentado con los destinos de la modernidad. Más tarde, ya en Alemania, pude discutir esta cuestión con otro testigo, incluso más directo, con el profesor Wilhelm Szilasi, un fenomenólogo que, antes de la guerra estaba haciendo su doctorado con Heidegger, y que pudo escapar a Suiza, como judío húngaro, durante la guerra. Después del 45, con el beneplácito de las autoridades francesas, ocupó la cátedra de Heidegger durante su desplazamiento. Szilasi, un pensador admirable y un personaje liberal y generoso, no retomó, después de la guerra, su relación personal con Heidegger. Sin embargo, cuando estuve una vez invitado en su casa por un fin de semana, él y su mujer me hablaron dos días de lo que vieron como época trágica y contradictoria de esa etapa de Heidegger, diciéndome también que no creyera nada de las simplificaciones apologéticas o agresivas de aquella época, que suelen convertir a su ex-maestro en un filósofo académico confundido o en un simpatizante nazi cualquiera. Mucho más tarde, vi confirmado todo esto al estudiar en detalle la correspondencia entre Heidegger y Arendt recién aparecida, y sobre la cual escribí luego una interpretación, junto con mi amigo Hans Scheulen en el *Esprit* de París. Decíamos que no sólo es fructífero leer Arendt con Heidegger,



EL VIAJE FRUSTRADO Y LOS DOS DISCURSOS

El Primer Congreso Nacional de Filosofía que se celebrará del 30 de marzo al 9 de abril de 1949 en la ciudad de Mendoza muestra en primer lugar una puja enconada –y un intento de resolución equilibrante por parte de Perón en su discurso de clausura, mediante una formulación transaccional que en realidad valida el rumbo laico que se dio durante su transcurso– entre la filosofía existencial heideggeriana y un escolasticismo dependiente de lo confesional, de carácter neotomista, cuya figura más representativa era Octavio Derisi.

Donald Brinkman, filósofo suizo, autor de un importante libro sobre la técnica, en la recensión que presenta en su trabajo "La situación espiritual de América Latina", a propósito del Congreso, editado en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, confirma la versión de que Bramuglia, el Canciller de Perón, se habría entrevistado con su par francés Schumann para interceder a favor de la venida de Heidegger. La Cancillería argentina intentó por todos los medios destrabar la situación, llegando incluso a disponer de un avión para que lo condujera por vía directa desde la Selva Negra: tal la importancia internacional de su figura así como el valor que cobró el evento en la política nacional. Finalmente Heidegger sólo pudo estar presente mediante una salutación que envió al Congreso.

De la sola mención de los nombres de quienes concurren o enviaron ponencias –antiguos discípulos o maestros de Astrada en las universidades alemanas los unos, exponentes eminentes de filosofías seculares los más–, surge tanto el espaldarazo confirmatorio que significó para nuestro pensador, como el desplazamiento de las corrientes ligadas a la Iglesia que hegemonizaban el área hasta ese momento y que recién con la caída del peronismo, y en alianza con el positivismo y ciertas corrientes liberales, reingresarían en la universidad argentina. Concurrieron, entre otros, Eugen Fink, Hans Georg Gadamer, Wilhelm Szilazi, Nicola Abbagnano, Karl Löwith, Ludwig Landgrebe, Otto Bollnow, Ugo Spirito, Ernesto Grassi, Michele Sciaccia, etc. Y enviaron ponencias Jean Hyppolite, Benedetto Croce, Ludwig Klages, Galvano Della Volpe, Nicolai Hartmann, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, entre muchos otros. (Hubo también algunas actitudes de resistencia, de carácter eminentemente político, que se graficaron en la ausencia de nombres como los de Francisco Romero, R.P. Juan Sepich, Vicente Fatone, o Risieri Frondizi, lo cual no será lamentado por Astrada).

Durante el transcurso de los primeros días de

deliberaciones, apareció una elogiosa reseña de *El mito gaucho* en el diario *La Nación*, a cargo de José León Pagano, que significó un verdadero espaldarazo inesperado para Astrada. El discurso de Perón en la sesión de clausura –del cual surgiría *La Comunidad Organizada*, formulación orgánica de la así llamada Doctrina Nacional Justicialista–, si bien teñido de un ánimo transaccional entre todas las posturas, con su decisivo cariz laico significó un apoyo genérico a su visión de la filosofía. Esta circunstancia hizo que comenzara a circular en el mismo Congreso la hipótesis de que Astrada era el autor del discurso de Perón, lo cual hubo de desmentir categóricamente en varias oportunidades.

Refiere Rainer Astrada: "Se había anunciado que venía el Presidente a la clausura, entonces la pregunta era: ¿con qué orientación venía? Porque no se olvide también que es fue el primer gran Congreso al que asistió Perón, y pronuncia su primer discurso, del que sale *La comunidad organizada*. Después Perón hablaba en todos los congresos, sobre cualquier tema, pero esa es la primera vez que asiste, que va a un congreso y habla. La gente se preguntaba que pasaría ahí. Y debo decirle a Ud. que como sucede en muchos países de América Latina, Perón tenía sus informantes ahí para saber lo que estaba pasando. Y mucho más tenía interés en saber lo que estaba pasando porque él pensaba ir y decir su discurso. Bueno, un día se presenta a Carlos Astrada un capitán de navío, de apellido Barreiro; en el mismo Congreso va a verlo. Y le dice, así veladamente, cuál era el motivo por el cual estaba allí. Estaba con otro compañero, y cuando mi padre le ve la intención, quiere de alguna forma neutralizar cualquier confesión en el diálogo. Y le dice: 'Ud. es pariente mío.' El otro se queda asombrado. '¿Cómo pariente suyo?' Y entonces mi padre le traza en un momento el árbol genealógico del padre, un Astrada, casado con una Barreiro. Y en el acto le tuvo que dar la razón. A raíz de eso, él, que tenía que pasar un informe sobre el congreso, que lo pasó desde luego, hizo una gran amistad con Carlos Astrada. Cuando llega Perón, en base a la información que había tenido al principio, se había hecho preparar dos discursos. Uno de una orientación que seguía la línea confesional, y el otro, en la línea secular."

Fragmentos tomados de *Astrada. La filosofía argentina*, de Guillermo David, Ediciones El cielo por asalto, Bs. As., 2004

sino también, a la inversa, Heidegger con Arendt.

–Como húngaro, ¿te influyó el pensamiento de Lukács? ¿Tuviste algún tipo de relación con él?

–Sí, yo lo visité una vez... Era en el 69, y, curiosamente tuvimos una dis-

cusión aguda sobre el psicoanálisis, que él aborrecía como un invento del irracionalismo burgués, lo que me escandalizaba, viniendo del mundo porteño intelectual. Antes, cuando escribí mi tesis sobre la lucha intelectual extraordinaria del pensamiento del Hegel *juven*, pre-sistemático (que para mí sigue siendo más interesan-

te que su pensamiento *dialéctico*) tuve que enfrentarme tanto con la interpretación *teológica* de ese pensar como con el de Lukács, que lo llega a aplanar en un determinismo sociologizante y materialista. Al mismo tiempo tiempo me impresionó mucho, como a una gran parte de mi generación, su *Historia y conciencia*


de clase... escrito antes de su ortodoxia del Materialismo Histórico. Sin embargo, en la misma medida en que traté de acercarme a un pensamiento más ligado a la experiencia presente en el actuar político mismo, ese libro se me iba revelando como un libro radicalmente apolítico, un libro de una intelectualidad brillante sin ninguna relación con un *actuar*. Es una cosa notable, que uno al comienzo resiste creer, pero György Lukács, el comisario de cultura y educación de la Comuna Húngara de 1919 y al final ministro del gabinete de Imre Nagy en 1956, y entre tanto teórico marxista celebrado, no era, para nada, un pensador político. Tuvo contacto con lo político sólo a través de teorías e ideologías historicistas y culturalistas. Él salió de un culturalismo alemán trágico, desesperado, de la enajenación del hombre moderno, para llegar a sacrificar esa desesperación, como resto burgués en él mismo, en el altar del socialismo científico. En marcha hacia los futuros luminosos... Claude Lefort captó después muy exactamente estos rasgos muy alejados, en sus dos formas, de los mundos más democráticamente constituidos.

–Ayer cuando hablabas del fenómeno político como otra cosa que la sociología o la objetivación de lo social, te referiste a una idea tuya que es la de "sintaxis". ¿Podrías contarnos cuál es tu idea de la "sintaxis de lo político"?


–Ustedes sabrán tal vez, que el término *syntax* en griego no solamente es un término lingüístico, sino que la palabra indica al mismo tiempo el orden, la formación, de batalla. La

sintaxis es la forma en la cual un grupo humano se enfrenta con otro. Lo que yo quiero decir es que los contenidos políticos, especialmente en el mundo político occidental, están constitutivamente ligados a un orden de contienda variable –tan poco abordable como la sintaxis lingüística– y en el cual y a través del cual se desarrollan los conflictos político-sociales. Es, dicho en una forma abstracta, la idea de que toda unidad humana en cierta forma es una unidad de contienda, ya que no puede ser una unidad *positiva*. Eso se liga después con el ámbito de lo llamado *republicano*, de la polis, donde, en cierto modo, el orden simbólico mismo de la colectividad histórica entra en el terreno de una contienda política constitutiva. Lefort dice que el lugar vacío del poder de la democracia moderna indica que la dimensión política que *pone en escena* y *en sentido* lo social no es cerrable, sino que su centro de poder es una especie de heredero del lugar teológico que no es directamente construible de lo *social* y que por eso no hay, como dice Laclau, ninguna comunidad política totalmente secularizable. Para retomar el tema, lo que yo estoy tratando de pensar y de articular es la sintaxis política en el nivel del significante. Quiero decir que no se puede comprender desde el lado del significado, de los contenidos, sino que tiene que ver con las entidades que sustentan los contenidos y que están en una especie de antagonismo, que conlleva –y esto es sustancial– la relación con lo otro. (Ahora, la cosa difícil es darse cuenta cómo es posible desprenderse más del nivel de

abstracción que hay en ese tipo de reflexiones para vincularlo más con la racionalidad occidental). Con respecto a Laclau y a la cuestión estructuralista, no veo una autopercepción del peligro de la formalización deshistorizante que hay en ese tipo de discurso. Porque, en cierto modo, uno puede decir que el mundo occidental es un mundo histórico, en el sentido que está vinculado con una especie de transmisión de un evento judeo-cristiano, ya que teóricamente el mundo occidental vive el tiempo histórico como un tiempo de prueba, que no es simplemente un tiempo que pasa o en el que se repite siempre lo mismo, sino que es la humanidad envuelta en esa historicidad que tiene que comprobarse como digna de algo y no simplemente conservarse en lo que está. Es decir, es como una especie de desafío que en otro discurso es la respuesta o la promesa, o también, como dice Hannah Arendt, el perdón como condición de recomienzo. Entonces, lo que estoy queriendo mostrar es que la abstracción de una concepción de la sintaxis política sólo se comprende referida a una concepción de la sintaxis en la que de un cierto modo se ha evaporado ese núcleo de conflicto alrededor de la respuesta histórica adecuada. Quiero decir que no es una cosa simplemente formalizable como contienda. Y es justamente por eso que si uno ve más de cerca esa sintaxis, se puede hablar más de un espacio político de la contienda y menos simplemente de su fase como lucha de ideas o ideologías. Entonces, la misma sintaxis política requiere la presencia de espacios políticos donde ese tipo de




Siglo veintiuno editores Argentina



LA DICTADURA NAZI
Problemas y perspectivas de interpretación
COLECCIÓN HISTORIA Y CULTURA



IDEAS EN EL SIGLO
Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano



MIRADAS SOBRE BUENOS AIRES
Historia cultural y crítica urbana
COLECCIÓN METAMORFOSIS

Tucumán 1621 7° N • (C1050AAG) Buenos Aires • Tel/fax (54 11) 4373 8516 y rot • info@sigloxxieditores.com.ar

contienda histórica se puede llevar a cabo. Creo que hay una especie de cristalización histórica de ese tipo de herencia republicana, tipo *politeia* y tipo promesa histórica, que llegó a cristalizarse en las naciones políticas, en el término inglés de *political bodies*. Y es importante el término precisamente porque no hay entidades puramente asociales, sino que la entidad en la cual está operando la dimensión política son trans-sociales, en el sentido que no son simplemente horizontales, sino que indican tanto una dimensión histórica de una transmisión específica, como una contienda alrededor de esa esfera teológica desaparecida, o cambiada o indeterminada. En otras palabras: no se trata simplemente de conflictos de fuerzas, donde se trata de un más o de un menos, sino uno alrededor de un hueco no cerrable, tanto amenazante como sostenedor. Esas son las dos dimensiones colisionales que yo diría que son importantes para no perderse en la formalización abstracta de la sintaxis política de un lado pero también, hacia el otro lado, para no dejarse embaucar por las representaciones clásicas de un proceso político casi naturalizado, que está presente en la historia sustentada en el desarrollo de las fuerzas productivas, en la *civilización* como un proceso de liberación autónomo y emancipador del *pasado* y de sus ligaduras. Es a través de la percepción de la *sintaxis política* que uno se puede dar cuenta de los paralelos entre una sintaxis subyacente en la historia política argentina (unitarios-federales) y la sintaxis política inicial (y hasta hoy operante) de los EE.UU. (republicanos-demócratas), incomprendibles con la universalización abstracta de la conflictividad básica izquierda-derecha. Es así que podemos darnos cuenta con una mayor concreción lo que está en juego en las sintaxis políticas (recubiertas por las luchas ideológicas y culturales) específicas de nuestras naciones.

—¿Cuál es tu relación con los textos de Hannah Arendt? ¿Cómo trabajan sus líneas de pensamiento en el tuyo?

—El encuentro arendtiano fue muy importante porque me sacó de una disociación que yo tenía desde mucho antes. Como tal vez habrán visto, tenía por un lado un tipo de encuentro con el pensamiento heideggeriano.

De alguna forma no me había dado cuenta aún que no era simplemente una filosofía más, sino más bien una especie de acontecimiento del siglo XX que abría la posibilidad de pensar las cosas de otra manera. Por un lado, me parecía que la historia se jugaba en el campo político y para tratar de comprenderlo en forma activa, a través de Hegel y de Marx me acerqué a una actitud práctico-marxista muy intensiva durante mucho tiempo. La dificultad estaba en que yo siempre tenía la sensación de que detrás de esos términos marxistas y de su importancia práctico-histórica, se escondía la actitud de una aproximación menos radical en cuanto al acontecer histórico, que aquella que estaba presente en la actitud heideggeriana, donde uno no percibe las consecuencias histórico-políticas. Entonces, durante mucho tiempo yo estuve como escindido entre perspectivas que no admitían tal división. Después de la experiencia en Chile fue que llegué a la conclusión que esa tragedia se debía mucho menos a circunstancias externas que a la visión misma de la realidad y de la historia bajo la cual habíamos actuado en el MIR que era no un poco inadecuada, sino que parecía como si hubiésemos actuado en otro planeta. Eso me hizo entrar en una crisis de conceptualización histórico-política y después poco a poco fui encontrándome con un tipo de experiencias... Yo estuve involucrado en la formación del Partido Verde alemán, en él hay una dimensión que la gente no conoce mucho y que está mucho más ligada a un nuevo nivel de conflicto—ligado de alguna manera a las chances y debilidades de la sintaxis política alemana— con las compulsividades de la modernidad histórica misma, y no simplemente con la cuestión ambiental. Entonces, yo creo que en el momento en que se creó el Partido Verde alemán fue con un compromiso bastante complejo entre una izquierda antidogmática radical más bien clásica y una decisión de intervenir políticamente contra las hegemonías progresistas y conservadoras clásicas. Creo que ese momento de apertura se cerró otra vez, en forma parcial, entendiéndose por momentos la posibilidad de un campo político posmoderno. El discurso desde donde el Partido Verde interpela a la nación política alemana es un lugar que no existía antes, que se creó en un contexto histórico por una

especie de distinción... porque es eso lo que después me empezó a fascinar cada vez más en el pensamiento arendtiano: que ya uno percibe una especie de liberación de la continuidad histórica. Está esa famosa frase de San Agustín que Arendt siempre cita como su lema y que la versión castellana diría "para que haya un inicio el hombre fue creado". Uno se da cuenta lo que implica esto, porque si hablamos de los límites de lo sociológico es porque uno se da cuenta que sociológicamente no se puede pensar un inicio, siempre hay una continuidad. Por ejemplo, con respecto al Partido Verde hay cientos de interpretaciones: que es "una continuación de" los nuevos movimientos sociales, un desprendimiento de la socialdemocracia o de la rebelión anti-autoritaria. Pero nunca se llega a comprender que es una creación de algo que antes no existía y esto tiene que ver con esa diferenciación que hace Arendt del obrar y de la acción instrumental. Entonces, yo empecé a ocuparme de qué es ese ámbito nuevo que aparece en el *approach* arendtiano. Poco a poco descubrí que está muy ligado a la apertura heideggeriana, pero que al mismo tiempo es el pensamiento que más se dejó afectar también por la irrupción del fenómeno totalitario. Quiero decir: que no trató de reponer las categorías que ya estaban—como la de dictadura—, sino que se aproximó a ese fenómeno también como una especie de interrupción, de acontecimiento, y no simplemente como un hecho que se puede fijar en causas. Es cierto grado de derrumbe de algo. Desde el momento en que lo sometés a una continuidad, ya le quitás ese carácter de acontecimiento, vinculado con decisiones y rupturas.

—¿Qué vínculo encontrás entre acontecimiento y apertura? ¿Y entre historia y sintaxis?

—Es una buena pregunta porque yo creo que son dos aproximaciones que no se puede reducir una a la otra. Creo que tenemos que mantenernos en esa diferenciación sin tratar de unirlos en algo tercero que las explique. Además uno podría aproximarse a esa cuestión desde otros lados, apoyándose en lo que es experimentable a partir del *approach* psicoanalítico, porque creo que otra cosa importante es darse cuenta que Arendt recalca y retoma una especie

de pensamiento que no es naturalmente teórico, sino que está como ligado a la praxis, donde la praxis tiene un sentido político-histórico que se abre de esa cerrazón o inclusión. En cierto modo, uno puede descubrir un paralelo entre el tipo de praxis freudiana y el tipo de construcción práctica que opera en el *approach* heideggeriano. Porque lo más importante de la cosa heideggeriana no es una producción teórica diferente, sino una especie de operación práctica en que nuestro edificio teórico-conceptual, metafísico, empieza a tomar otro cariz. Es una especie de praxis sobre el pasado, como también lo es la praxis freudiana. La praxis política tiene ese paralelo también con la praxis freudiana. Creo que hay una gran importancia en el paralelo entre situación política y situación analítica, porque ambas están conectadas con un campo en el cual la temporalidad aparentemente natural no funciona como tal. Porque hay cargas, hay una crisis latente alrededor de la cual se erige ese marco, hay copresencia de pasados, de eventos, y hay también una cosa que es importantísimo observar. No sé si ustedes saben que yo tengo la convicción de que el pensamiento de Winicott tiene una importancia inmensa, tal vez mucho mayor que la cosa lacaniana. Winicott te está mostrando cuáles son las condiciones de un espacio de transición donde una situación analítica puede ocurrir. Y la Julia Kristeva, que es una mujer con una gran sensibilidad con ambas cosas, tiene un artículo muy lindo donde dice que lo analítico ocurre pocas veces. Entonces, haciendo un paralelo, uno puede decir que lo político ocurre pocas veces, como un *entre* que no es ni una cosa subjetiva ni una cosa objetivada, donde hay una especie de chance de reelaborar cosas, de tomar decisiones que cambien...

—Decías que algunas opiniones tienen que restar más realidad que otras para afirmarse... sonaba como una crítica a la ideología, ¿a qué te referías?

—Claro. En cierto modo, el trabajo teórico de referencia en esto es ese texto tan lindo de la Hannah Arendt sobre *Verdad y política*, que es un texto que escribí después de la experiencia que significó para ella

los ataques que recibió por el libro sobre Eichmann. Una parte de quienes esgrimían el discurso sionista la atacaba como si los hechos que ella estaba contando hubiesen sido sus opiniones propias. Entonces, entra en ese texto con la cuestión de cuál es la relación de la verdad con la política, de si hay cosas que aunque sean ciertas no se pueden decir porque son políticamente dañinas. En el caso de ella, la acusación era que la mención de esos hechos resultaba anti-judía. Mi percepción, desde hace mucho tiempo, es que se puede diferenciar cualitativamente a la violencia respecto de la denegación de hechos necesarios para que se mantenga una coherencia ideológica. La cosa es interesante porque no es tan simple como parece en un primer instante: Arendt deja entrever que ella no entiende como realidad simplemente un contexto objetivo, fáctico, sino el tipo de realidad que se puede articular recontando lo que pasó. Hay una especie de abrazo simbólico de los hechos, esa es la realidad a la cual se refiere la actuación política... Si uno está pensando que Claude Lefort está indirectamente ligado con eso, porque él dice en cierto modo que uno podría comprender esos derrumbes totalitarios como una destrucción de la dimensión simbólica del mundo, donde la realidad se convierte en una realidad literal, que no tiene más campo de juego y donde, entonces, no hay que rellenar los huecos que aparecen en esa aproximación más bien de tipo imaginaria, hablando en términos lacanianos, donde esos huecos en la unidad imaginaria tienen

que ser eliminados. Entonces, la denegación opera sobre una realidad ya mucho más envuelta en un tipo de unidad más imaginaria que simbólica.

—¿Qué tipo de vínculo con lo político implica en tu biografía, tu experiencia en la universidad de Bremen y en el círculo arendtiano?

—El premio Arendt al pensamiento político no pudo iniciarse dentro de la universidad, ya que en el terreno político, sociológico y filosófico, la experiencia arendtiana—ligada con la especificidad de la praxis deconstructiva de Heidegger— estaba violentamente denegada, en Bremen tal vez más que en otra parte. Se trata de una universidad que estuvo ocupada por una gama ideológica de maoístas y comunistas, la izquierda ex PDS y gente más bien tecnocrática. Nosotros, en cambio, veníamos más bien de ese lugar desde el cual empezó el discurso verde, contactos con disidentes de la ex Alemania Democrática (RDA), donde a mitad de los 90 nos empezamos a preguntar si no había también en esa apertura del 89 una apertura que no se pudo aceptar con bastante sensibilidad histórico-política. Insistimos en crear un ámbito en el cual el sentido del actuar político que amenaza desaparecer se puede alentar, tanto desde el punto de vista de los restos de experiencias de sentido que hay en el actuar político actual, como por la herencia republicana, libertaria, que viene de nuestra historia, exponiéndonos pero también sosteniéndonos.

sociedad

Facultad de Ciencias Sociales(UBA)

Número 23

Septiembre 2004

La escritura y las ciencias sociales: Steimberg / Martínez / Forster
Antropología del éxtasis: Baigorria / Perlongher
Michel Foucault, veinte años después: Santos / Murillo / García Viale y Benyo

Michel Foucault: El espíritu de un mundo sin espíritu / ¿Inútil sublevarse?

Dossier: Buenos aires en crudo: Korn (selección y presentación)
Teoría y praxis: Torrado / Funes

LOS RAROS

A fines del siglo XIX, Rubén Darío escribió lo que podía considerarse casi un manifiesto. Un libro al que llamó Los raros, en el que dedicaba sus páginas a un heterogéneo conjunto de escritores que merecían esa denominación ya sea por el modo en que habían configurado sus vidas, o por los caminos que transitaba o creaba su arte. El modernismo halló en esa galería su olimpo, aunque la serie de dioses tutelares incluía a raros para los raros —como el caso de Almafuerte— y omitía a impetuosos poetas en camino a la gloria —como el joven Lugones. Quien luego sería el poeta nacional no eludió la queja por esa ausencia que consideraba inmerecida.

Lo raro, suele aludir a la extravagancia, a lo

extraordinario, a lo poco frecuente o a lo que tiene poca densidad y consistencia, los que se dilata primero para luego extenderse ocupando mayor espacio, si se habla de sustancias químicas. Lo escaso y lo original. En esta sección no haremos —como el nicaragüense— una nueva serie de raros a ensalzar, sino reconstruir vidas, obras, escrituras, que no suelen habitar las historias del pensamiento argentino. Max Daireaux, Ricardo Setaro y Jorge Barón, nombres que habitan un sitio signado por el desdén y el olvido. Es evidente que no es el caso de Lugones, que recibió, aun contra sus últimos pedidos, homenajes y recuerdos, pero vale su inclusión —casi irónica—, esta vez, entre los raros.

RICARDO M. SETARO, DEVELADOR DE SECRETOS Macedonio, Dadá y la Crítica

Por Guillermo Korn

¿Pero, quién soy yo? Podría no estar aquí y sería lo mismo. Podría no estar en ninguna parte y sería igual. ¿Quién me conoce? No me extrañaría que algún espejo, desprevenido, se olvidara de reflejarme.
Ricardo M. Setaro, "El alma que se apresuró".

Las dos preguntas del epígrafe no tendrán respuesta en un lector actual que —es muy probable— desconozca al escritor y periodista Ricardo M. Setaro. Sus libros, situados entre la ficción y la denuncia, recorren las pasiones intelectuales de buena parte del siglo XX. A través de cuentos humorísticos, relatos policiales, crónicas de guerra y textos políticos se obtiene un muestrario de los cambios sociales, pero también de ciertas inflexiones en un estilo personal.

La imagen de su sombra proyectada sobre una pared, es la que Setaro elige enviar cuando le solicitan su fotografía para una revista de la década del treinta. Así aparece este autor: como una sombra, difusamente mencionado en los libros de memorias, en los márgenes superpuestos de la literatura y el periodismo que nace a mediados de la década del 20, en los bordes de la polémica entre los grupos de Boedo y Florida.

Azotes contra la intervención

Cuando regresábamos / nos saturaba de tranquilidad / el apretón de manos de Ricardo / Yo lo recobraba en caminatas conversadas / por distantes callejuelas, / lugares del recuerdo / que van justificando mi vida.

Ulyses Petit de Murat, "Los pueblos tristes", 1929

El yrigoyenismo carga con la acusación de haber abusado de las intervenciones provinciales para amortiguar los golpes de la oposición. El alvearismo no le fue en zaga en el uso de esa metodología. En La Rioja fue designado interventor —en 1924 y 1925— Manuel Mora y Araujo, periodista correntino y diputado en los años de las presidencias radicales.

"El objetivo último era fabricar dos senadores nacionales, necesarios para la Cámara aquí en Buenos Aires" explica Ulyses Petit de Murat en una entrevista. Su padre era el secretario de esa intervención. "Para entonces había recalado en La Rioja el amigo Raúl González Tuñón, quien después de gastarse en banquetes la plata que le habían dado para un viaje a Europa decidió, por vergüenza, tomar un tren hasta donde le alcanzara el dinero. Hizo una primera

etapa en Santa Fe donde vivió en un convento y, más tarde, recordó que en La Rioja tenía a su amigo Nalé Roxlo y lo fue a buscar". González Tuñón en unos versos evoca cuando adolescente y barbudo perdió en aquella provincia una elección con cincuenta pesos y una vaca, "absorto como Buster Keaton". Más escéptico es el recuerdo de Conrado Nalé Roxlo: "pachorrienta, siestera, la intervención se arrastraba lentamente sin mayores episodios dignos de ser recordados".

Petit de Murat menciona sus discusiones con el Interventor por colaborar en un diario opositor dirigido por Ricardo Setaro.¹ "El *Látigo* había tomado mis pantalones Oxford y mi costumbre de no usar sombrero para desacreditar por elevación la jerarquía de los funcionarios venidos de Buenos Aires. Sin embargo, las copas amigan a la gente, y a poco fui amigo y colaborador de Setaro".

La estadía en La Rioja dejó marcas en los cuatro escritores. Todos testimonian esa experiencia en distintos géneros narrativos.

Algunos pasajes de la novela *La vida fanática* recrean aquel viaje y la permanencia en la provincia: "Éso ya no era la tierra o por lo menos era, únicamente, la tierra de las pe-

sadillas más espantosas..." Ambiente de copas y de otros "paraísos artificiales" es por el que transitan sus personajes.

Más huido en su referencia es el propio Setaro cuando en uno de sus cuentos dice: "Me encontraba allí en aquel entonces cumpliendo una misión periodística, que compartía con Raúl González Tuñón y nuestra vida se desenvolvía monótonamente, sin arraigo a las costumbres provincianas típicas de aquel lugar".² Esa tarea laboral, a la que califica de "misión" le da un aire misterioso a su relato, distante del que impregna las descripciones de compartidas jergas juveniles de Petit.

Propaladora cuyana

Mendoza es una ciudad tranquila. Las actividades comerciales terminan a la hora habitual de todas las ciudades comerciales e inmediatamente se apodera de ellas la calma.
Ricardo Setaro, "El degollador de fantasmas"

En Mendoza se exhibe, en 1921, el primer film realizado en la provincia: *El temblor del 17 de diciembre*, sobre el terremoto en Lavalle. Dos años después se inaugura el servicio de comunicaciones radiotelefónicas. La literatura recibía el impacto transformador de la técnica. Así lo entiende Carlos Astrada cuando analiza el vínculo entre el uso de la radio y la creación de las *revistas orales*, en 1933.³

La radio permite explorar nuevas expresiones, que irán encontrando su formato en el radioteatro. "La radiotelefonía se puso asimismo en esos años al servicio de la promoción literaria. Surgió un nuevo estilo de revista, hasta entonces desconocido entre nosotros: la 'revista oral'. En la primera que se organizó, la *Revista oral Megáfono*, participaron casi todos los poetas y prosistas nuestros de aquellos años" —escribe Arturo Andrés Roig.

Varios grupos del interior del país, siguieron los compases que la batuta del poeta peruano Alberto Hidalgo imprimía a la *Revista Oral* en Buenos Aires. Mendoza no era la excepción. El grupo de la autodenominada novísima generación mendocina estuvo impulsado por Serafín Ortega, Ricardo Tudela y Vicente Nacarato, entre otros hacedores de la poesía cuyana. La revista oral *Megáfono*⁴, grupo

al cual se vincula Setaro, fue usada como altavoz de los que expresaban un corte generacional.

Manuel "Menache" Gleizer, a quien llamaron *el proyectista de sueños y deudas*, apostó a diez de esos jóvenes escritores, y editó en 1929, *Megáfono, un film de la literatura mendocina de hoy*. La propuesta de asociar la idea de *film* a una renovación literaria formaba parte de una misma búsqueda: la de una "nueva sensibilidad" frente a la literatura cuyana dominante. Búsqueda a la que se suman: Guillermo Petra Sierralta, José Peire, Emilio Abril, Jorge Ramponi, caricaturizados todos en las plumas de Carlos Varas Gazari y Alberto Ugalde Portela.

La antología poética sufre una variante con la inclusión del cuento que Setaro tituló "Gumersindo Dadá, el no determinista". Así lo señala la revista *Síntesis*, en febrero de 1930 cuando publica una reseña de Carlos Mastronardi sobre el libro. Con malicia sostiene que Marechal gobierna fastuosamente inspirando varios de los poemas del grupo, y destaca que "el aire taciturno de los humoristas verdaderos, se aproxima a don Ricardo M. Setaro. De los escritores compilados, parece el más jovial y llano. Ajeno a toda solemnidad, escribe dichosos argumentos dadaístas y desarrolla temas informados por ricas imaginaciones. Maneja personajes abstractos y parte valerosamente del absurdo para llegar a una realidad original. Tiempo y espacio entran en muy suelta creación. Con ambos conceptos —trastocando, revertiendo— finge dichas equivocaciones". Mastronardi no escatima elogios: "No es un reproductor del mundo cotidiano y compartido: nos ofrece posibilidades más extrañas. Su literatura no busca signos trascendentales. Las vidas que salen de su prosa difícil y concentrada no esconden ningún simbolismo representativo. Por eso, Setaro es capaz de levantar a literatura cualquier gracia desprevenida. Lo irrevocable no participa en la sutil jugarreta, y si viene, nunca trae sentido de fatalidad. Un arquetipo de Setaro equivoca su muerte, su tiempo, su Yo, como nosotros pudiéramos equivocarnos de calle. Este natural desparpajo es la condición más admirable de su prosa. En sus narraciones es de lamentar la intervención de lo casual. Una temática excepcional y una redoblada intensidad alucinatoria ayudan a

este válido escritor. Setaro no trabaja para convencernos de sus ficciones: solo quiere alegrarnos con la visión de un mundo rarísimo. ¡hombres digo para su propia picardía y para su rápido ingenio!"

Invocaciones

Espero amigo Macedonio que nos entregue a sus lectores (que somos muchos si contamos las veces que he releído lo que una sola vez usted escribió) más cosas tan buenas como ésta, que en materia de bueno es casi el doble de lo que realmente parece bueno.

Carta de Setaro, 26 de agosto de 1929

En el primer y único número de la revista *Libra*, en invierno de 1929, dirigida por Marechal y Francisco Luis Bernárdez, hubo dos colaboraciones de Macedonio Fernández. La más extensa es una parte del *Museo de la novela de la eterna*, título que —pese a las promesas— postergaba en publicar. La segunda aparece titulada como "Fragmento sobre la metáfora", apenas unas líneas de una carta a Bernárdez. Un año antes, por insistencia de Scalabrini y de los directores de *Libra*, Macedonio publica *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*.

Otros jóvenes expanden su fama y difunden las costumbres de un autor que con el tiempo pasaría al terreno de lo legendario. Ricardo M. Setaro es uno de ellos. Alberto Pineta dice haber conocido a Macedonio por su intermedio.⁵ Los elogios que Setaro le trasmite a Macedonio en su carta ("Yo no entiendo de hacer crítica de cosas que otros han producido; por ello, solamente hablo aquí de lo mucho que me gustó y emocionó su prosa. En esa emoción y gustación he contribuido algo, por lo que me meto con ella"), contrapesan con el comentario que la revista *Criterio* —en septiembre de 1929— le dedica por su colaboración en *Libra*. El anónimo crítico cree que: "el señor Macedonio Fernández ha ahogado en un mar de estupideces filosofantes aquella vena humorística de hace años, cuando su vesania metafísica estaba prudentemente separada —ocultada— de su comicidad. En Macedonio no hay otro valor que el de su originalísimo estilo, el cual, por vía de su aumento y sobradador discípulo Jorge Luis Borges, tanta influencia ha tenido en el de los nuevos escritores."

A un año de la publicación colectiva de *Megáfono*, Setaro probará suerte como autor individual. Como antes con los hermanos Tuñón, Borges, Macedonio y el Scalabrini Ortíz de *La manga*, el editor es Manuel Gleizer.

En la presentación del libro, titulada "La verdad conocida" se transcribe una escuela enviada a *La Gaceta del Sur*. Allí Setaro insinúa algún dato biográfico, aunque las pistas se superponen para desorientar a sus lectores futuros sobre aspectos de su vida.⁶

Esa carta de presentación tiene reminiscencias de la prosa macedoniana. Su fraseo apela a un estilo similar, narrando situaciones que suspenden o estallan la temporalidad de la acción, como la conocida carta a Borges, esa que el remitente espera haya recibido sin haberla aún enviado. Setaro cuenta —entre otros inconvenientes— que "debiendo aplaudir en una función teatral batía palmas en el entierro de un amigo, al que asistía al día siguiente y bien sabido es que me salvé de casarme porque se me ocurrió hacerlo algunos días después de enviudar". Lo que podría interpretarse sólo como influencia funciona más bien en el sentido de cita.⁷ Cita en el sentido cinematográfico: cuando se incorpora, se reproduce o rehace una escena como homenaje a quien la forjó en su momento inicial. De otro modo no se entendería la mención a Macedonio en "La característica viuda. (Ensayo de una escena de segundo acto de drama policial)". En la descripción del escenario donde se desarrolla la acción aparecen distribuidos sobre una mesa *El idioma de los argentinos*, "*Spleen, Tierra amanecida*", la primera obra de Macedonio Fernández, *Hombre y superhombre* de G.B. Shaw". El conjunto de obras citadas da cuenta de un amplio universo de autores: desde Borges, pasando por Clodomiro Cordeiro, el primer libro de versos de Mastronardi, Macedonio, hasta la glosa de Darwin y Nietzsche que hace el escritor inglés.

No sería la única alusión al autor de los *Papeles de Recienvenido*. En el segundo de sus libros, *El degollador de fantasmas*, Setaro lo menciona nuevamente. Su lectura ayudará a los protagonistas de "Pudo ser así" para la resolución de un caso policial. La referencia explícita pone de manifiesto esta condición de la cita como

homenaje. Macedonio no sólo es requerido por el autor de los cuentos, también lo hacen sus personajes. En este caso, un joven estudiante de medicina, Enrique Pichón, lo cita cuando es consultado por el jefe de la sección investigaciones de la policía. Diálogo que antecede al vínculo creado por Walsh —a mediados de los años cincuenta— entre el comisario Laurenzi y Hernández. El estudiante de medicina, en el papel del intelectual deductivo es una probable caracterización de Enrique Pichón Riviere. Algunos datos permitirían ratificar esta hipótesis: en el cuento el personaje es estudiante de medicina, cita a Freud, fuma en pipa y conoce escritos de ficción. Por entonces Pichón Riviere era estudiante de medicina, tenía costumbres similares a las del personaje y escribía artículos sobre arte y deportes en el diario *Crítica*.

El humor y el misterio

Gracias a todas estas equivocaciones el autor y su mucho investigar hasta encontrar lo deseado (es de investigadores sabios el conocer todos los detalles de los errores), pudo cumplirse, cuando ya parecía imposible, la promesa del título de escribir un cuento humorístico.

Ricardo Setaro, "Un cuento humorístico".

Toda mención al humorismo como una corriente en la literatura argentina siempre trae riesgos. El mayor es el de la simplificación. Quienes recurren al humor como recurso estilístico son —obviamente— mucho más que humoristas. En el siglo XIX, Eduardo Wilde, considerado fundador de una genealogía irónica, Lucio V. Mansilla, Bartolito Mitre y Vedia, Vicente Gil Quesada, son algunos de los nombres que se suceden en el muestrario de la gracia, el desenfado y ciertos juegos de lenguaje presentes en la escritura finisecular. A fines de la primera guerra mundial y a partir de la masividad de ciertas publicaciones, un vasto número de promotores del humor lo ejercitan en las filas del costumbrismo o la narrativa.

Quienes abonaban *el jardín de Perogrullo* opinando que no había humoristas en la literatura argentina se darán de bruces con la respuesta de Enrique Méndez Calzada. En su extensa enumeración, sea por un corte temporal o porque sus títulos

se publicaron en fechas cercanas a su conferencia —luego editada en su *Pro y contra*— hay algunos autores que no menciona. Además de Setaro, entre los ausentes está Luis Pozzo Ardizzi, autor de *La moral de don Filántropo* (1925), *Divagaciones de un loco suelto* (1928) y *¡Adelante Señores! Bar Automático* (1929). También falta Florencio Escardó, que en 1929 publica su serie de *Siluetas descoloridas. Palabras sin objeto*, pieza de apertura a la extensa secuencia de los *¡Oh! Y Adolfo Revol*, quien podría sumarse a una de las series viñistas, con *El hombre que se veía la espalda* (1930).

Setaro presenta *El alma que se apresuró* —en 1930— al Concurso municipal de literatura. Algunos autores comentan los trabajos presentados en *La literatura argentina* N° 29 y ponen sus fichas en el mendocino. Nicolás Olivari dice que "Ricardo Setaro es un humorista inteligente. Tiene verdadero talento a pesar de su modestia y de su bigote a lo Menjou. También hay que estimularlo alguna vez. Por lo menos prometerle el premio para el año entrante. En esta lotería de los premios municipales hay que tener en cuenta el dinero. Quienes lo precisan más, que yo sepa, son Mariani, Setaro, R. González Tuñón, Augusto González Castro y acaso Molinari. En esta necesidad, como ocurre siempre en literatura, reside el verdadero y único mérito de los autores".

El poeta entrerriano Carlos Mastronardi sugiere también que "merece un premio *El alma que se apresuró*, obra humorística de Setaro. Es libro de gracia mayor y de alegre desparpajo narrativo. El género humorístico se viene acentuando en estos últimos tiempos, como reacción, tal vez, contra la seriedad imposible de épocas anteriores. Setaro, a juego puro, ha conseguido más literatura que muchos atareados y graves escritores". Más sintético y mordaz será Fermín Estrella Gutiérrez cuando describa a Setaro, algunos años después, como un "agudo y a menudo incongruente, autor de excelentes relatos".

Un humorismo de tipo racional es la constante que recorre los cuentos de Setaro. El orden natural de las cosas es alterado por la fantasía y el absurdo. En algunos de los relatos, lo absurdo proviene de extremar la literalidad de la palabra: quien revela fotos pasará a ver el mundo en

negativo, quien inventa la mitad absoluta, partirá al medio la grafía de las palabras. Introduce también algún gesto rupturista como hacer retornar —en el último cuento— a los otros personajes del libro para reclamarle al autor nuevas posibilidades narrativas.

Es un humor no festivo, atravesado por ráfagas de dolor. En el cuento "El alma que se apresuró" el protagonista se revela como sombra de hombre, ignoto, invisible, inexistente. El tema de la sombra, que Lugones había narrado en el horror develador de "Un fenómeno inexplicable", retorna como título en los años siguientes en *La sombra encadenada* (1936), novela de José Martínez Jerez y en los *Cuentos del hombre que daba de comer a su sombra* (1957), de Leónidas Barletta.

De *El alma que se apresuró* a *El degollador de fantasmas* hay un tránsito. En ambos títulos se insinúa un mundo irreal, fantástico, distantes del lugar que el realismo haría más previsible para ambos sujetos. Pero si en el primero se forjan vinculaciones con el terreno de lo absurdo, en el segundo lo harán con el mundo del misterio. La tercera persona del narrador deja paso a la primera y el escritor lúdico se transforma en un escritor lógico. El humor macedoniano impera en el primer libro, pero en el segundo las reminiscencias al clima de *Las fuerzas extrañas* se resuelven por el lado de la explicación racional.

El degollador de fantasmas, su segundo libro, es una compilación ampliada de los relatos publicados en la *Revista Multicolor de los sábados*, de *Crítica*, dirigida por Borges y Petit de Murat entre 1933 y 1934⁸.

En el diario de Botana ocupa un destacado espacio la crónica roja⁹, bajo creativos títulos y grandes ilustraciones. Su suplemento literario mantiene un criterio similar. Sylvia Saítta propone una división de dos tipos de escritos publicados bajo este género. Por un lado, los "cuentos de índole policial en los cuales predominan los asesinatos, las infamias, y los homicidios violentos". En esa clasificación coloca tanto los relatos de Chesterton y Jack London como los de Jorge Luis Borges y Ricardo Setaro. Es recurrente encontrar en esta línea personajes "desequilibrados, gánsters profesionales, suicidas y traidores", narrados muchas veces de modo sensacionalista. La otra ten-

dencia, es donde se reunirían los artículos sobre la pena de muerte, las voces de los ajusticiados, la narración de los crímenes con aportes de los abogados, los testigos y los periodistas. También entran en esa saga, documentos de contenido científico: como las "premoniciones, muertes diferidas, muertes que la ciencia no ha podido resolver".

Esta clasificación es útil para entender una de los géneros que habitan las páginas de la *Revista Multicolor*. Sin embargo la inclusión de Setaro en la primera de estas líneas es cuestionable. En estos relatos no hay "escenas sangrientas ni sumamente violentas" como caracteriza Saítta a esa primera tendencia. Los relatos de Setaro tienden a entremezclarse con fenómenos enigmáticos y misteriosos que se propone resolver por la vía de la razón. Hay muertes en la trama de esos relatos, pero no es lo dominante de sus argumentos. Más bien se inscriben en un universo más amplio: el habitual de las páginas del diario de Botana, que conjugaban la divulgación popular de las ciencias, el relato clásico policial y la inclusión de la política como telón de fondo de la trama.

Tránsitos

¡Cuánto hubiera dado aquel muchacho porque en alguna parte apareciera una insignia, una bandera, un distintivo que le indicara donde estaba la legalidad, cuál era el gobierno, quién representaba la patria, para ponerse de ese lado y usar esa arma que tenía en sus manos y no sabía que hacer con ella!

Ricardo Setaro, "Bajo la ley marcial"

"Bajo la ley marcial" se llama el relato con que Setaro elige cerrar *El degollador de fantasmas*. Su contenido lo incluye en una breve lista de títulos que desde la literatura tematizan el golpe de estado de 1930. Algunas aguafuertes arltianas harán la crónica de aquellos hechos. La ficción fue más esquiva con esa novedad política. En el mismo año del golpe, Julio Costa, impuso *El romance de un cadete* como lectura obligada en los liceos militares. Un poeta, Alfredo Taruella, ofrece su *Canto a la revolución del 6 de septiembre*. Meses después el humor y la ironía se hicieron cargo de la "dinastía de Tatú Mico", en *La República de Tupungania*, de Baldomero Flasitor. El radicalismo no logrará recuperarse ni

desde el terreno literario. Habría que esperar cinco años para que Rafael de Diego narre desde esa perspectiva que *La noche viene*.

En esa serie se inscribe "Bajo la ley marcial". El golpe se aborda desde la ingenuidad de un muchacho que creía que las cosas eran tal como se presentaban: "nunca había pensado en lo que pudiera separar a un ejército de un gobierno". No hay un tono moral en el relato, pero una pregunta ronda al protagonista: cuál es "su deber en ese momento".

Escrito entre el realismo de los hechos históricos y párrafos de humor macedonianos, este relato juega como bisagra entre los escritos de ficción de Setaro y su posterior producción periodística. Lo que cambia no es la pregunta acerca de cuál es el deber en ese momento, sino el sujeto que la enuncia. El interrogante antes puesto en la conciencia ficcional del personaje se encarna como pregunta vital del escritor.

El primer número de la *Revista Multicolor de los sábados* en el que colabora Setaro está fechado el 12 de agosto de 1933. Es ese mes sale el cuarto número de *Contra*, con una tirada de 10.000 ejemplares. En *La revista de los francotiradores* dirigida por Raúl González Tuñón, colaboran, desde abril, varios escritores que forman parte de la redacción de *Crítica*. *Contra* extrema en sus contenidos aquella frase de Sócrates que *Crítica* repite como logo: "Dios me puso sobre vuestra ciudad como a un tábano sobre un noble caballo para picarlo y mantenerlo despierto". *Contra* se define como "un periódico de izquierda pero —aclaran— admite la polémica". Reconocen *Todas las escuelas, todas las tendencias, todas las opiniones*, pero tienen claro hacia qué lado dirigir sus dardos. En lo estético cuando afirman que "Victoria Ocampo es uno de los tantos bluff o globos de este país ligeramente agrícola y rastacuero. No ha hecho nada por la cultura argentina". En lo político predominan las críticas al contexto internacional dominado por el nazifascismo.

Junto a Amparo Mom, Bernardo Graiver —quien además se ocupaba de la administración de la revista—, Enrique González Tuñón, Nydia Lamarque, Cayetano Córdova Iturburu, entre otros, Setaro aparece como uno de los más activos colaboradores de la revista. Publica en cuatro de los cinco números. En el primero de ellos,

un adelanto de una novela aún inédita, *Casamiento*¹⁰. Las otras colaboraciones tienen un tenor claramente político: "Invitación al Nacional Socialismo", "La pena de muerte, el socialismo y el proletariado" y "Dilema del trabajador moderno". En ellos discute la situación política argentina, ya sea por el lugar ocupado por el Partido Socialista Independiente definido "como la mancha confusionista que ocasiona los mayores trastornos", o por el papel del senador Palacios —representante del "socialismo patrioter"— en los debates sobre la reforma del Código Penal.

La captura del director de la revista, Raúl González Tuñón, por la publicación de su poema *Las brigadas de choque*, el allanamiento de su domicilio, el secuestro de sus libros y la condena a dos años de cárcel pusieron término a la aparición del periódico. En marzo de 1934, a meses del cierre, Setaro hacía un balance en el diario mendocino *Los Andes*: "Creo que es necesario destacar en este momento el vigor que ha adquirido un movimiento intelectual que se ha concretado en la ya clausurada revista 'Contra'. Es innegable que desde aquellos años en que la juventud renovadora dio nacimiento a la revista 'Martín Fierro' y a la tendencia señalada con la denominación de su vocero, nada había conmovido tanto a los medios literarios y artísticos como la aparición y clausura luego de la revista 'Contra'". En tal balance, da cuenta que de la aparición de nuevos órganos inspirados en la línea trazada por *Contra*. "La juventud se vio obligada a definirse y se vio, como, de un lado sinceramente colaboraban valores netos, rotundos, como Raúl González Tuñón, Edmundo Guibourg, Pablo Rojas Paz, Rodolfo Aráoz Alfaro, Carlos Moog, Ulyses Petit de Murat,

etc. y del otro quedaba lo impreciso de nuestra intelectualidad: los Anzóátegui, los Palacio y tantos otros Gálvez."

En el frente de batalla

Botana me llamó una mañana, presentándome al embajador de Paraguay, a cual le dije: 'Este es el hombre que va a hacer crónica de guerra para Crítica. Irá en el avión del diario pilotado por el sargento Mauriño.

Espero que le faciliten su tarea...

Estuve del lado de los paraguayos e hice una serie de notas que emocionaron al embajador que era un escritor, no me acuerdo como se llamaba. Las hice con mucha ternura, porque claro, el pueblo paraguayo fue el agredido. No por los bolivianos, sino por la Standard Oil. Pero detrás del pueblo paraguayo, estaba yo lo ignoraba entonces, la Royal Dutch. Así que fue una guerra infame entre dos empresas petroleras, una norteamericana y una inglesa.

Como Paraguay había sido invadido, yo sentía una simpatía natural ¿sabés?
Raúl González Tuñón

La guerra del Chaco ha arrojado también una cifra que la resume: 100.000 hombres muertos. Espero que Raúl González Tuñón, que vio morir a esos hombres en el Boquerón, haga también un poema. Es también lo menos que podemos hacer en América con esa cifra. Nosotros no intentaremos un poema. Nos proponemos sintetizar el horror del Chaco en la realidad bien limitada de los números.

R. M. S., *Imágenes secretas de la Guerra del Chaco.*

Lo que no parecía entender Raúl González Tuñón era que esa familiaridad del dueño del diario con el embajador de uno de los países en conflicto, evidenciaba una mirada parcial por parte de *Crítica*. Otro de los cronistas de la guerra así lo denunció al reescribir sus notas bajo otro formato. Ricardo M. Setaro escribió dos libros sobre el conflicto que enfrentó a Paraguay con Bolivia: *Imágenes secretas de la Guerra del Chaco* y *Secretos de Estado Mayor*. Los periódicos dedicaban grandes espacios a la guerra, y enviaron cronistas especiales entre 1932 y 1935. Tras la derrota en la guerra del Pacífico, en el siglo XIX, y con la desesperación boliviana por obtener una salida portuaria hacia el Atlántico, los dos paí-

ses sin salida al mar, los más empobrecidos de esta parte del continente, se enfrentaron por un territorio que les fue ajeno a los que realmente combatieron. Detrás de la guerra estaba el interés oculto por un negocio probable para dos empresas petroleras: la Standard Oil Company y la Shell Mex (Royal Dutch).

Setaro se propuso con estos libros una labor documental: "No podríamos haber hecho literatura de la guerra". Su idea es la de hacer una tarea militante: "no nos interesa ninguno de los dos países como naciones. Tanto Paraguay como Bolivia, para nosotros, sólo tienen valor de existencia en cuanto hay masas laboriosas explotadas por cuya independencia es necesario luchar".

Las *Imágenes* que describe Setaro son la trama oculta de la guerra. Varios son los secretos develados por el cronista en ambos libros: la organización de un numeroso tercer ejército —las montoneras— compuesto por los desertores de ambos países, las magras recompensas (tres kilos de galleta y algunas latas de carne envasada) para los soldados paraguayos que ganaron la guerra del Chaco, los estragos que ocasionan las enfermedades, la falta de servicios sanitarios que disminuyó el número de mutilados e incrementó las bajas, la falta de agua ("la sed ha sido la vencedora del Chaco"), el acuerdo firmado entre los generales Peñaranda y Estigarribia entre copas de champagne alzadas. No es poca cosa, pero hay algo más: Setaro denuncia cómo los diarios eligen describir los sucesos de la guerra. O, mejor dicho, cómo eligen no hacerlo.¹¹ Esta ruptura con la corporación periodística es una acusación que no evita nombres y apellidos: "100.000 hombres han muerto para cimentar la posesión del Chaco para la Standard Oil. (Óigalo, usted, señor Juan José de Soiza Reilly; óigalo usted, señor Manuel María Oliver. Óiganlo todos los cronistas venales que han ido al Chaco)."¹²

En esos días, se extendía el rumor de la probable injerencia del gobierno argentino en la guerra a favor del ejército paraguayo. Setaro se hace eco, pregunta y busca elementos que hacen del rumor una noticia. El dato fundamental es que el suelo de Paraguay está sembrado de municiones de origen argentino.¹³

En *Imágenes*... Setaro describe

los sucesos de la guerra, con documentos y fotografías de fuerte impacto. En *Secretos...* pone en primer plano las pruebas y las enmarca en contundentes afirmaciones ideológicas ampliando y ratificando las denuncias. Lo fundamental —insiste— es que se conozca la verdad.

Otros frentes

La prensa no investiga la verdad; la prensa busca lectores.

Ricardo M. Setaro, *La vida privada del periodismo.*

El periodismo ha sido un tema de reflexión permanente en Setaro. Habitué de redacciones, alude en sus libros a otros colegas y periódicos. En su quinto título: *La vida privada del periodismo* argumenta las críticas. No existe, dirá, prensa independiente que no tenga un carácter comercial. Contra la idealización de las libertades periodísticas, va a señalar que no hay periódicos que puedan prescindir de buscar un sostenimiento financiero y que esa necesidad produce efectos sobre la línea editorial. La independencia se revela así como un modo de estar —no independiente— en el mercado. Por ello, la prensa es, en general, comercial.

Mediante comentarios simples construye críticas demoledoras. El tono pedagógico es una elección estilística. Todos los ejemplos son válidos: no hay salvoconductos para los medios que le dieron trabajo: "Crítica defenderá al Paraguay. *La Razón* defenderá a Bolivia. Los periódicos se reparten el mercado; su mercancía es la muerte", dice con respecto a las decisiones editoriales. "Y los hombres seguirán muriendo; y las madres seguirán sufriendo; y las esposas llorando. La circulación aumentará. Los avisos aumentaron. El centímetro de espacio será cada vez más caro. Pero ni *Crítica* ni *La Razón* dirán que la guerra la desencadenó el petróleo".

Los métodos de manipulación empleados por las empresas periodísticas son muchos y Setaro los grafica con datos concretos. Una muestra: en *La Nación* se comenta con escándalo el allanamiento policial a un baile en una quinta de Buenos Aires. Las fuerzas del orden justifican su accionar por la presencia de comunistas. El mismo diario agre-

ga —al paso— que los asistentes tenían apellidos judíos. El recurso siempre funciona: la dupla comunista-judíos igual conspiradores es efectiva para sembrar sospechas aunque se reclame el derecho a la libre asociación. La centralización del poder de la prensa, el amarillismo, los cambios de manos en la propiedad de los medios extranjeros, las agencias noticiosas, la presión de los avisadores, el análisis de la prensa local, el ejercicio de la censura —con blancos como *Contra*— son algunos de los temas trabajados en este libro publicado en 1936, por la Federación Gráfica Bonaerense.¹⁴

Que la prensa es una preocupación constante para Setaro se corrobora en dos datos. El primero, con el estreno en el cine Libertador en marzo de 1950 de *Hombres a precio*. La historia es la de un joven, venido del interior, y que encuentra trabajo como periodista en Buenos Aires en el diario *El Excelsior*. El clima de corrupción que hay en el periódico lo envuelve en graves problemas. En "su búsqueda de la verdad" (así reza la gacetilla) llegará a provocar la muerte accidental del director del diario que había provocado una huelga para ganar dinero. Uno de los guionistas de la película era Leonidas Labanca, seudónimo que utilizó Setaro para trabajar en el medio cinematográfico.¹⁵ El otro dato, más ligado al azar pero no desdeñable, es su traducción de *La ficha de bronce: la prostitución del periodismo*, de Upton Sinclair, en 1961.

Volvamos al año 1936. Es el escenario internacional el que obliga ahora a tomar partido. En julio el movimiento militar encabezado por el general Franco se rebela contra el gobierno legal de Madrid. En Buenos Aires, la Guerra Civil es un parteaguas; las posiciones se definen por las fuerzas de la reacción o por la República. De los distintos grupos solidarios que se enrolan en esta opción, uno nos interesa destacar. Es el que forman algunos españoles y argentinos, entre otros Ernesto Giúdice, Augusto Bunge y Arturo Orzábal Quintana¹⁶ que se organizan en *La Nueva España*. Eligen también ese nombre para titular un semanario que durará varios años tras la guerra. Ricardo Setaro es el elegido para dirigirlo, mientras que Raúl González Tuñón colabora desde la malherida España. Además del compromiso político y la profesionalidad

de Setaro, en la decisión editorial pudo haber influido otro hecho: su cercanía a Giúdice. Ambos estaban casados con las hermanas Warschaver: Ernesto con Fina, novelista y traductora de la obra de Zola, y Ricardo con Flora Eva, traductora de textos científicos.

Las cifras indican el interés que la causa republicana tuvo en nuestro país. *La Nueva España* llegó a editar 90.000 ejemplares semanales y algunos libros que se editaron bajo este sello tuvieron una tirada de 10.000 ejemplares. Entre los títulos que publicaron estaban *España en Armas* (de Harry Gannes y Theodoro Repard), *España contra el fascismo*, *España en lucha* y *sus ideales*, *Campesinos de España*. Además organizaron exposiciones de fotografía y la proyección de películas: *Corazón de España* y *Tierra de España*, en 16 mm. Cuando se fusionan, en 1937, algunas organizaciones de tendencia republicana en el FOARE (Federación de Organizaciones Amigas de la República Española), bajo la presidencia honoraria de Felipe Jiménez de Asúa, *La Nueva España* se pone a su servicio como órgano de prensa y suman a sus actividades una audiencia en Radio Mitre.¹⁷

El speaker antifascista

Actualmente hay 185 estaciones de broadcasting público en Estados Unidos, concentradas casi todas ellas en las manos de dos magnos trusts, el National Broadcasting Company y el Columbia System.

Homero Guglielmini, *Hombres entre juguetes*, Anaconda, 1933

No imaginaba Guglielmini que unos años después de su viaje, otro compatriota podría contar la experiencia de su paso por aquel país pero además por esos estudios radiales.

Puede suponerse que el folleto *¿Contra que lucha el nazifascismo?*, es de los días previos al viaje de Setaro a los Estados Unidos. En él se propone contestar a la pregunta del título y desmitificar el supuesto carácter anticapitalista del fascismo. Aclara que el trabajo es una recopilación de materiales de diversos autores. Sin embargo, hay un apartado donde se reconoce su pluma, cuando habla de los fascistas locales. Se suceden los nombres de Sánchez

pensamiento de los
confines

Arte, vanguardia y política
en América Latina

La derecha como atmósfera

Ciudad latinoamericana
y literaturas

Astrada

Sarmiento inmortal

Sorondo, Fresco, Iburguren, Pertiné, quienes son fomentados —dice— por escribas de dudosa catadura moral y algunos “paracaidistas del periodismo argentino”.

Entre 1942 y 1947 Setaro se radicará en Nueva York. Su trabajo fue en la radio. El mismo medio que a fines de los años veinte facilitó en Mendoza la difusión del grupo *Megáfono* y unos pocos años antes las tareas del FOARE en favor de los republicanos, ahora le permitía transmitir para los países de habla hispana los informes redactados por la Cadena de las Américas, de la Columbia Broadcasting System.

En 1944 publica *Argentina Fascist Headquarters*, editado por el Concilio for Pan America Democracy. El título de ese folleto fue inspirado por el secretario de Estado Cordell Hull, que en una conferencia de septiembre de ese año afirmó que la Argentina era el cuartel general del movimiento fascista en el hemisferio occidental. Desde el alejamiento del general Ramírez y su reemplazo por Farrell la saga diplomática se viene tensando. Los Estados Unidos no reconocen al nuevo gobierno y retiran su embajador en Argentina, gesto que se imita desde el gobierno militar. Las restricciones se continúan desde lo económico: se congelan las reservas de oro argentino en los EEUU, rige la prohibición de que los barcos de bandera norteamericana toquen puertos argentinos y se amplían las restricciones al país renuente a romper relaciones con el bloque del Eje.

Setaro retoma en su escrito argumentos de los planteados por el funcionario de Roosevelt, pero no muestra la diplomacia del hombre de Tennessee, cuando dice que los aventureros militares instruidos en la doctrina nazi organizan al Estado desde lineamientos fascistas. El escrito está impregnado de lugares comunes al ideario demócrata de la época: el fascismo en derrota en Europa busca bases en el cono sur. El texto analiza la situación argentina desde el golpe de Uriburu en adelante y al igual que Hull, centra sus críticas en los tiempos de Farrell y Perón. Ambos —sostiene— encabezan el liderazgo de las fuerzas que mantienen el “país ocupado”. Alejandro Bunge es mencionado como el teórico de la reacción, y *Una nueva Argentina* como la biblia de la “intelligentzia” militar, con postula-

dos oscurantistas —la exaltación de la familia, del trabajo, los ideales de disciplina, de jerarquía— y propuestas tomadas de la economía nazi. Al igual que la administración de Roosevelt, Setaro propone la ruptura de relaciones diplomáticas y sanciones económicas. Las medidas permitirían —desde esta óptica— que el fascismo local desaparezca para fortalecer la política de Buena Vecindad de manera perdurable. El pueblo argentino —sostiene— ha festejado cada paso del secretario Hull. También lo hacen las fuerzas que luego integrarían la Unión Democrática: la UCR, y otros representantes de la oposición como Nicolás Repetto (PS), Rodolfo Moreno (Partido Conservador) y Rodolfo Ghioldi (PC), quien encuentra en un discurso de Perón similitudes con el de *Mein Kampf*. Ghioldi reclama que las democracias americanas encaren la ruptura de relaciones diplomáticas, económicas y comerciales con el régimen nazi de la Argentina. Tras el derrocamiento de Castillo, golpe que el Partido Comunista calificó como “reaccionario, militar-fascista”, hubo cárcel y exilio para muchos de sus militantes. El llamado a elecciones constitucionales de 1946 no cambia el diagnóstico político de sus dirigentes que planteaban *Batir al naziperonismo: para abrir una era de libertad y progreso*, como proponía Victorio Codovilla.

Volver

A los Estados Unidos se llega como apologista o como detractor, si bien todos deben declarar que no tienen intenciones de asesinar al presidente. Unos se detienen, en crescendo admirativo, a contar los pisos de los rascacielos; otros van directamente a Harlem, a hurgar la miseria increíble de una raza humillada.

Ricardo Setaro, *La estatua de la libertad vista por dentro*

De regreso en la Argentina, en 1947, Setaro publica su último libro. El sello que nuevamente lo edita es Anteo, vinculado al Partido Comunista. Su título: *La estatua de la libertad vista por dentro*. Ratifica el singular lugar en el que Setaro elige ubicarse. Sus títulos apelan a un lugar de no neutralidad. La reiteración en la idea de *secretos* para el caso de la guerra, la *vida privada* para hablar del periodismo, o la mirada al interior del ma-

yor símbolo del país que ocupa el centro del mundo muestran su insistencia en revelar aquello que permanece oculto.

Sus casi cinco años de estadía en Estados Unidos motivan estas notas. En las palabras previas expresa la admiración por el progreso material y espiritual de aquel pueblo pero marca también los motivos que generan su ira: el recuerdo por la guerra de Cuba o la tramposa derrota de Sandino. “Podemos entonces amar u odiar a una nación... Podemos amarla por sus gestos nobles y odiarla por sus empresas malvadas. Podemos sentir simpatía por su generosidad y podemos experimentar repugnancia por su rapacidad. Estados Unidos nos ofrece hoy, más que ninguna otra nación, ese contrasentido.”

El relato se arma sobre un montaje de hechos que le permite mostrar las contradicciones de aquel país. Las descripciones se suceden: desde cómo se concentra la riqueza a la standarización de los productos, cómo se organiza la clase obrera hasta quiénes gobiernan.

Dos puntos para destacar: la crítica a la centralización en pocas manos de los medios de prensa y su mirada sobre Roosevelt. El primero no sólo porque el tema del monopolio de la palabra es un tema que viene desarrollando en distintos libros sino porque en su análisis se desnuda el mecanismo empleado también en *La vida privada del periodismo*. En aquel trabajo no sólo denunciaba las presiones o la censura de esos medios en donde trabajaban sus colegas —a veces también criticados— sino que incluía en ese cuestionamiento al diario de Botana, en el que colaboraba. Aquí se extiende la crítica al cine, al libro y a la radio. Llega a decir: “Los



REVISTA DE POLÍTICA Y CULTURA
Rodaba lo

famosos comentaristas latinoamericanos a quienes la gente oye con tanta atención, no hacen sino repetir, palabra por palabra, comentarios que fueron sugeridos, pensados y escritos por funcionarios del Departamento de Estado. No hay comentarista alguno que pueda decir en verdad que haya escrito una sola línea en discrepancia con las directivas del Departamento de Estado y que haya podido leer esa línea sin haber sido despedido al día siguiente”. En uno y en otro caso, los ejemplos lo involucran. La experiencia laboral no es un modo de escala social, o de reconocimiento, sino más bien una forma de experimentar —verbo que reitera— en carne propia aquello sobre lo que tomará posición. En este caso, su labor le permitía “acicatear nuestra curiosidad, avivar nuestro interés y nos induce a tratar de conocer mejor, de interiorizarnos más sobre lo que en realidad es esa nación que se llama Estados Unidos de Norte América, esa nación cuyo pueblo amamos, cuya política exterior odiamos, cuyo progreso nos admira y cuyo reaccionarismo nos subleva”.

El segundo punto a destacar es el trato que da a la figura de Roosevelt. Construye una utópica imagen a la que contrasta con el “oscuro hombrucillo de Missouri, que se dedicó a la política después de haber fracasado como camiserero”. Así se refiere a Harry Truman, que llegó a la presidencia tras la muerte del creador del New Deal.

La propuesta de Truman era “asumir la dirección del mundo”. De la Buena Vecindad se pasaba a la “Diplomacia Atómica”. En los días de su escrito sobre la Argentina “fascista” el hombre festejado era Cordell Hull, ahora es Henry Wallace, a quien considera el último eslabón entre el liberalismo progresista de Roosevelt y el gobierno norteamericano. Wallace fue despedido de la administración Truman por su propuesta de una política exterior basada en la cooperación internacional y no en la guerra. La ruptura con el bipartidismo y la propuesta de un tercer partido donde los ciudadanos que se manifiestan por la paz, la cooperación internacional y la democracia en todas partes convierten al expulsado en el líder de su elección. Interpela a los liberales argentinos para que reconozcan en Wallace al continuador de las banderas enarboladas antes por Roosevelt, el buen norteamericano.

Breve responso

Era el momento oportuno para que muriera el inventor. Sin embargo, hemos utilizado la muerte de un personaje de Shakespeare para evitar fallecimientos inútiles. Si todos hubieran hecho lo mismo, ¡cuántos personajes de novela se hubieran salvado! Es necesario seguir este ejemplo o llegará el día en que la Literatura cerrará sus puertas bajo el siguiente letrero:
¡CERRADO POR DEFUNCIÓN!
Ricardo Setaro, “El inventor de la mitad absoluta”

Es durante las décadas del cincuenta y sesenta cuando el trabajo de Setaro está centrado en la industria del cine y en la letra pequeña adonde se recluye a los traductores¹. En medio siglo ha transitado un itinerario hacia un lugar espectral en las letras.

El 29 de junio de 1975, los diarios porteños tendrán varias noticias para publicar en sus páginas: la renuncia del ministro de Trabajo, tras los anuncios de la presidente sobre la urgencia de un plan de austeridad, la llegada de un Boeing 707 como avión presidencial con valores que desmienten el ascetismo económico, y como moneda corriente por entonces, el hallazgo de varios cadáveres en distintas zonas del país.

Un día antes un escritor había muerto. Su nombre, Ricardo M. Setaro, hacía tiempo que se había sumido en las sombras. Su muerte no era noticia en esa coyuntura.

Libros de Ricardo M. Setaro:

El alma que se apresuró, Editorial M. Gleizer, 1930.
El degollador de fantasmas, Editorial Tor, 1934.
Imágenes secretas de la Guerra del Chaco, Editorial Fegrabo, 1935.
Secretos de Estado Mayor, Editorial Claridad, 1936.
La Vida Privada del Periodismo, Editorial Fegrabo, 1936.
¿Contra qué lucha el nazifascismo? Anteo, s/f., serie Problemas Contemporáneos.
Argentina Fascist Headquarters, Concilio for Pan America Democracy, 1944.
La estatua de la libertad vista por dentro, Anteo, 1947.

Bibliografía

Catarossi Arana, Nelly, *Literatura de Mendoza (Historia documentada desde sus orígenes a la actualidad) 1820-1980*, Tomo II, Inca editorial, Mendoza, 1982.

Estrella Gutiérrez, Fermín, *Panorama sintético de la literatura argentina*, Ercilla, Santiago de Chile, 1938.
Huberman, Silvio, *Con Ulyses Petit de Murat hasta el amanecer*, Corregidor, 1979.
Nalé Roxlo, Conrado, *Borrador de memorias*, Plus Ultra, 1978.
Petit de Murat, Ulyses, *La vida fanática*, Paidós, 1968.
Petit de Murat, Ulyses, *Conmemoraciones*, M. Gleizer, 1929.
Pineta, Alberto, *Verde Memoria. Tres décadas de literatura y periodismo*, Ed. Antonio Zamora, 1962.
Revista Contra, mayo-septiembre de 1933.
Roig, Arturo Andrés, *Los diversos aspectos de la vida cultural de Mendoza entre 1915 y 1940*, Fasanella, 1964.
Sáitza, Sylvia, *Revista Multicolor de los Sábados*, Fondo Nacional de las Artes, 1993.
Salas, Horacio, *Conversaciones con Raúl González Tuñón*, La Bastilla, 1975.
Videla de Rivero, Gloria, “Notas sobre la literatura de vanguardia en Mendoza: el grupo Megáfono”, en *Revista de literaturas modernas*, N° 18, Mendoza, 1985.

Notas

¹ En los años de la adolescencia Setaro había tenido en Mendoza otro compañero de intentos editoriales, Benito Marianetti. Junto al futuro dirigente del Partido Socialista Obrero publicó el boletín *ABC*.

² Héctor Yánover en uno de los primeros trabajos hechos sobre Raúl González Tuñón, lo ubica como codirector de *El Látigo* (en Raúl González Tuñón, Ediciones Culturales Argentinas, 1962). Mucho años más tarde, en una biografía sobre el autor de *El violín del diablo*, Pedro Orgambide recrea aquel momento y menciona a Raúl como colaborador de la publicación. Es el libro de Yánover en el que parece inspirarse Orgambide, cuando toma frases de Petit de Murat y las pone en boca de Raúl (en *El hombre de la rosa blindada*, Rosario, Ameghino, 1998). No hemos podido consultar *El Látigo*, para confirmar si Setaro dirigía solo el periódico o compartía esas tareas.

³ Guillermo David (en *Carlos Astrada. La filosofía Argentina*, Ediciones El Cielo por Asalto, 2004) afirma que el filósofo trabaja sobre ese vínculo en su primer libro, *El juego Existencial*.

⁴ Una revista gráfica entonces se titulaba del mismo modo, la dirigida por Sigrifido Radaelli. Tuvo dos épocas: la primera abarca siete números publicados entre marzo del 1930 y abril de 1931, y desde agosto de 1931 a abril de 1934, la segunda época, que completa los doce números.

⁵ Francisco Luis Llanos, en cambio, ubica a Alberto Pineta y a Setaro como cercanos a Homero Manzi (en *La aventura del periodismo*, Peña Lillo Editor, 1978).

⁶ Como por ejemplo, con el año de su nacimiento. Ricardo había nacido junto al 1° de enero de 1903. Era el menor de varios hermanos: algunos también nacidos en Mendoza y otros venidos desde la Italia natal con sus padres. Estos, como algunos otros datos, me fueron comentados por Enrique Setaro, cuando ya tenía avanzado este trabajo. Va aquí expresado mi agradecimiento. Su padre, Ricardo, era esquivo para dar datos autobiográficos en sus libros. En *El alma que se apresuró*, por unos cálculos matemáticos se concluye que nació en 1902. Fermín Estrella Gutiérrez en su *Panorama sintético de la literatura argentina*, consigna como año de nacimiento de Setaro el año 1900. Dos coteráneos tampoco aciertan en la fecha. La profesora Gloria Videla de Rivero lo ubica en el año 1905, mientras que Nelly Cattarossi Arana lo hace en 1908.

⁷ Roig cree evidente la influencia del autor de *No todo es vigilia...* en los dos primeros títulos de Setaro. Creo que esto es así con respecto al primer libro, pero es menos certero en el segundo, quizás porque el registro predominante en estos relatos no es el humorismo y se desenvuelven como tramas policiales y de misterio.

⁸ Son los mismos años donde —con frecuencia— aparecen sus notas firmadas en *Crítica*. Además allí publicó un folletín que condensa los vínculos de camaradería entre Setaro, Enrique y Raúl González Tuñón y Petit de Murat. Los cuatro, bajo el seudónimo de Jaime Mellors habían escrito *Los cortadores de manos*, entre 1930 y 1931. El seudónimo fue tomado de un personaje de *El amante de lady Chatterley*, de D. H. Lawrence. La historia se centraba en la actividad de una banda internacional de traficantes de drogas que cortaba las manos de sus víctimas. Apareció con un retrato del “gran escritor Jaime Mellors”, realizado por el dibujante Guevara, tomando un cuarto de rostro de cada uno de los escritores. (Así lo refiere Juan Jacobo Bajarla, en “La enigmática novela de Borges”, *La Nación*, 13-7-1997). De la amistad y el clima de esos años, hay una anécdota que vale la pena citar. Nuevamente Petit de Murat cuenta: “Néstor Ibarra le arrojó un banquete a la poeta y recitadora de Flores, Wally Zenner (de timbre alabado por Borges, en un poema titulado: ‘A la Doctrina de Pasión de tu Voz’, que ella amplió a un afiche pegado profusamente en Buenos Aires). Fue descubierta su treta. El esposo de Wally reclamó un duelo. Ibarra, ignorando que Ricardo Setaro le tenía un fastidioso secreto e intenso, lo nombró padrino. Naturalmente, ante el asombro de todos los caballeros reunidos para el acontecimiento tipo honor medieval, Setaro reclamaba con urgencia que el duelo tenía que ser a muerte. Ante tal despropósito, la cosa quedó olvidada y fue sustituida por un cierto número de trompadas.” (*La noche de mi ciudad*, Emecé, 1979).

⁹ Para ampliar sobre estos aspectos pue-

de verse la entrevista hecha por José Barcia al cronista Gustavo G. González, o G.G.G., con quien colaboraron algunas veces Enrique González Tuñón, Nicolás Olivari y José González Carbalho, entre otros (en *Testimonios y experiencias de un cronista policial porteño*, 16. Crónicas policiales (II), *Todo es Historia*, 1979). Del mismo G.G.G. puede consultarse también *El hampa porteña*, Tomo 1, Prensa Austral, s/f.

¹⁰ Es probable, que se refiera a ella cuando en septiembre de 1931, decía “Tengo en preparación una novela de costumbres, en la que trato de describir el pequeño burgués porteño. Creo que el libro estará terminado para fines del año próximo”, en “Tras un presunto viaje a Europa, Ricardo M. Setaro responde a varias preguntas imaginarias”, en *La Literatura Argentina* N° 37.

¹¹ Luis Pozzo Ardizzi cubrió la guerra para el diario *La Prensa*. El corresponsal de *Noticias Gráficas*, Manuel Sofovich, como Setaro, hizo de la causa una denuncia política, en *La tragedia boliviana*, *Noticias Gráficas*, 1932.

¹² Uno de los periodistas a los que alude, Soiza Reilly, tenía gran popularidad gracias a su espacio radial. En 1935 editó la sexta edición de su pequeño libro: *La República Argentina vista con ojos argentinos: El asunto del petróleo*, donde hace una fuerte defensa —por momentos es casi una promoción publicitaria— del gobierno salteño que promovía la explotación petrolera por parte de una compañía extranjera, la Standard, casualmente. Oliver, en cambio, fue corresponsal en la guerra por *La Razón*. El ex secretario del coronel Falcón en la jefatura de policía publicó en 1935, *La guerra en el Chaco Boreal. Cómo se defiende el Paraguay*.

¹³ Las denuncias de Setaro no quedarán, con el tiempo, en el olvido. Sesenta y cinco años después, la aparición de la correspondencia confidencial entre el presidente paraguayo y su embajador, permite confirmar algunas de sus denuncias. Así puede deducirse del artículo de Rogelio García Lupo: “Además de los proyectiles, a menudo provenientes de los propios arsenales del Ejército Argentino, la infraestructura de las Fuerzas Armadas se puso a disposición del Paraguay y hasta se ocupó de la compra de aviones de combate para la aviación paraguaya a la industria de Francia. El desarrollo de la guerra agudizó la colaboración militar...”. (“Secretos de la guerra del Chaco”, en *Clarín*, 24 de setiembre de 2000).

¹⁴ *La vida privada del periodismo* puede pensarse como antecedente al trabajo de Osiris Troiani: *Mirar con nuestros ojos. América Latina debe tener su propia agencia de noticias*, Impresiones El Sol, 1952. Esta propuesta, se sabe, se hizo práctica con la experiencia de Prensa Latina, creada en Cuba por Jorge Masetti y fue extremada en ANCLA bajo la dictadura militar argentina.

¹⁵ Hacia fines de los años cuarenta se da

el acercamiento de Setaro a la industria cinematográfica. La apertura de nuevas productoras y distribuidoras independientes son una muestra de la pujanza de aquella industria. El cuentista ocupa el cargo de director de la productora Movyart Sociedad Cinematográfica. Esta empresa, de corta existencia, produjo tres películas entre 1948 y 1951. En septiembre de 1948, en el cine Normandie se estrena la primera de ellas: *Mis cinco hijos*.

Dos años después, nuevamente bajo la dirección de Bernardo Spoliansky, aunque esta vez sin Orestes Caviglia completando la dupla, la productora estrenará *Hombres a precio*. También se repite en el equipo la presencia de Nathán Pinzón. En aquella fue guionista y en ésta, redactor de los diálogos. El guión de *Hombres a precio*, recae en Alberto Fonseca y en Ricardo Setaro, que escribe bajo el nombre de Leonidas Labanca. El seudónimo es efecto de un desplazamiento ya que emplea el tercero de sus nombres y el apellido materno. La película motivó “protestas del gremio y la prensa oficialista de la época”, informan Raúl Manrupe y María Alejandra Portela, en *Un diccionario de films argentinos*, Corregidor, 2001.

Movyart produce, en 1951, su tercera película. *Patrulla norte* es dirigida por Enio Echenique. Entre los guionistas vuelve a contarse Leonidas Labanca. Su trama se basa en un conflicto fronterizo. Varios años después, en 1957, Enrique de Rosas (h) filma *Violencia en la ciudad*. En esta película, Setaro aparece como productor junto a De Rosas. *Violencia en la ciudad* nunca pudo estrenarse en Buenos Aires.

El vínculo de Setaro con el séptimo arte no se agota aquí. En la revista del Cineclub Núcleo escribe un artículo sobre su experiencia en una visita a los estudios chinos. (“Cines exóticos: China”, en *Tiempo de cine* N° 14/15, julio de 1963).

¹⁶ Los dos últimos, junto a Arturo Frondizi y el diputado Julio Noble, integraron el directorio de *Defensa Popular*, publicación que defendía a los presos sociales y políticos, y luchaba por la derogación de la ley de residencia. Setaro consigna los intentos de censura hacia este periódico y hacia *Señales*, tribuna local del antiimperialismo inglés, en *La vida privada del periodismo*.

¹⁷ Los datos sobre *La Nueva España* fueron tomados de *La repercusión de la guerra civil española en la Argentina (1936-1939)*, de Víctor Trifone y Gustavo Svarzman, CEAL, 1993.

¹⁸ A la traducción de Upton Sinclair, pueden sumarse otras. De James Aldridge tres novelas, *El cazador*, Platina, 1956, *El diplomático*, Procyon, 1954 y *Héroes del horizonte desierto*, Lautaro, 1957, *Espartaco* de Howard Fast, Eneas, 1956, *El lenguaje del cine*, de Renato May, Losange, 1957 y *Militares y sociedad en América Latina*, de John J. Johnson, Solar Hachette, 1966.

JORGE BARÓN, ESCRITOR

Por Christian Ferrer

Era un caballero. Lo recuerdo vestido sobriamente, habitualmente con saco. De su hablar, recuerdo ahora su ritmo pausado y elegante, acompañado de una suave tonada. Era muy amable, llevaba una barba canosa y andaba cerca de los sesenta. Vivía en Córdoba, lugar de donde provenía la mitad de su familia, los Sabattini, parte de la aristocracia local y de la historia política de la provincia. Su abuelo había sido gobernador y un célebre caudillo radical. También lo recuerdo con aire de enfermo y de persona sobre quien pesaban los escombros de una vieja demolición. Se me hizo evidente que arrastraba consigo las muescas de las tragedias sucesivas descargadas sobre su familia. Me contó que había sido periodista, corrector de pruebas, crítico de arte e incluso que en un tiempo trabajó como “negro” de la industria editorial. En los ochenta había dirigido una revista llamada *La Revista*, una publicación para la clase alta. Más adelante me contaría que en esa revista de banalidades había incluido algunas fotografías de familia. En la necrológica de *La Nación* se agrega que también colaboró en *Arte al Día*, en *Página/12* de Córdoba y de Buenos Aires, y en *Clarín*. Con más interés recordaba haber traducido un breve y poco conocido texto de Marcel Proust, *El indiferente*. Eso fue hacia 1987. También me fue contando que había tenido una muy mala época y que había estado internado por causa del alcohol. Alguna vez escribió que no sólo los exclusivos colegios a los que había asistido, las redacciones y los museos habían sido sus lugares de formación; también los manicomios y las clínicas psiquiátricas. Hacia 1993 había recalado en Córdoba, y mantenía alguna relación con una cátedra universitaria así como también viajaba a Catamarca a dar clases. Su curso se llamaba “Movimientos estéticos en Argentina”. Pero no tenía nada de personaje académico. Se había puesto frente al aula por necesidad, tanto como se vio forzado a escribir unas cuantas crónicas prescindibles —a las que detestaba— en *La Voz del Interior* por el mismo mo-

tivo. Aunque también lo publicaron numerosas veces en la sección cultural del diario, en especial luego de la salida de su único libro, *El desierto y su semilla*, novela en clave y testimonio de su estadia en uno de los infiernos de la carne. Y del alcohol. En todo caso, él, que había nacido en casa de un millonario, parecía carecer de medios de vida.

Se llamaba Jorge Barón, y era escritor. Lo conocí en octubre de 1995 durante un viaje mío a Córdoba. Al finalizar mi curso, un hombre se acercó y se presentó a sí mismo: era el hijo menor de Barón Biza. Aunque no me había anticipado que pasaría a verme su visita no me sorprendió porque ya se había conectado conmigo un año antes. Por entonces, el correo me trajo una misiva inesperada, a propósito de un ensayo mío publicado en la revista *La Caja*. El ensayo se llamaba “Barón Biza, el inmoralista”. Ese matasellos cordobés daría inicio a una relación epistolar que duró hasta su muerte. En esa primera carta, en la cual venían incluidas fotografías de Barón Biza y Miriam Stefford, me decía: “Me pareció excelente su nota sobre mi padre: una posición crítica lúcida y sin falsos entusiasmos ni mitologías. Por la obsesiva acumulación de la descomposición orgánica, lo escatológico descrito con lenguaje posromántico, lo apocalíptico a la vuelta de la esquina, creo que B.B. tiene una originalidad que merece la seriedad que usted le prestó. Se lo agradezco”. Se refería a su padre, quien había arruinado a una familia. La suya. La carta estaba manuscrita en papel cuadrulado. Durante algunos años todas las cartas que me llegaron estarían redactadas al dorso de distintas fotografías cuyo contenido carecía de mayor significado. Quizás fueran originales de prueba que había corregido. Más adelante me escribiría a máquina y luego en correo electrónico. Había elegido la dirección baronbiza52@..., y siempre se preguntaba quienes serían los cincuenta y un Barón Biza anteriores. En ese mismo año de 1995 me envió una tarjeta de salutación de fin de año que sólo

decía: “Nacer: primero y más terrible de todos los desastres”. Es un pensamiento de Ambrose Bierce.

En aquel primer encuentro me enteré que había vivido en Buenos Aires, pero antes en Montevideo y Friburgo, ciudades que acogieron el exilio de sus padres en la época peronista. Pero en una de las solapas de su libro también afirma haber pasado tiempo en Rosario, Villa María, La Falda, New York, y en Milán. En esta última ciudad se desarrollan casi todos los acontecimientos de *El desierto y su semilla*. La figura paterna era un tema, evidentemente, y era el tema de un libro que estaba escribiendo en secreto. Las estrías familiares todavía estaban engrasadas. Pero no me habló inmediatamente de la terrible historia. Sentí que me estaba tanteando, muy delicadamente, como si sopesara con amabilidad la consistencia de mi interés en la obra de su padre. Luego, fuimos a su departamento, un coqueto y pequeño ambiente en un lugar atractivo de la ciudad de Córdoba. Entonces me enseñó unas carpetas con documentos y otra más con fotografías. Cartas, legajos, informes confidenciales, recortes de diario conformaban sectores de un archivo que había ido juntando con el tiempo y a la vez las piezas dispersas de la galería de espejos deformantes que él mismo estaba suturando en ese informe personal —y vagamente terapéutico— que se transformaría en libro. Todo ello me lo envió por correo a Buenos Aires. Había confiado en mí. Pero también era evidente que esperaba que yo escribiera sobre Barón Biza.

Él lo hizo primero. El año que siguió a la publicación de su novela debe haber sido grato. Luego de cuatro intentos abandonados había logrado terminarla. Tiene que haber dejado jirones de la piel en ello. La novela comienza con el suicidio del padre, la corrida hacia el hospital con la piel ardiente de la madre, y luego se continúa en Milán, donde el protagonista acompaña la convalecencia de la víctima. Quien conociera la terrible tragedia podría haber supuesto que, si bien Jorge Barón no había

logrado domesticar a sus fantasmas aullantes al menos los había ordenado. Me escribió, "la novela es obviamente autobiográfica, pero no es confesional. Es cierto que hay una base existencial en la trama, que busca, más que cicatrizar, establecer que pasó en aquellos años". El manuscrito tardaría en encontrar editor. Jorge Barón lo presentó a la primera edición del Premio Planeta de literatura argentina inédita, donde no fue considerado ni siquiera entre los diez primeros finalistas. Siempre pensé que ese solapamiento había sido más desagradable que los rumores de "arreglo" que se soltaron al tiempo de conocerse el resultado. La editorial Simurg, en 1998, editó el libro. En la tapa hay un Arcimboldo, pintura elegida por Jorge Barón: un rostro masculino compuesto por patas de pollo, colas y cabezas de pescado, y por otras salientes monstruosas. Aunque siempre culminaba sus cartas rubricándolas como Jorge Barón, a su libro lo firmó "Jorge Barón Biza", recuperando el doble apellido de quien fuera no solamente su progenitor sino un escritor muy discutido. A éste último lo mencionaba como "Raúl Barón" o "mi padre". En una sola carta se refiere a él como "papá". En la solapa están impresas estas palabras: "Una gran corriente de consuelos afluyó hacia mí cuando se produjo el primer suicidio en la familia. Cuando se desencadenó el segundo, la corriente se convirtió en un horizonte vacilante y sin horizontes. Después del tercero, las personas corren a cerrar la ventana cada vez que entro en una habitación que está a más de tres pisos. En secuencias como ésta quedó atrapada mi soledad". Aclara además que nació en 1942. La dedicatoria de mi ejemplar dice "Ojo por carne, mal de ojo por mal de carne". *Mal de ojo* era el nombre de mi único libro publicado hasta ese momento. Este es el segundo. Y quizás lo escribo para que Jorge Barón no sea olvidado.

Su libro fue bien recibido por la crítica literaria y pronto se lanzó una segunda edición. Se trataba de ediciones de escaso tiraje pero cuya importancia fue divulgándose de boca en boca. Comenzó a colaborar en el suplemento literario de *Página/12*, y *La Voz del Interior* le pidió más artículos. Lo entrevistaron, se publicaron reseñas y comentarios sobre su novela, y al fin "El Fantasma", programa

cultural de Canal 4, le dedicó todo un unitario. Comenzó a acumular confianza en un futuro posible para su oficio de escritor. Por entonces pensé que a veces los libros pueden ser medicinales para su autor. Pero no fue posible. Redactó varias partes de una nueva novela que probablemente quedó inconclusa. También planeaba escribir sobre Clotilde Sabattini, su madre, y por un par de años anduvo acumulando material para ese proyecto. Le interesaba su obra como Presidenta del Consejo Nacional de Educación entre los años 1958 y 1961: las leyes sobre educación primaria, el Estatuto del Docente, los establecimientos de doble escolaridad, la valorización de las técnicas pedagógicas. Pero nunca lo escribió, al igual que su propia madre, Clotilde, que también abandonó el proyecto de redactar una biografía de su padre, Amadeo Sabattini, para lo cual había reunido notas periodísticas, transcripciones de sesiones de las cámaras legislativas y textos de leyes aprobadas. Con los años se fue agudizando la mala salud de Jorge, tuvo que internarse un par de veces, le redujeron las colaboraciones periodísticas—su fuente de ingresos—y comenzó a sentirse humillado. Una mudanza al barrio de Nueva Córdoba, en 1999, no compensó su malestar. Me escribió, "para colmo es ruidoso. Creí que doce pisos eran un reaseguro, pero la altura no frena ruidos, a lo sumo los convoca desde diferentes direcciones".

"Memoria" es un programa de televisión muy distinto a "El Fantasma". Chiche Gelblung, personaje seráfico, es su conductor. Nadie sale indemne de su paso por ese círculo del infierno. En 1998 Jorge Barón le concedió una entrevista y participó de una visita al mausoleo de Miriam Stefford, en Alta Gracia. Junto a las cámaras y a un cuidador de 92 años que había sido conchabado milenios atrás por Barón Biza, descendió Jorge Barón hasta el sepulcro de la aviadora. El cofre estaba abierto y el lugar saqueado. El cuerpo momificado de quien fuera otrora actriz de cine y piloto de avión estaba fuera del ataúd. Todo era ruina, mortificada aún más por sucesivas avanzadillas de profanadores de tumbas que aún se ilusionaban con la posibilidad de hallar las mitológicas joyas que alguna vez rodearon el cuello y los brazos de la Stefford. ¿Por qué fue a ese lugar?

¿Por qué decidió aparecer justamente en ese programa? Jorge Barón estaba interesado en que la provincia cordobesa declarara a ese obelisco funerario como "patrimonio cultural", y en el programa lanzó un alegato a favor del monumento. Por el momento se estaba derruyendo en una "tierra de nadie" y en un par de décadas nada quedaría en pie. La llave del candado del lugar la tenía el dueño de un prostíbulo próximo llamado "El Chingolo", no casualmente el nombre del avión con que el que Miriam Stefford se despeñó del aire. Pero quizás Jorge tuviera otros motivos para participar del programa. *Sus motivos.*

Muchos años antes Jorge Barón había publicado una silueta de Isidoro Cañones en la revista de los jueves del diario *Clarín*. Era un identi-kit del play boy tarambana de clase alta. Escribió, "lo enrolaron en una clase que no disculpa el menor desfallecimiento económico. Todos llegaron a esa crema de manera dudosa; no hay argumentos de fondo, salvo el dinero, que los aglutine. La burguesía menor o el proletariado no los aceptarían pues únicamente conciben el ascenso social. Le queda el lumpen, suma de seres desarraigados que no hacen cuestiones de principios. Pero no es una categoría que haga feliz a sus integrantes". Barón Biza, padre, podría haber suscripto esa frase como una verdad de a puño, y quizás podría haberle gustado ser enrolado en la definición. El hijo, con mayor cansancio, conocía esa verdad, tanto como para transfigurar, episódicamente, la personalidad del padre en un personaje de historieta. Pero también podría ser un autorretrato.

El 9 de septiembre del año 2001, dos días antes de que un cuarteto aéreo pretendiera derrumbar al mundo, Jorge Barón se arrojó al aire por el balcón de un piso doce. Su padre había llegado primero. También su madre se quitó la vida. Luego, según contaba Jorge Barón, el suicidio de su hermana menor, previo al suyo, había desequilibrado el precario tinglado interno con el que había sobrevivido hasta entonces. Y luego él. Quizás fue el final de un escritor sin honra, de un jubilado como cualquier otro, de un hombre desesperado por más de un motivo. O quizás fue el último eco de un acto infame cometi-

do en agosto de 1964. A veces, cuando se desploman, ciertos alpinistas arrastran consigo a los compañeros de cuerda a quienes lideraban.

En la fotografía publicada en *Pá-*

gina/12 a modo de homenaje se lo ve radiante, quizás en un momento armonioso de su vida. De moñito y pechera, mucho más joven que cuando lo vi por primera vez, sin canas, mirando hacia la cámara fotográfica,

sonriendo apenas. Parece ir yendo al teatro Colón o a una fiesta de gala. Parece feliz.

* Prefacio a la biografía de Barón Biza, de próxima edición.

PROUST AL SUR

Por Guillermo David

Interrogar por la *tradición proustiana* en la Argentina—ya su sola enunciación admite declaradamente cuánto de pura ficcionalidad genealogista rige el andar de una tal indagatoria—es ubicar el punto en que la forja de una sensibilidad literaria colectiva deviene construcción supérstite e involuntaria de una moral. En el regazo íntimo en que se cuece al fuego lento de los sentidos más roncóditos la visión de un mundo, es que se torna profundamente enriquecedor, luminoso, el cotejo de algunas marcas eminentes que la lectura de *A la Recherche du Temps Perdu*—pero no sólo la lectura, sino la relación imaginaria que la sola presencia del libro entre nosotros conllevó, que va de vínculos biográficos y estudiadas estéticas existenciales análogas a las exploradas por Proust, a emulaciones inquietantes de su prístina ética implícita, hasta impugnaciones enojosas excusadas en sus temáticas y estilos, entre otros anclajes—, arroja un mapa secreto de una rara e insidiosa permanencia en algunos registros vernáculos tan notables como diversos.

El aluvión de argentinos en peregrinación a la Francia de la *Belle Époque* hizo que muy tempranamente se entablaran relaciones de diversa índole con Proust y el universo proustiano, que, desde 1893, año en que *le petit Marcel* se relacionara con Robert de Montesquiou-Fezensac, tiene en ese magnífico pícaro tucumano que es Gabriel Iturri, secretario privado del conde, a su figura inaugural, y en el general Mansilla, al que conocería en 1895 y Alberto Gerchunoff (que le haría una visita en 1913) a sus continuadores. Pero el autor argentino que se hallaría más próximo personalmente a Marcel Proust y se vería tocado por su impronta es sin duda Max Dairea (1883-1954), figura clave para nuestro estudio sobre la presencia

del autor de la *Recherche* en la literatura nacional, que constituye una suerte de eslabón perdido, recobrado por la suspicacia de su descubridor, Herbert Craig, cuyo testimonio citaré como fuente autorizada.

El padre de Max fue Emile Honoré Dairea, quien había nacido en Río de Janeiro en 1843 y muerto en París en 1914. Abogado en Francia (1863-1883) y luego en Buenos Aires, participó por algún tiempo en la legación argentina en París. Fue director del periódico *L'Union Française*; unos artículos suyos se publicaron en *Temps* y en la prestigiosa *Revue des Deux Mondes*. Bartolomé Mitre escribió el prefacio de su obra más importante, *Vie et mœurs dans le Plata* (París, Hachette, 1889); pero también escribió *Buenos-Ayres, la Pampa et la Patagonie*, (Hachette 1877), además de diversas obras jurídicas. Su hermano, Geoffroy François (París 1839 - Buenos Aires 1916), quien argentinizaría su nombre literario—Godofredo—, fue un notable y muy celebrado autor gauchesco. Ambos, hijos de un normando, François Dairea, (1796-1866) que había tenido plantaciones de café en Brasil, habían llegado a la Argentina en 1868, tras la muerte del padre. Godofredo se transformó en un activo colono, organizando empresas comerciales y fundando varias nuevas ciudades en la región pampeana. Su acriollamiento fue total; profundo conocedor del campo y sus costumbres, narró con gran frescura en diversos libros y relatos la ruda vida del gaucho y el colono, dando cuenta del proceso de su integración económica, social y cultural al nuevo orden. *El fortín, Las dos patrias, Los milagros de la Argentina, Recuerdos de un hacendado, Fábulas argentinas, Las veladas del tropero, Tipos y paisajes criollos, Las cien hectáreas de don Pedro Villegas, Cada mate un cuento, Los*

dioses de la pampa, etc., entre un total de unas veinte obras literarias y teatrales escritas en las dos primeras décadas del siglo, son sus más perdurables creaciones. Hombre práctico, escribió también una obra muy difundida en su momento sobre *La cría del ganado en la estancia moderna*, un *Manual de agricultura*. También es autor de una biografía de Alejo Peyret y de una gramática francesa.

Emile, padre de Max, casó con Amalia Molina, con quien tuvo seis hijos: Jaime Emilio—"Jacques"—, abogado en Buenos Aires (1870-1926); Carlos Geoffroy, capitán de barco, que llegó a ser Ministro de Marina durante el gobierno dictatorial de Uriburu (1871-1957); Maximiliano Emilio—"Max"—, ingeniero civil de minas y escritor (1884-1954); Marie Louise (1874-1954) y Juliette (?); y una hija que se casó con el conde Lucien de Céligny. "Como Painter y otros sugieren"—refiere Craig¹—"Marcel Proust conoció a la hija y los hijos mayores hacia 1891, es decir en la época en que él frecuentaba en Neuilly a Gaston de Caillavet y a Jeanne Pouquet. Existe una fotografía muy famosa sacada en la cancha de tenis de los Dairea (boulevard Bineau) en que el joven Marcel toca una raqueta de tenis como si fuera una guitarra. Jeanne está de pie sobre una silla y la joven Dairea está al lado".²

En septiembre de 1908 Proust conoció a Max en la playa de Cabourg y reanudó su relación con la familia que alquilaba la Villa Suzanne cerca de allí. "Max tenía por entonces más o menos 24 años. Era uno de los jóvenes que interesaban a Proust, quien tenía 37 años. El más famoso de esos jóvenes fue Marcel Plantevignes, que escribió el libro *Avec Marcel Proust*. Hay 13 cartas de Proust a Dairea: 2 de 1908, 4 de 1909, 3 de 1910, 1 de 1911, 2 de 1913 y 1 de 1917. Algunas son muy

interesantes. En una de las primeras Proust invita a Max a cenar en su habitación. En otras habla de unos textos de Max que éste quiere publicar o hacer reseñar. La más interesante es quizás la de la época en que Proust corregía las pruebas de *Du côté de chez Swann*. Sabiendo de los conocimientos científicos de Max, le pide consejos sobre cómo es posible expresar tal o cual idea. La última, sin embargo, es muy curiosa también, porque sugiere la forma en que Max ya comenzaba a servir de puente entre América Latina y Francia. Marcel felicita a Max por su pequeño libro *Nos soeurs latines—Tableau allégorique en vers*, que, según parece, fue representado en el palacio del Trocadero y en el teatro de la Comédie Française. Kolb cita unos artículos sobre la representación.³ “Es también interesante ver que Proust informó a Hahn de la muerte de otro hermano de Max, Pablo, quien tuvo un accidente de caballo en marzo de 1911. También en la última carta mostró tanto conocimiento e interés por la familia de Max que les ofreció su pésame por la muerte de Emilio”—agrega el crítico norteamericano.

Hacia mayo de 1909 el joven Max le remitía al maduro Marcel textos de tono satírico con títulos de aire proustiano, como *Paradoxes et lieux communs: le coeur, Paradoxes et lieux communs: les amis; Ombres parisiennes: le five o'clock*, etc. que quería hacer publicar en *Le Figaro*, acerca de los cuales aquél le sugeriría sobre la escasa conveniencia de su envío, por motivos, también, parejamente proustianos—intrigas, celos, etc.—que resuenan disuasivos. Aunque, como consigna Craig, “después de la publicación de la novela inicial de Daireaoux, *Les Premières amours d'un inutile*, (1910) Proust logró, por la intercesión de su amigo de origen venezolano, Reynaldo Hahn, que un crítico de *Le Journal*, Reboux, escribiera una reseña”.

Según consignan los editores en el *Prólogo a El guacho*, “aunque hasta ese momento (1925) toda su producción había sido pensada y escrita en francés, Max Daireaoux es argentino por su nacimiento y por la inspiración de algunos de sus trabajos”. “Nacido en Buenos Aires, cursó aquí los grados de enseñanza primaria y de la secundaria e ingresó en 1902 en la Escuela Superior de Minas de París. Desde entonces su actividad se desenvuelve en Francia”. En 1906,

en posesión de su diploma de ingeniero de minas, Daireaoux había publicado el volumen de versos *Les pénitents noirs*, cuyo éxito decidió su vocación. El flamante ingeniero se consagró de allí en adelante a las letras. Cuatro años después publicó *Timón et Zozo*, que obtuvo varios votos del Jurado para el premio Goncourt, y editó luego, en 1912, *Vie hereuse*. “Rachilde, la valiente crítica del *Mercur de France*, dijo a propósito de esta obra, que clasifica a su autor en el primer puesto de su generación como al más legítimo heredero de Voltaire. En 1913 Daireaoux publicó *Les plaisirs d'Aimer*, obra que fue coronada por la Academia Francesa con uno de sus premios más importantes”. Fue la casa Calmann-Levy, la misma que editara el primer libro de Proust, la encargada de la edición de esta, su cuarta novela: el joven parecía acceder a un éxito que al propio Proust le era aún negado.

Durante la guerra Max Daireaoux se incorporó primero a una compañía móvil del 1º. Cuerpo de Ingenieros, y luego a los servicios de propaganda del Ministerio de Relaciones Exteriores como jefe de la Sección América Latina, donde pudo poner al servicio de Francia sus conocimientos de nuestros países. La deuda intelectual que los países latinoamericanos habían contraído con Francia, país del que han adquirido las destrezas del espíritu, sostendrá años más tarde, fue pagada incluso con la sangre: Daireaoux mencionará al peruano José García Calderón —hermano menor de Ventura y Francisco— y a Hernán de Bengochea, colombiano y también poeta, caídos en los campos de batalla galos, como a quienes han tributado con sus vidas la relación literaria entre ambos continentes.

En 1917 la Comedia Francesa puso con éxito una pieza en verso de Daireaoux, *Nous soeurs latines*, dedicada a la juventud latinoamericana. “Al recibir en forma impresa el libro, Marcel Proust le escribe a Max su última carta, hacia julio del 17”—detalla Craig. “Aunque en su correspondencia anterior nunca aludió al país de nacimiento de Max, aquí Marcel hace hincapié en él. Dice que Daireaoux unió en su texto América Latina y Francia, y se sirvió de muchos nombres, que para otros no eran más que nombres, pero que a través de él resplandecían con colores medio maternos. Proust alaba el éxito bien merecido, pero también les envía a

Max y a su madre el pésame por el reciente deceso de Emilio Daireaoux”.⁴

Después de la guerra, que había si no interrumpido al menos ralentizado sus trabajos, el argentino intensificó su colaboración periodística dando un gran número de cuentos y novelas cortas a los principales diarios y revistas de París: *Le Matin*, *Le Quotidien*, *Le Petit Journal*, *Excelsior*, *Le Gaulois*, etc. En 1921 publicó su novela *Timón le Magnifique*, a las que siguieron *Le Poete et l'Infidèle* y *La Toscanera*. Entretanto, publicaba una traducción francesa de las páginas escogidas de Rubén Darío y otra del *Lazarillo de Tormes*. Durante

muchos años, anticipándose a los proyectos de promoción de Victoria Ocampo, Daireaoux centraría su actividad en hacer conocer en Francia a los escritores argentinos mediante sus crónicas mensuales de la *Revue de l'Amérique Latine*, que era publicada con financiamiento —que encubría oscuros designios políticos— del millonario argentino Carlos Lesca, así como editaría sus traducciones de cuentos de los mejores autores hispanoamericanos. (Cabe acotar que, siguiendo acaso a su amigo Manuel Ugarte, Daireaoux habló casi siempre, contra las costumbres de la época, de *Latinoamérica*, por comprender el desligue necesario de la herencia hispánica a que han arribado nuestras naciones; de hecho, esa será su tesis política más fuerte: el reconocimiento de la autonomía de las culturas latinoamericanas, y su carácter de reserva del acervo latino, según él puesto en riesgo ante la avanzada anglosajona, que le cabe al nuevo continente arribado a la mayoría de edad). Impresa en Londres y en París para latinoamericanos residentes en Europa, la *Revue de l'Amérique Latine* llegaría a editar 130 números en la década que duró su existencia, desde 1922 a 1931, constituyéndose en el principal órgano para el estrechamiento del vínculo literario entre Francia y el nuevo continente. Su creador fue Ernest Matinchenche, un distinguido profesor de la Sorbona, figura clave del período, incansable animador cultural que dio vida a numerosos proyectos de integración entre ambos mundos. Su secretario de redacción fue el proustiano George de Pillement, que junto a Francis de Miomandre, Jean Cassou y Mathilde Pomès serán los encargados de verter al francés buena parte de la literatura latinoamericana. Los hermanos

García Calderón, junto a Max Daireaoux, formaban parte del comité de redacción. Figuras por entonces de mayor renombre como Valery Larbaud, Jules Superviele, y Teresa de la Parra, colaborarían en sus páginas. Robert de Flers, el dramaturgo amigo de Proust, presidirá los banquetes de homenaje a autores latinoamericanos organizados por la revista. La *Revue* tenía una sección titulada *Antología americana*, conformada por una presentación y una vasta selección de textos de autores nuevos, en la que más de tres centenares de figuras de América fueron introducidas al mundo literario.

A principios de 1925 Daireaoux publicó en *La Novela Semanal* de Madrid su libro *La Extraña Pasión*. Entretanto, en Buenos Aires la compañía de Mme. Piérat estrenaba una pieza suya en verso: *Le Tcharchaf*. Otras obras suyas son *Un homme de biens*, *L'Innocent*—cuya segunda parte se desarrolla en el Buenos Aires del fin del siglo XIX—; trabajos de crítica histórica como *Melgarejo y José Martí*, así como ensayos literarios sobre Stendhal, Villiers de L'Isle Adam, Cervantes, etc.

Este polifacético autor (al que dudamos en llamar “argentino” bajo la sospecha de estar cometiendo un abuso, una apropiación excesiva e impropia, aunque apelar al elusivo “francés de origen argentino” tampoco resuelve el problema), a caballo entre dos lenguas, oscilando física e imaginariamente entre el viejo y el nuevo continente, recién ese año entregará con su novela *El guacho* su aporte a la literatura argentina —aunque escrita en francés y traducida a un enardecido castellano materno. Y lo hará nada menos que en lo que Borges llamará *el idioma de los argentinos*—cifrado por entonces en la gauchesca, campo genérico y estilístico en el cual Daireaoux se inscribe voluntariamente—, aunque su libro carecerá de los énfasis del criollismo típico —por lo demás, tan notable en la obra de su tío—, y no dejará de resonar a oídos locales como lo que es: un texto pensado con las costumbres literarias del francés clásico, terso, ascético, con un inocultable aspecto contrastante con el folklorismo temático y estilístico, de ser una traducción ejecutada con primor aunque no sin deficiencias. Este sesgo, precisamente, lo torna emblemático del dilema de la literatura nacional: difícil sería encontrar una figura que

condense el drama de la tradición cultural argentina, tensada entre ambos registros. Habrá que esperar a Borges —quien por entonces está ejecutando sus primeras armas, entre el criollismo populista y el vanguardismo ultraísta del martinfierrismo— para dar con una formulación que sintetice el problema. Por lo demás, el mismo estatuto de la identidad nacional de la literatura de Daireaoux permanecerá indecible de acuerdo al momento de su peripecia vital que se considere. Escritor migrante, de hecho, cuando escribe en francés lo hace para hablar con encomio de la Argentina, a menudo sobre temas propiamente criollos; e incluso no dejará de recriminarle a los americanos su afrancesamiento excesivo, nada menos: es como si siempre su posición se referenciara en su país de origen, aunque la lengua que privilegie sea la de su formación cultural. En ese sentido, su caso recuerda al de Guillermo Enrique Hudson, quien sostendría una posición similar ante la cultura inglesa, como sostiene Laura Fernández en su ensayo *La Pampa de Memoria*.

Escribe Craig en una de sus comunicaciones: “En mis fichas de *La Nación* (cuando buscaba artículos de Proust anotaba otros que me llamaban la atención) veo dos fechas para *El guacho*: 28 de septiembre de 1924 y 15 de marzo de 1925. Posiblemente indican el comienzo y el final del folletín. En su sección *Libros franceses* (o a veces *Los buenos libros del mes*), Francis de Miomandre escribió sobre Max Daireaoux en dos ocasiones: 4 de diciembre de 1921 y 7 de octubre de 1923. También veo que Ventura García Calderón, que fue gran amigo suyo, publicó *El retorno sentimental de Max Daireaoux* en *La Prensa* el 3 de agosto de 1930 y Max mismo escribió un artículo llamado *Ricardo Güiraldes (El Día, de Montevideo, 16 de diciembre de 1927)*. (...) “Max fue realmente muy prolífico. Según Sylvia Molloy, quien llamó *Panorama* la primera historia de la literatura hispanoamericana escrita por un francés (en este caso medio francés medio argentino), Max Daireaoux fue un traductor importante y ayudó la difusión de las letras hispanoamericanas en Francia. En su bibliografía Molloy cita textos de Joaquín V. González, Lugones, Storni, Gómez Carrillo y López Albújar que Daireaoux tradujo para la *Revue de l'Amérique latine*. En Valéry Larbaud-

Alfonso Reyes Correspondance 1923-1952 (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1972), Paulette Patout habla también de Max Daireaoux. Entre otras cosas, dice que él volvía a menudo a Argentina para unas visitas de varios meses y que estaba muy unido a la alta sociedad porteña, que le consideraba un escritor impresionante que no había recibido en París el renombre que merecía”. En su trabajo *Teresa de la Parra y la introducción de Marcel Proust en Hispanoamérica*, Craig ha señalado que fue el propio Daireaoux quien, en un artículo publicado en *El Espectador* de Bogotá en fecha tan temprana como 1926, señalara la influencia del autor de la *Recherche en Ifigenia* (1924). “Por la sutil precisión del análisis, por el ritmo mismo de la frase, por el encanto hechicero y misterioso del estilo, esta novela, a pesar de ser singularmente personal y original, está vinculada al arte de Swann. Y es, a esta distancia, un singular y magnífico encuentro”—escribía allí Daireaoux.

Cabe acotar que este desconocido autor de la literatura argentina sostendrá correspondencia, además de con el propio Proust, con Alfonso Reyes (de quien recibirá una carta pública sobre el tema *México en América*, en la que le recrimina el haber dejado a los autores mexicanos de lado en su *Panorama*), con nuestro proustiano casero Manuel Mujica Láinez, con Marguerite Yourcenar, etc.; traducirá a Eugenio María de Hostos, y entre los argentinos a Joaquín V. González, Alfonsina Storni, Leopoldo Lugones, Florencio Sánchez y Enrique Loncán⁵, y recibirá en 1938 el regalo de un poema de Gabriela Mistral titulado “Cosas”, en el que el aroma de perfumes atávicos percibidos por la poetisa resuena con reminiscencias proustianas. Asimismo, a su artículo *Le mouvement intellectuel dans la République Argentine*, publicado en la *Revue de l'Amérique latine* N° 8 (octubre de 1924), adicionará en el volumen colectivo *Invitation à la vie en Argentine* (Paris: A. Colin, 1935) su *La vie intellectuelle de l'Argentine: La société, la littérature et l'art*. Por lo demás, será asiduo colaborador de *La Prensa*, con trabajos sobre la tradición literaria francesa, y de la revista *Nosotros*, donde se reproducían algunos textos editados en la *Revue de l'Amérique latine*.

Pero su trabajo de mayor importancia es *Panorama de la Littérature*

Hispano-Americaine, de 1930. El libro, constituido por una multitud de retratos muy precisos de la gran mayoría de los mejores escritores del subcontinente americano, está animado por la pretensión polémica de, por un lado, demostrar la existencia de una literatura propiamente latinoamericana, gesto por entonces de una cierta audacia⁶, y, por el otro, señalar los peligros que la acechan. En el importante estudio introductorio apunta para los escritores la tarea de crear un mercado, forjar una lengua, dar con las propias temáticas, y constituir un estilo. Todo lo cual encuentra arribado a cierto estadio de desarrollo en la obra de autores como Güiraldes, Gálvez, la venezolana Teresa de la Parra, o el mismo Borges, en quienes el rumbo adoptado ha de permitir zanjar el dilema del europeísmo. Pues uno de los puntos más fuertes —y curioso, además de doblemente meritorio por provenir de un hombre de la lengua francesa— es su crítica al afrancesamiento mimético que aqueja a nuestra cultura, al que ve como un momento necesario en la emancipación que debe ser —y, para él, está en trance de serlo— superado.⁷

Para Daireaux, el pensamiento americano ha transformado la lengua española. Y si bien prueba la existencia de una cultura, de una sensibilidad, de un pensamiento americano, no confunde el regionalismo con el carácter nacional de una literatura. Hay para él muchos modos de ser original: en la forma y en el fondo ha de buscarse la propia esencia, sostiene. En el exotismo de los temas o la novedad de los caracteres se hace sentir lo propiamente americano para los espectadores extranjeros.⁸

En su puja por vindicar a nuestros escritores originales abordando temáticas nacionales, Daireaux apelará a una bella imagen proustiana, innegablemente autobiográfica: "Parece que los escritores de América Latina tienen siempre bajo los ojos la intensidad de los paisajes donde se desarrollara su juventud, que hay en sus corazones la melancolía desgarradora de un paraíso perdido, el recuerdo de un misticismo abolido, el eco desesperado de las tristes canciones de los gauchos y de los incas".⁹ Aclamado y reconocido por sus pares franceses (Ionesco, en su discurso de ingreso en la Academia, dirá de él: "La personalidad del autor se

impone con tal brillo que arrasa con sus otras cualidades") Max Daireaux permanece desconocido para la literatura de su país de origen. Aunque cabe observar que si, como quería Proust, en los nombres de lugares aguarda el secreto de un destino, constituye una circunstancia plenamente proustiana, una suerte de justicia poética, el hecho de que la toponimia argentina recoja su apellido como una señal a deciptar: en 1906, a partir de un loteo de las tierras del padre de Max, en cercanías de Carlos Casares —centro de la Provincia de Buenos Aires— surgió el pueblo de Daireaux, hoy cabecera de distrito. Es, por ahora, uno de los únicos indicios de su presencia en la cultura argentina.

Notas

¹ Correspondencia con el autor.

² "La hermana de la fotografía se llamaba Juliette y se mató por penas de amor a la edad de 25 años, es decir poco antes de que Max conociera a Marcel" (H. Craig)

³ *Ibidem*.

⁴ Proust a Daireaux: [Vers juillet 1917] "Cher ami: Mes yeux souffrants m'empêchent d'écrire. Mais je tiens à vous remercier et à vous féliciter chaleureusement. Unissant en vous l'Amérique latine et la France, vous les avez vraiment unies dans vos vers comme un autre n'aurait pu faire; car tant de noms qui hélas pour nous ne sont que des noms, vous en avez fait étinceler les couleurs pour vous à demi maternelles. Même dans des teintes plus reposées, la question de la France à Colombie est exquise. Cher ami je suis heureux, il m'est bien doux que ces beaux succès mérités mêlent leur noble éclat à votre deuil. Et je suis sûr que Madame votre mère dans sa douleur en a pourtant ressenti quelque fierté. Que vous devez être heureux de la lui avoir donnée. De cœur à vous Marcel Proust". Refiere Craig: "En sus notas Philip Kolb habla del libro, las dos representaciones y los artículos sobre ellas. También da la fecha de la muerte de Emilio Daireaux, el 23 de junio de 1916, y las referencias de dos artículos sobre él. Asimismo cita los siguientes versos de Daireaux en que Francia se dirige a Colombia: 'La France: Ton doux nom, Colombie, est-il de la colombe Un symbole attendri, lorsque sur le vallon De son aile d'amour la plume blanche tombe? Ou vient-il de Colomb?'"

⁵ Traducirá los volúmenes *Théâtre choisi*, de Florencio Sánchez (Paris: Institut International de Coopération intellectuelle, 1939.) y *En Argentine on sourit*, de Enrique Loncán. (Paris: Stock, 1939.). Y, en el primer número de la *Revue de l'Amérique latine*, de enero de 1922, verán la luz sus

traducciones de *Châtiment* (extractado de *La guerra gaucha*), de Leopoldo Lugones, *La France*, de Joaquín V. González, saldrá en el segundo número de la misma revista, de agosto de 1922; *La statue de sel* de Lugones, en el N° 4, de marzo de 1923 —ya muerto Proust—; *Agueda*, del mismo Lugones en el noveno número, de marzo y abril de 1925; y *Poèmes d'amours* de Alfonsina Storni, en el oncenavo número, correspondiente a enero de 1926.

⁶ Citará, para refutarla, una frase del general Mitre, proferida al negarse éste a constituir una cátedra de literatura americana por considerar que "no se puede enseñar lo que aún no existe". Huelga destacar el carácter de parricidio desplazado que adquiere de este modo el libro, en la medida en que comporta la negación de aquella voz paternal que avalara la obra americanista de su padre —cuya intención, por lo demás, es similar a la que guía al hijo: la de hacer valorar la Argentina ante los ojos franceses. El título de su novela criolla, *El gaucho*, que no sólo invierte la preocupación paterna por el gaucho, sino que declara su orfandad, lo corrobora.

⁷ En diversos momentos ejemplifica este problema. Escribe: "Uno de esos escritores, Gómez Carrillo, que al término de su vida, habiendo escrito una veintena de volúmenes, varios miles de crónicas, y conquistado el máximo de celebridad a la cual un autor sudamericano puede pretender, me dijo un día con una sonriente melancolía, venida de los más profundo de su ser: *Para un escritor en el que el espíritu es poco menos que universal, la lengua española es una prisión. Podemos acumular volúmenes, hallar incluso lectores; es exactamente como si no hubiéramos escrito: nuestra voz no pasa los barrotes de nuestra cárcel. Daría toda mi obra por haber escrito un solo libro en francés*". Pero donde más acerba se torna su crítica es en el caso de las escritoras mujeres de la oligarquía, a las que condensa en las figuras de Delfina Bunge y Victoria Ocampo —su concuñada: su hermano Carlos estaba casado con Francisca, una hermana de Victoria—, que escriben en francés. La Ocampo inaugurará *Sur* el año 31 con un texto, *Palabras francesas*, en el que se justifica ante Daireaux apelando precisamente a Proust: su texto *Sur la lecture*, en el que evocaba las lecturas de infancia, le servirán a la gran dama de las letras argentinas para reivindicar su primera lengua literaria, el francés. Por lo demás, de algún modo su empresa de promoción y traducción cultural entre lenguas y continentes era análoga a la propuesta y efectuada por Daireaux en París.

⁸ Quiero señalar lo abusivo —y, según mi parecer, erróneo— de la crítica a Paul Groussac, figura con tantos puntos de contacto con el propio Daireaux. La inquina con que lo caracteriza es sólo comparable al modo rápido con que acuña sus críticas a las mujeres escritoras, en quie-

nes brilla por su ausencia la condescendencia general que tiñe al libro: son los únicos momentos en que Daireaux, dejando ingresar su subjetividad de un modo tan inocultable como gozoso, pierde la compostura. Sobre el autor de *El viaje intelectual* escribe: "se trata de un periodista establecido en Argentina después de sesenta años, y al que nos lo presentaban como a un maestro. Espíritu medio-

cre, escritor chato, ha ensayado todos los géneros sin recalar ni persistir en alguno. No es por su obra que ha de contar. En cuanto a sus enseñanzas, son de una gran banalidad. No sé qué escritor argentino ha escrito [Borges]: "por su rudeza misma, Groussac nos ha rendido un inmenso servicio, ha despertado nuestro espíritu crítico". Y otro agrega: "A todos nos ha dado las lecciones de trabajo, de

severidad sobre sí mismo, de probidad intelectual". Verdaderamente esto es excesivo. Su rol no ha sido el de un maestro sino el de un monitor; no es sino por un exceso de cortesía que los escritores argentinos le conceden un lugar que no merece".

⁹ Max Daireaux casó en Francia con Gabrielle Ramelot y murió en París. Yace en el cementerio de Passy.

NO SE CULPE A NADIE

Por Osvaldo Aguirre

En la tarde del 28 de febrero de 1938 Leopoldo Lugones se suicidó en *El Tropezón*, en el delta del Tigre. Pidió una habitación y un whisky, encargó que lo llamaran para la cena y tomó veneno. Las razones de esa muerte constituyen un enigma todavía sin cerrar. Las explicaciones dadas apuntan en general a motivos nobles, como si se quisiera velar el fondo de inquietud que revela el hecho. Porque, en la perspectiva de la casta a la que proveyó de un discurso y de una proclama, ese último acto resultó gratuito.

Para Máximo Etchecopar, Lugones se encontraba "ahogado" por una sociedad decadente, que generaba una cultura "vacía". Para Guillermo Ara, se trató de otra manifestación de su culto a la muerte heroica, o de su particular interpretación del héroe griego. Para Jorge Max Rohde, deben tenerse en cuenta "el cansancio del alma" y "los dolores que trae la ciencia". Para Julio Irazusta, el "drama que significa la muerte de Lugones" responde a varios factores: entre ellos, "el desengaño sufrido con los hombres de armas" y "la desorientación causada en el espíritu nacional por la falta de conducción colectiva".¹ Pese a tales racionalizaciones, el suicidio implica el derrumbe de lo que Lugones significaba como hombre público. Nadie sostiene ideas de las que ni siquiera se hace cargo su inspirador. El propio Irazusta habla del fracaso de la "filosofía política" de Lugones. Podría decirse además que con su muerte dio un nuevo giro en sus creencias, ya que atentó a la vez contra el dogma católico, al que había adherido en sus últimos años.

Para confrontar con ese enigma, hay varios testimonios de importancia. La nota dejada por el suicida: "No

puedo concluir la *Historia de Roca. Basta.// Pido que me sepulten en la tierra sin cajón y sin ningún signo ni nombre que me recuerde.// Prohibo que se dé mi nombre a ningún sitio público.// Nada reprocho a nadie. El único responsable soy yo de todos mis actos*". El recuerdo de una empleada de la Biblioteca del Consejo Nacional de Educación: el día de su muerte, Lugones "me sorprendió (por) su gravedad, una dulce gravedad (...) Vestía de oscuro y estaba perfectamente rasurado"; anunció que había sido citado en Campo de Mayo y que podía verse comprometido en un duelo. El relato de un testigo: "Era una silueta negra, tristísima, que se recordaba en ese paisaje del Paraná (...) Cuando conseguí asomarme ya habían encendido la luz y vi al anciano triste de la lancha, con el rostro violáceo apoyado contra la pared, caído, entre ésta y una cama. En la mesa de noche, un vaso y varios sobres. De su chaleco sobresalía una gran medalla de oro. El viejo Giudice se acercó a leer sus inscripciones y nos dijo con voz grave: 'es Leopoldo Lugones'"².

Un libro fracasado, entonces, fue el motivo que disparó la búsqueda de la muerte. Claro que entre esa confesión y la resolución ("*Basta*") hay un hueco de silencio: porque nadie se suicida por un libro fallido, porque ese dato no puede ser más que el último de una serie oculta de frustraciones. Y hay demasiado orden en este suicidio como para pensar en el acto de un desesperado. Pudo dejar el hogar con "todo en el más perfecto acomodo, nada fuera del sitio habitual".³ Pudo cumplir con sus tareas de funcionario y hasta logró una ironía sobre su propia muerte. Quiso ser olvidado, algo que su hijo homónimo, instaurador de la tortura como método de interrogación a detenidos, ver-

dugo de menores e inventor del "tacho"⁴, no sólo impidió sino que lo mantuvo presente en sus aspectos más oscuros.

Los suicidios de otros escritores son más brutales en su ciega determinación, y por eso más comprensibles. No hay angustia por vagos ideales en Horacio Quiroga o en Alfonsina Storni, por ejemplo, sino el dolor insoportable y sin remedio del cuerpo. Tal vez por eso, las figuras de Quiroga y Storni, si así puede decirse, salen indemnes de sus muertes. Pero Lugones, el hombre público, queda reducido a una vaga silueta. Su muerte revierte sobre sus actos y los ensombrece. Parecía el ideólogo de una nueva época, se lamenta Irazusta. El suicidio puede ser interpretado como una nueva adhesión a la casta a la que servía, a la norma que manda la muerte cuando sucumbe el orden que se defiende. Pero para esa casta se trata de una norma arcaica, libresca, en definitiva absurda. No hay lugar por donde salvar al personaje Lugones. Ese hombre solo, que debió darse coraje con un whisky, es otro, un desconocido.

Notas

¹ Máximo Etchecopar, *Lugones o la veracidad*, Univ. Autónoma de Guadalajara, México, 1963. Julio Irazusta, *Genio y figura de Leopoldo Lugones*, Eudeba, Bs. As., 1973. Jorge Max Rohde, artículo en Academia Argentina de Letras, *Homenaje a Leopoldo Lugones*, Bs. As., 1975. Guillermo Ara, *Leopoldo Lugones*, La Mandrágora, 1958.

² Ara, *op. cit.* María Domínguez, Academia Argentina de Letras, *op. cit.*

³ Leopoldo Lugones (h), prólogo a *Cuentos fatales*, Huemul, Bs. As., 1967.

⁴ Balde con excrementos y orina, donde se sumergía la cabeza del preso, previamente colgado de los pies.

PANORÁMICAS SOBRE LA CUESTIÓN NACIONAL

Desde los tiempos del imperio romano y su idea de civilización y "pax romana", y aún desde antes: desde que hubo aglomeraciones humanas en China, en Egipto o en Babilonia, desde las tribus de hebreos o de árabes y desde las ciudades griegas al modo de Atenas o Esparta, mucho se ha meditado sobre el sentido de los lazos que mantienen unidos a los hombres. En este cúmulo de autorreflexiones que la humanidad de distintas épocas y lugares produjo sobre la condición colectiva, a menudo se recurrió a la lengua, la raza, la religión y la constitución psíquica para intentar entender los fundamentos de la vida en común.

Pero hacia finales del XVIII europeo, con el declive del cristianismo y el fin de los imperios dinásticos surge la idea de la nación como aglutinadora primordial de la vida social. La nación aparece desde entonces como principio decisivo de las identidades colectivas. En una disputa por la supremacía cultural de Europa, en la que no dejan de aparecer invocaciones a las escuelas de violines franceses y alemanes, surgen a ambos lados de los Alpes discursos sobre la nación que constituyen piezas germinales de la pedagogía política occidental. En Alemania especialmente, surgen intervenciones de románticos como Fichte y Herder, que acentúan el peso de la psicología y de la cultura y las artes como pilares de la idea de nación. Pocas décadas después, Dilthey señalaba que el entendimiento de la vida de una nación, debía buscarse a través de "análisis de la gramática, la retórica, la lógica, la estética, la ética, la jurisprudencia, la teoría política y la música de un pueblo en particular". A partir del culturalismo historicista, nación y pueblo se implican mutuamente.

También por aquellos mismos años de fines del XIX, un francés si bien schopenhaueriano, afirmó que la nación era "un principio espiritual resultante de complicaciones profundas de la historia" y que requería tanto el recuerdo y el olvido del pasado común, como también de una específica voluntad. Para Renán, la esencia de una nación era "que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas". Así, la idea de nación guardaba una relación consustancial con las interpretaciones históricas y con la experiencia del tiempo. Las formas de continuidad del pasado en el presente, las experiencias de compartir el presente y el tiempo calendario, se mostraban como parte sustancial de la vivencia de la nación.

Pero también, sostenía Renán que la nación es una voluntad colectiva expresada día a día en la forma de plebiscito, de un involucramiento cotidiano en los asuntos comunes. La nación era concebida como un estado de interrogación colectiva permanente, un foro de discusión, y una suma de fuerzas movilizadas y en puja entre sí.

Para algunos seguidores actuales de Renán, la nación es el olvido de un olvido; dicen que antes que nada, la nación es una narración, con fechas patrias y héroes que se recuerdan y olvidan.

Otra perspectiva en relación con la idea de nación, surge de la experiencia de los movimientos independentistas en América durante el principio del diecinueve, y en Africa y Asia durante la segunda mitad del veinte. Ciertamente, la emergencia de los estados no europeos agrega otra dimensión a la cuestión nacional. Hablar de la nación y de la cuestión nacional, aludirá ahora a las formas de expansión del capitalismo y del imperialismo como una de sus fases. Pensar la nación en estos contextos referirá a la discusión sobre el carácter de las burguesías autóctonas, los debates entre posiciones proclives a la constitución de frentes antiimperialistas y posiciones encolumnadas en un clasismo internacjonalista. En fin, el concepto de nación tendrá al de imperialismo como su contraparte, y supondrá un análisis histórico de la expansión ultramarina de las potencias europeas y norteamericana, del exterminio en masa de nativos y de la expoliación imperialista que signó y signa a estas realidades nacionales.

Mariátegui, por ejemplo, dejó liminares páginas sobre la nación, y su íntima relación con el problema del indio, que es -tanto material como simbólicamente- la cuestión de la tierra. Los mitos de la nación animarán alegorías políticas de transformación social. El mito del comunismo incaico, o -más cerca de nosotros- el mito de una gauchocracia revolucionaria convocaron en ciertos casos a una praxis radical. También Carlos Astrada consideró las potencialidades políticas de la nación indo-americana a partir de una hermenéutica del mito originario. Pensar la política de una nación atendiendo a la existencia de sus mitos, puede ser un conducto prospectivo desde un pasado inmemorial hacia un futuro a construir.

También desde las nuevas naciones africanas y asiáticas emergentes después de la segunda guerra mundial, se produjo un pensar sobre la nación como la contracara de la colonización. La nación como

lucha y como radicalización del aquí y ahora. Como pasaje de la conciencia alienada a la conciencia de las necesidades sociales y políticas. Para Fanon, la nación -lejos de ser un fin en sí- era el punto de partida hacia la liberación nacional y social, el proceso de lucha que de la burguesía al lumpenproletariado, signaba la hora de los pueblos. Una revisión de estas producciones tercermundistas sobre la idea de nación -acéptese las debilidades epistemológicas que hoy pueda tener tal caracterización-, con su apuesta por la nación como superación del miqueísmo y el apartheid imperialistas, como estadio transitorio pero a la vez plenificado de las relaciones sociales, debería hacer hincapié también en la raíz comunitaria de la nación que esos escritos concebían. La nación como una comunidad de intérpretes. De historias y acepciones compartidas, y también de traducciones de otras cosmovisiones culturales.

Sabemos que la traducción en tanto horizonte de comprensión, es también aplicación. Es pensar sobre materiales. Lenin, por caso, pensó la Argentina porque ésta era objeto del imperialismo financiero y también porque a su manera Scalabrini lo tradujo para pensar a los ferrocarriles y el petróleo como horizontes de una soberanía popular democrática.

Una nación pues, es también un cuerpo de traductores. Herder pensó la Argentina, porque Echeverría lo tradujo. Renán pensó Argentina porque H. Arregui lo tradujo. Keyserling pensó Brasil porque O. de Andrade lo tradujo. Como también el griego Home-

ro pensó México porque Vasconcelos tradujo La Ilíada al nahuatl. La tarea requiere traducir en un sentido doble: hacia adentro, como constante realización del mito fundacional de la nación, como recuperación crítica de las herencias y tradiciones; y hacia fuera: como relación entre el particular de la nación y la humanidad universal.

De modo que la pregunta por la nación podrá acaso orientarse hacia la renovación de los lenguajes y también de las estructuras colectivas de voluntad y de acción. La pregunta por la nación podrá así dirigirse hacia las posibilidades de la traducción y hacia el alumbramiento de la soberanía popular democrática resultante de la socialización y el desarrollo de las fuerzas productivas, de los medios de transporte y comunicación, de las energías del subsuelo, etc. Está claro que discutir, por ejemplo, la renovación de los lenguajes artísticos de una nación, por caso la nuestra, o la soberanía popular de los ferrocarriles, los teléfonos y los aviones, del petróleo o de Yaciretá, no garantizará per se los lastres más o menos autoritarios del burocratismo estatalista o el integrista de bandera; pero sí es condición mínima para que la *intelligentia pública* no deje de lado estas cuestiones básicas para la vida de un país. Puesto que, qué es un país si no es una nación. Preguntar por la nación es tanto un interrogante cargado de iluminismo sobre la condición de nuestra modernidad política y cultural, como también una búsqueda continua y siempre renovada del mito vivo y prospectivo.

TRES RESPUESTAS SOBRE LOS SIGNIFICADOS DE LA NACIÓN

Revisitar los significados de la idea de nación atendiendo a su aplicabilidad para el caso argentino y a la vivencia subjetiva que tal condición supone ha sido intención de este apartado. Si objetivamente la nación alude a la artificialidad (qué hace que un habitante del Cachemira sea hindú o paquistaní / qué hace que un guaraní del alto Paraná sea argentino o paraguayo / por qué los territorios de Alsacia y Lorena alternan en ser franceses y alemanes) de los estados-nación que son productos de guerras, anexiones e independencias; desde el punto de vista subjetivo, la cuestión nos intercepta toda vez que -dichosa o fatalmente- nos sentimos parte de esa comunidad primaria que llamamos nación y que invoca nuestra infancia y nuestros predecesores. Cuestión incómoda y

esquivada en alta proporción, la abordamos desde tres respuestas a un cuestionario, y un ensayo.

I. Respuesta de Elías Palti

1. -¿Qué significado tiene para Ud. la idea de nación?

Imagino que debo entender aquí el término "nación" en su acepción "culturalista", es decir, no en el sentido "político", como referido al estado-nación, sino como indicando cierto substrato cultural sobre el cual, supestando, aquél se funda, o debería hacerlo. Debo confesar, sin embargo, que me es difícil responder a esta pregunta puesto que parte ya de un presupuesto que me resulta difícil aceptar. Diría que se trata de una de esas preguntas que no acep-

tan una respuesta unívoca, y requieren antes un cierto desglose conceptual que, más que acercarnos a una respuesta, nos alejaría de ella. Si debiera "decidir" yo, entre todas las posibles, cuál es la definición "correcta" de nación, qué es lo que dicho término significa, diría que nada y todo al mismo tiempo. Mi visión de las sociedades modernas, en general, incluidas las "nacionales", pero no solamente ellas, es, llamémosle, *magmática*. Como la mayoría de los historiadores hoy, yo tampoco creo que exista algo así como un ser o una cultura nacional, que puedan observarse rasgos determinados que identifican a grupos nacionales particulares. Si hay algo que me llama la atención es, justamente, el encontrar en toda realidad histórica las vertientes más encontradas coexistiendo en

una mezcla sin orden ni regla, siendo todas igualmente "reales". Si lo nacional traduce, en fin, algún significado, es, más bien, entiendo, el vacío de significado que nace de su mismo exceso. Esta idea *magmática* de la nación conlleva, pues, dos consecuencias. En primer lugar, que toda sociedad relativamente compleja alberga siempre impulsos contradictorios, los cuales, eventualmente, coagulan históricamente en determinado sentido, pero no hay nada determinado que obligue a que haya sido así, ni que evite que en un futuro lo hagan de un modo muy diverso. En segundo lugar, que toda coagulación de sentido no sólo es precaria y efímera, sino también parcial e incierta. Ella convive inevitablemente con datos que la contradicen, y, en definitiva, establecer cuál de ellos es el verdaderamente representativo, el que articula y da sentido a todos los demás, supone ya, de hecho, una cierta operación ideológica, lo que nos lleva al punto siguiente.

Distinta es, en cambio, la respuesta si la pregunta se entiende en el sentido, no si la nación tiene en sí algún significado, sino si se le puede intentar dar alguno, con lo que esta primera pregunta se tocaría con la que sigue:

2. —¿Qué aplicabilidad política tiene hoy para la situación presente y futura de la República Argentina?

Esta acota a la pregunta anterior, pero, al mismo tiempo, la complica aun más, puesto que la cuestión comienza aquí a deslizarse del plano descriptivo al plano normativo. Y esto adiciona a todas las preguntas que en el punto anterior quedaron sin responder, otras tantas no menos complejas y, en última instancia, igualmente insolubles [¿desde qué posición puedo pronunciarme al respecto (en tanto que intelectual, ciudadano, etc.)?, ¿en nombre de qué valores o saberes?, etc.]. Si insistimos en mantenerla en un nivel de constataciones empíricas, surgen inmediatamente también más dudas que certezas, que se extienden desde el plano objetivo (¿cuál es el lugar y las perspectivas de las naciones en el mundo contemporáneo?) hasta el subjetivo (¿hasta qué punto las identidades nacionales están hoy viéndose minadas y subordinadas por otras formas competitivas de identidad subjetiva?)

No estoy seguro que lo dicho ayude a avanzar en una respuesta a la

pregunta por la nación hoy. Más bien busco mostrar por qué cualquier respuesta entonces con relación a dichas tramas y es una memoria desde las perspectivas de las luchas que se anudan y desanudan en ese espacio social de institución. La memoria de ese modo se convierte en el lugar donde la representación adquiere el carácter dramático de una puesta en acto, porque es allí donde se debate el sentido de la comunidad en sí misma. No es en el acuerdo histórico de larga duración donde la nación/comunidad se produce sino en el sostenimiento de la expectativa y esperanza de cambio que anida en el registro de la memoria pero que siempre se manifiesta de manera contingente. Este es uno de los argumentos que sostiene su carácter de necesidad. La contingencia renueva, podríamos decir con Renán como acto de olvido, su necesidad.

3. —¿Cómo vive Ud. internamente su condición argentina?

No tengo la menor idea.

II. Respuesta de Alejandro De Oto

Debo confesar que las preguntas de *El Ojo Mocho* no resultan cómodas. Por un par de razones más o menos evidentes. La primera es aquella que obliga a decir el significado. Con frecuencia damos un amplio rodeo o intentamos volver compleja nuestra respuesta porque admitimos de partida que una respuesta a estas preguntas no puede ser simple. Digamos, entonces, algo provisorio. Una nación es hoy por hoy una necesidad. La segunda razón se conecta con la primera. Se trata de la imposibilidad de escapar de la historia de los significados de la nación. De una imposibilidad que, de acuerdo con la experiencia del mito, puede volverse evidente.

Teniendo en cuenta estas cuestiones me parece pertinente marcar una distinción inicial que de todos modos no respetaré en este texto, aquella que señala que hay una diferencia entre la instancia analítica de la nación, como objeto de un estudio, y la dimensión de la experiencia que se abre con su invocación.

Aún teniendo en cuenta estas distinciones, se podría decir que una nación es ante todo una comunidad histórica y social anudada en un recuerdo donde se cruzan las tramas del mito (de la ideología a secas), de la historia y de la experiencia simbólica. Y bien podemos pensar que se trata de una comunidad imaginada o de otra naturaleza, ese no es el problema después de todo, porque no se trata de su ser sino de su capacidad performativa. De su ejecución. Y las tramas del mito y de la ideología nunca se acúan por afuera del espacio social de su institución, es decir por afuera de las relaciones que hacen de ellos las representaciones más o menos en conflicto que los sujetos ponen en juego sobre el pasado, sobre la sociedad y la cultura. Incluso esas representaciones son, cada vez

con mayor frecuencia, la señal de la situación autocontradictoria en la que nos encontramos. Pero es un recuerdo entonces con relación a dichas tramas y es una memoria desde las perspectivas de las luchas que se anudan y desanudan en ese espacio social de institución. La memoria de ese modo se convierte en el lugar donde la representación adquiere el carácter dramático de una puesta en acto, porque es allí donde se debate el sentido de la comunidad en sí misma. No es en el acuerdo histórico de larga duración donde la nación/comunidad se produce sino en el sostenimiento de la expectativa y esperanza de cambio que anida en el registro de la memoria pero que siempre se manifiesta de manera contingente. Este es uno de los argumentos que sostiene su carácter de necesidad. La contingencia renueva, podríamos decir con Renán como acto de olvido, su necesidad.

La sensación de habitar intersticios, de enfrentar permanentemente una condición indecible desde el punto de vista de las traducciones culturales, sociales y políticas es menos el resultado de una falla de la traducción y más el resultado de su condición de emergencia en la memoria. El recuerdo y la memoria encarnados articulan la experiencia contemporánea de toda historicidad referida a la nación en tanto que comunidad. En ese sentido se podría decir que la nación es también la experiencia de un desajuste y de una falta. El desajuste es con respecto a su ideal central cuando las prácticas no parecen serle fiel aunque lo intenten. La falta en el sentido de que la ausencia de su consumación retorna permanentemente sobre la necesidad de su existencia.

Y hablando de la Argentina contemporánea me animaría a decir que la nación se recuerda con más fuerza cuando no se la tiene, o cuando sólo parte de ella está presente, porque su falta representa un riesgo para la supervivencia, algo más serio, por cierto, que un riesgo simbólico. Y lo que no se tiene no es sólo el relato central, sino la posibilidad de no poder reencenderlo (rescribirlo) en un modo contingente, es decir, histórico. Pienso en varias historias aquí, las de los pueblos originarios, la de las sociedades de los territorios periféricos, la de las organizaciones sociales resistentes, la de los migrantes etc. En esa especie de imposibilidad,

que por otra parte parece nunca consumarse, la nación se vuelve deseo. Ese plano de la nación instituye una experiencia liminar tanto geográficamente como socialmente. El deseo hace evidente el desajuste entre la práctica y el relato pero ante todo lo que pone en marcha es la imposibilidad de olvidar a la nación. Ejemplos performativos abundan, pero recordemos brevemente el texto de la independencia argentina. El mismo hace algo diferente a imaginar la nación perdida, la supone preexistente. El momento de la fundación no es otro que el acto contingente de imaginarla aún cuando su posibilidad parece lejana. Dice el texto: "era universal, constante y decidido el clamor del territorio entero por su emancipación solemne del poder despótico de los reyes de España" [...] "Pueblos representados y posteridad, a su término fueron preguntados: ¿si querían que las Provincias de la Unión fuesen una nación libre e independiente...". A diferencia de las explicaciones tradicionales de la nación, en este caso, pero presumo que en la mayoría, no es su carácter mítico lo que permite proyectarla hacia el futuro, sino precisamente su carácter mítico acuñado en la contingencia histórica que la hace posible.

Lo que quiero decir es que incluso para los planos más familiares de nuestras prácticas como para las experiencias liminares de todo orden, la nación es siempre un desajuste, o mejor, se la vive como desajuste en tanto es siempre el deseo postergado, diferido y en la operación de diferir se construye una política que le es concomitante. Pienso aquí en el ejemplo, tal vez uno de los más importantes, de Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*. En Fanon la resistencia al colonialismo se articula en la cultura nacional, pero ésta no es sino un proyecto abierto. No hay momento de cesura en el que se reagrupan los significados y se vuelve homogéneo el sentido. En el hecho de mantenerse abierta la significación de la nación ella retorna sobre las prácticas y se despliega. Y Fanon escribe sabiendo de qué se tratan las naciones coloniales.

Creo que este ejemplo se podría proyectar, en el tiempo prospectivo, como el registro de una ambivalencia que puede ser fundamental. Veamos. Si se puede fluir entre representaciones más o menos homogéneas de la nación, se puede fluir también en las

tramas de la nación como falta. Vivir, pensar y morir desérticamente como dice Marcelo Eckhardt en *Trelew* es en cierto sentido experimentar a la nación en su falta mayor: la de no ofrecerse como comunidad. Es decir, se trata precisamente de la deuda de la nación en tanto comunidad asentada e inclusiva. Los ejemplos que mencioné arriba, pero en especial aquellos vinculados a una historia escrita y pensada como historia de la nación, como la de los pueblos originarios (la tragedia de mayor profundidad histórica sin dudas), no dejan de presentar un terreno complejo y tortuoso para la idea de nación. Si el siglo XIX argentino se caracterizó para estos pueblos como una historia de exterminio y de exclusión o, como diría John Brenckman sobre la población de origen africano en Estados Unidos, de su inclusión como no participantes, este comienzo final de siglo en el que habitamos muestra, entre cosas, una puja por la inclusión pero ante todo por la definición de espacios de representación, en muchos casos nacionales, que en nada se parecen a los de un siglo antes. La pregunta entonces sería si no asistimos cada vez que emergen reclamos y conflictos por los derechos a un modo de reinvencción del relato central de la nación, incluso de aquel plasmado en el texto constitucional o en el acta de la independencia. Central en tanto no hay otro disponible en la figura compleja de la ley, pero no tan central en cuanto a las prácticas históricas del estado por ejemplo. No medirían acaso los reclamos por la inclusión a una comunidad, en muchos casos mal definida, la estricta diferencia entre el texto de la ley y las prácticas históricas y culturales. Dicha diferencia no sería después de todo el modo contingente en que la nación se reinscribe en el imaginario y en las prácticas sociales, a veces como mito, a veces como estrategia política, a veces como institución del

nexo social. No sería, después de todo, el ingreso a los derechos el fundamento de una nueva homogeneidad del discurso de la nación pero fundada precisamente en las antípodas del gesto unificador que parece haber surgido del estado (en particular antes del peronismo) en más de una ocasión en la historia argentina. Sería, esa homogeneidad, por otra parte, algo que nuestras conciencias habituadas a pensar en la diferencia no puedan asir, o se trataría al fin y al cabo de la situación ambivalente que nuestra propia historicidad nos ofrece. Otra vez, las respuestas a cada una de estas preguntas implican un largo desarrollo, pero me interesa decir, y en función de los motivos de este texto, que tanto el desajuste, como la falta y la deuda no son más que las distintas facetas en que desplegamos nuestra relación con la nación a la par que la construimos.

Ahora bien, esa relación nunca es pareja, por el contrario, se funda en asimetrías que convierten a la nación en un territorio de disputas y conflictos. En nuestra modernidad política y cultural la nación no está exenta de riesgos pero la posibilidad de que sea algo más que un discurso organizado en las tramas de dominio que se articulan en la ideología, o en la máscara sin sustento de un estado que ni siquiera existe en los términos que lo imaginábamos hace 20 años, está siempre presente, aunque es difícil sostenerlo. El lugar donde escribo y vivo, la Patagonia, tiene más de un ejemplo de lo que significa una idea de nación disponible como dominación para los sujetos. Desde la guerra contra los pueblos originarios, la represión de las huelgas rurales hasta el cierre de la mina de Sierra Grande, pasando por la guerra de Malvinas, entre otros eventos, todos son marcas históricas de la doble presencia del estado y la nación en la región y son marcas también del dolor de saber que la deuda se acrecienta.

KILOMETRO 111

Nº 4
LA ESCENA CONTEMPORÁNEA

ENSAYOS SOBRE CINE

Sin embargo, atender a la nación desde una perspectiva contingente de la historicidad es ponerla en el terreno de las asimetrías entre grupos, clases, etc. Es pensar que su lugar de producción es subalterno en la mayoría de los casos. Es decir, que su enunciación y anulación ocurre en los bordes de su ideario central (su efectividad es siempre liminar diría Homi K. Bhabha), aunque se base en él para producir la diferencia. Por esa razón el desajuste al que aludí antes, como la falta y la sensación de deuda no hacen sino desplegar el deseo de y por la nación en los sujetos subalternos.

En estos tiempos de discursos nacionales en movimiento si evocamos a la nación es menos por un espíritu de restauración que por la seducción de aquello que parece persistir más allá de nuestras operaciones conceptuales, pero no se trataría entonces de una resolución del estado en el plano del territorio y de las instituciones, o en el orden de las representaciones, sino que sería ante todo la ausencia radical de comunidad, o el riesgo de su ausencia anunciado y enunciado como existente, lo que dispondría a la nación como una referencia inevitable de cualquier espacio de constitución de lo social. Si se puede aceptar esto se podría aceptar también que la nación trabaja en el espacio transversal que conecta la acción de los sujetos subalternos con las políticas de resistencia y con el despliegue del deseo.

Habrà que decir entonces que al ser un objeto esquivo pero presente al mismo tiempo, en sí mismo, representa una oportunidad para cierto régimen de la ambivalencia en nuestras prácticas. Pero dicho régimen lo que devuelve no es sino desplazamiento. El proceso de descolonizar a la nación de los discursos que la convierten en la fuente de exclusivismos de tipo étnico o político, o como el reducto de una resistencia en todos los planos a los intercambios y relaciones que se producen por fuera del espacio que instituye, puede ser una tarea sin fin pero preferible, y la opción es definitivamente ideológica, a intentar capturar en un conjunto más o menos elaborado de discursos su esencia y convertirla en la fuente de una práctica política y cultural. Ya conocemos extensamente los peligros que conllevan síntesis de este tipo. El acto de descolonizar a la nación de dicho registro sólo adquiere

re sentido cuando se profundiza el análisis de las asimetrías que están en juego en su discurso y en las prácticas que las reproducen, al mismo tiempo que se inauguran espacios sociales por donde se conectan las experiencias y las prácticas resistentes. Para decirlo de otro modo y pensando como historiador, se trataría de vincular a la nación al archivo poco explorado de sus opciones fallidas, de sus caminos posibles, de sus presencias históricas, por cierto muy reales, pero abandonadas, precisamente, por opciones ideológicas definidas. El análisis de las contingencias pasadas podría revelar más de un caso ejemplar al respecto.

Por último, si la nación hoy es una necesidad eso puede significar también que estamos ante una relación social más que ante una invención. En todo caso su fundamento sería el de ser una relación social clave en nuestra modernidad cultural y su contenido, en términos de invención, contingente. Y si algo merece ser festejado en todo esto es precisamente que podamos conectar dicha necesidad con nuestras urgencias de vida que incluyen por cierto a las urgencias morales y políticas.

III. Respuesta de Horacio González

Nación es un tropiezo en la lengua, y en lo personal, una dificultad de mi expresión hablada. La uso poco, pero la pienso mucho. En realidad, no la digo. Pero me la digo por dentro, como un tentáculo que tiene preso alguno de mis órganos parlantes. Escuchar, la escuché mucho. Recuerdo a militantes políticos que he conocido, que saboreaban el vocablo, lo repasaban con los maxilares y lo acariciaban con el apéndice lingual antes de dejarlo caer como un sobreentendido casual en las reuniones. El efecto que se produce es muy fuerte, implica cierta complicidad, propone el dramatismo constante de la política. Es cierto que he escuchado también muchas veces la expresión "la clase", aludiendo a la clase obrera como una entidad ni lejana ni realmente inmediata, que pone en juego todo lo que la falta a la historia pero todo lo que quienes la invocan saben que falta, como última razón a ser considerada. Es eso: la clase pertenece a una invocación. La nación a una falta, una pérdida. La pri-

mera exige conciencias diáfanos; la segunda, conjurados.

No se me hace fácil imaginar cómo podría configurarse una identidad política sin la presencia dominante de un mito en el centro del habla. Ese mito es responsable de crear el concepto absolutamente desobligado de dar una explicación sobre sí. Aguce el oído para escuchar a los que dicen nación o clase. Estamos ante el principio ordenador de las creencias, plasmado en el lenguaje. El modo en que actúan es el mismo, dándole a la argumentación la noción crucial de que algo irrealizado reclama aún nuestro concurso, pero son diferentes las adhesiones que cargan la idea de nación y la idea de clase. La primera es actual o pasada, y si es esto último, se trata de recuperarla. La segunda es actual o futura, y si es lo primero, se trata de definirla y describirla a la luz de lo que se plasmará como autoconciencia coherente en un futuro realizado.

Las más relevantes definiciones de la idea de nación (de las que he leído) son la de Renán y la de Otto Bauer. Y entre nosotros, la de Carlos Astrada y Hernández Arregui. Las de Renán y Bauer son el día y la noche. Una simple y directa, pero profundamente imaginativa. Otra, no menos imaginativa, escrita por un intelectual judío del imperio austro-húngaro, pero recubierta de enredos argumentales, una rara mezcla de Hegel y Simmel, un intento de síntesis gloriosa hecha por el marxismo de cátedra austríaco y el partido socialdemócrata alemán, síntesis que tanta enojara a Kaustky. Como fórmula amena y hoy perfectamente sostenible, yo adopto a Renán. La nación aparece despojada de compromisos con las núcleos culturales más irreductibles, se presenta como un juego espiritual y electivo por conciencias autodeterminadas, sostenido por la política y el compromiso de los hombres que pueden ser contemporáneos entre sí.

Con Otto Bauer entramos en el terreno de la psicología colectiva un tanto leboniana, con ecos de Fichte, a quién lo recupera desde el socialismo. Estamos también en el terreno de una reflexión sobre la comunidad influida por Tönnies y la sociología como promesa ilustrada de la época. Ideas como "comunidad de comunicación" provenían de ese horizonte sociológico y Bauer la oponía a la noción tradicional de "comunidad de lengua", que le parecía un

concepto ideológico y apariencial, totalmente universalista y por lo tanto, disociable a la nación, de un modo semejante a como lo trataba Renán. Creo que ahí Bauer se equivocaba. No veo la ventaja de lo que él prefería, una "comunidad de cultura" o una "comunidad de destino", con su sabor de joven Hegel.

Sin embargo, a partir de allí trata de encontrar las clases "tributarias de la nación", campesinos o trabajadores, sectores en principio excluidos de una nacionalidad que hasta entonces solo abarcaba a los sectores propietarios dominantes. Esta irrupción campesina-trabajadora señalaba el momento en que surgía la nación moderna capitalista, gracias al conflicto radical entre clases, conflicto que no era un adosamiento externo a la nación, sino el modo social inherente en que ésta se manifiesta.

El tema de la irrupción marca con severidad la reflexión marxista de los años 20, y cuando se convierte en un tema gramsciano, gana, si cabe, un mayor peso culturalista. Ya en las primeras páginas de su *Príncipe Moderno*, Antonio Gramsci imagina que cualquier formación de la voluntad nacional colectiva era imposible si las grandes masas de campesinos no irrumpían simultáneamente en la vida política. De ahí que la *cuestión nacional* baueriana, surgida del marxismo de cátedra, la sociología de las formas y el partido político socialdemócrata, avanza hacia una descripción *psicológica* del proceso de mestizaje cultural, con sus arcanos anímicos fundados en la ideología del carácter nacional, a los que Bauer colocará en las zonas limítrofes de un marxismo posible. El jeroglífico de los Balcanes quería ser estudiado así, casi con la misma cumplidora pasión de su contemporáneo Freud por el destino soterrado y el mapa ignorado de cualquier historia personal, con una disposición pasionalista que partía de la convicción de que "no se podía dar por no sucedida la historia de las naciones".

Durante mucho tiempo me encandilaron estos trabajos de Bauer, y su libro, publicado entre nosotros por Aricó, me pareció siempre repleto de dramatismo. No es que los considere una guía teórica o una inspiración que daba forma a sospechas mías sobre el tema. Más bien, lo consideraba enredado y con demasiados focos irresueltos en el argumento. Pero eso es lo que me gusta

ba, pues veía el esfuerzo por pensar sobre los quebrantos de la historia. Si uno ve ese esfuerzo, no debe mantenerse como lector que busca orientaciones teóricas o ideológicas (¿quién se satisface sólo con ese alimento?) sino textos quebrados que revelen sus imposibilidades internas, sus umbrales no traspasados pero anunciados, sus gritos inaudibles pero imaginados a poco que palpemos sus buracos inadvertidos por el propio autor.

Esta lectura la veo como el reconocimiento de una aureola de destino que los textos —planos respecto a sí mismos— no tienen porque considerar desde el punto de vista de su autoría. Pero como también son truncados en sus intenciones últimas (no las del autor sino la del propio texto independizado de quien lo produjo y vinculado autónomamente con un variado capital de textos anteriores), pueden necesitar el auxilio reconstructor que sepa ver en ellos al anuncio secreto de lo que incluso podría ser lo contrario de lo que su autor quiso exponer.

Pasa eso con los autores nacionalistas, más que los de la tradición enunciativa del objetivismo histórico. ¡Qué paradoja! Miremos a varios nacionalistas argentinos. Si uno lee a Julio Irazusta puede regalarse con brillantes escritos, ya en los años 20, sobre Borges o Proust. Algunos de éstos, creo, publicados aún en *La Nueva República*, el diario golpista. Aún de un personaje más que dudoso, Juan Carlos Goyeneche, el nacionalista rabioso, ministro de Lonardi, vocero de la Marina de Guerra, en el periódico *Azul y Blanco* podemos leer un saludo fervoroso a las películas de Fellini *La Strada* y *Noches de Cabiria*, a mediados de los 50. Sin duda, es interesante que brote súbitamente lo que no esperamos de un escrito y de una vida. Que incluso, lo refute desde su propia carne. Es interesante lo que desvía una habitualidad ya dada. ¿En este caso tam-

bién? ¡Arriesgada afirmación la mía! Recuerdo la lectura que hace María Pia López de Lugones. Albergaba Lugones en su lógica interna, "inconciente", un juego de visiones culturales resueltos ideológicamente hacia el nacionalismo elitista, pero las relaciones profundas entre cosas y valores que proponía, son descubrimientos originales.

En el nacionalismo épico de los originales prosadores del ultramontanismo argentino, hay algo así como una inconciencia de complementación y desequilibrio con su espantajo divergente. Sus textos tienen ese oscuro poder, por eso Hernández Arregui pudo imaginar un Lugones "oscuramente intuitivo" de verdades socialmente relevantes más allá de sus extravíos. Pero Arregui no llevó hasta las últimas consecuencias esta *hermenéutica*... ¡pucha, ya tuve que decir esa palabra, pero vale, porque es rebuscada, y lo que digo recuerda aquel plano de la realidad! Pues bien, cuando escucho nación y nacionalismo —y esa es mi relación con el tema— pienso en formas de interpretación desviada de un conjunto de escritos. Y luego, de la vida misma.

Lo que digo a través de estos ejemplos tiene solo *aplicabilidad* intelectual, pero afecta las instituciones que se dedican explícitamente a ese dominio, universidad, prensa, televisión, poesía, ensayo, etc., todo el horizonte de la esfera de signos colectivos y de reconocimiento del diccionario común de entusiasmos públicos. Así que no veo república sin el tratamiento de este tema. Dicho de otro modo, no veo república sin el tratamiento de la cuestión de la nación, así entendida. A partir de allí, creo que toda persona tiene a derecho a ver la profunda pertinencia de la pregunta sobre "el vivir de la condición argentina". No puede decirse cómo, porque el problema expulsa himnos o recetas. Pero abre la dimensión de esa llamativa internidad, lo interno que la pregunta propone.

el perseguidor 
REVISTA DE LETRAS

Director: Diego Viñarsky

LA NACIÓN QUE SOMOS

Por Esteban Vernik

Los "intelectuales" están específicamente predestinados a propagar la idea "nacional".

Max Weber, *Economía y sociedad*

I
De la célebre conferencia que bajo el título de *Qué es una nación* pronunciara Ernest Renan, quedaron con gran fijeza para varios pensamientos sobre la nación dos ideas principales: 1- que la nación es un plebiscito cotidiano, y 2- que la nación requiere tanto de una dosis de recuerdo como una de olvido.² Estas ideas se repitieron con insistencia en distintas partes del mundo desde que fueron pronunciadas en 1882, y hasta hoy se suelen repetir. Las hemos repetidos aquí, y son muy significativas.

No fueron éstos de ningún modo los únicos aportes que quien ya había sido el autor de *Vida de Jesús* o de la historia del filósofo árabe Averroes, virtiera en aquella ocasión ante el público que se había dado cita para escucharlo en la Sorbona. Además de esos dos asertos Renan, señalaba con clarividencia aspectos sustantivos del significado de las naciones, en tanto formas modernas de la asociación humana, del vivir juntos. Demarcaba el significado de la nación —si bien advirtiendo desde el inicio de su alocución acerca del carácter problemático del concepto— señalando que lo que ella es, no pasa por una división racial, ni lingüística, ni religiosa, ni de intereses, ni geográfica. La nación no se define por ninguno de esos elementos, aunque en diversas dosis ellos pueden contribuir a su existencia. Pues bien, ¿Qué es entonces? "Una nación es un principio espiritual resultante de complicaciones profundas de la historia". Un principio espiritual que se ancla en el pasado común, un largo pasado de sufrimientos en común y de gloria (gloria: héroes y antepasados que "nos han hecho lo que somos"). Pero al mismo tiempo, la nación se ancla en un presente que nos proyecta hacia el futuro. Hete aquí el otro componente esencial de toda nación: futuridad, deseo de vivir jun-

tos, voluntad. La nación es una voluntad específica: la voluntad de constituirnos día a día como nación.

Estas aseveraciones aún resultan hoy y aquí cruciales. Sin embargo, leemos a Renan y quedamos ante cierta perplejidad, la nación es un problema, un concepto problemático, ambivalente. Multívoco, habremos de decir con el siguiente expositor al que habremos de examinar: Max Weber.

II

Veinte o treinta años después de la conferencia de Renan, un alemán que no lo cita y que probablemente no lo haya leído, coincide con los contenidos que recién tan rápidamente reseñábamos. Max Weber, en páginas escritas durante las dos primeras décadas del siglo XX, también comienza advirtiendo acerca de las dificultades para aprehender el concepto de nación. Tanto como el concepto de pueblo o de comunidad étnica, o aún más el de estirpe (*Völkerschaft*) que es cercano al de pueblo, no son conceptos unívocos; los tres son conceptos empíricamente multívocos. Lo cual resulta todo un desafío para la ciencia sociológica que Weber estaba buscando fundar. Se trataba de encontrar conceptos que se aproximaran a las realidades materiales e ideales de esa agrupación y organización de voluntades y sentimientos que se consideraban como "la nación". Así, Weber enunciaba que, "frente al concepto empíricamente multívoco de la 'idea de nación', una casuística sociológica debería exponer todas las clases particulares de sentimientos de comunidad y solidaridad según las condiciones de origen y según sus consecuencias para la acción comunitaria de sus miembros".³

Detengámonos en esta enunciación programática, que bien se ajusta a su clásica definición de sociología. "Ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos".⁴ Si en ésta se trataba de privilegiar un com-

ponente hermenéutico comprensivo sin por ello dejar de considerar en forma complementaria el componente explicativo, aquí la propuesta se aplica para "la nación", como una forma también de acción social. En la frase que leímos se está llamando a exponer comprensivamente "las clases particulares de sentimientos de comunidad y solidaridad" que signan al sentimiento nacional de un grupo, en relación con las condiciones de origen de ese sentimiento (tal el componente hermenéutico) y "según sus consecuencias para la acción comunitaria de sus miembros (resulta el componente explicativo).

Weber está consciente que esta sociología de la nación es un plan de trabajo que no alcanza a desarrollar. Pero hay elementos sociológicos para aprehender el significado de la nación que vale la pena remarcar. En primer lugar, Weber afirma que el "pueblo de una nación" no necesariamente coincide y siempre está en tensión con "el pueblo de un Estado". Advierte Weber que la idea de nación puede estar en pugna con la asociación política, con el Estado, lo cual constituye una tensión constitutiva de la idea de nación: el pueblo de una Nación vs. el pueblo de un Estado-Nación. Esta es una tensión constitutiva de la idea de nación: la tensión entre el pueblo de una nación como comunidad política y el pueblo de un Estado como sociedad política.

En segundo lugar, y aquí comienzan una serie de coincidencias con el planteo de Renan, la nación dice Weber no necesariamente coincide con la comunidad lingüística, "la pretensión de afirmarse como una 'nación' especial suele basarse, ciertamente en la posesión de bienes culturales por parte de la comunidad lingüística, pero ello tiene lugar, según los casos, con muy distinta intensidad".⁵

Y Weber revisa varios casos, donde sentimientos nacionales se dan en formas diferentes a la homologación lingüística: Suiza (el ejemplo más evidente, donde se hablan cuatro idiomas), o Canadá (en que se hablan dos). Y a la inversa, entre los ingleses, los irlandeses y los norteameri-

canos: comparten el idioma pero no los sentimientos nacionales. El otro caso que Weber como Renan, analiza es el de la zona fronteriza de Alsacia, en donde a pesar de hablarse el alemán, se distinguen los alsacianos alemanes de los alsacianos franceses. Otras situaciones —analiza Weber— aparecen cuando se pretende equiparar a la nación con otras variables que contribuyen a conformar la idea nacional, pero que de ninguna manera son suficientes ni indispensables como la religión, la etnia, o el hecho de compartir una comunidad sanguínea o una estructura social o de costumbres. Todos estos elementos, no son ciertamente indiferentes para la constitución de una nación, pero no son ni suficientes ni indispensables.

¿Qué se requiere pues para la conformación de una nación? Dos elementos: 1- el concepto de comunidad de origen, y 2- una semejanza de carácter (con contenido indeterminado). Esto estaría también dentro de su programática para una Sociología de la Nación: señala que existen varias actitudes por parte de distintos grupos particulares (las capas feudales, los funcionarios, la burguesía mercantil e industrial, las capas intelectuales, etc.) hacia la idea de nación, y estas actitudes no son uniformes ni históricamente constantes: frente a la idea de nación se reconoce tanto "la afirmación enfática, como la negación enfática, como también la indiferencia completa".⁶

Así también, "dentro de la misma 'nación' son considerablemente diferentes y muy variables los sentimientos de solidaridad frente al exterior".⁷ Por tanto, una tarea que resta por hacerse, es la de —al interior de una sociedad determinada— trazar las conexiones entre los grupos sociales y sus actitudes hacia la nación. Esto es, indagar en los sentimientos de solidaridad y comunidad hacia dentro y afuera de la nación, así también como contrastar dichas actitudes con los sentimientos hacia otras formas de concebir el lazo social, como las que se derivan de otras variables sociológicas, en particular, claro está, la de la clase social.

Finalmente Weber, deja dos consideraciones que pueden sernos de gran utilidad. 1) Que la idea de nación se halla para sus mantenedores en una íntima relación con sus intereses de prestigio. En una de sus formas —la más primitiva— se

concede una misión providencial para quienes son considerados sus más auténticos representantes. Así se fomenta una relación de prestigio hacia el grupo considerado como aquel que encarna los rasgos peculiares de la nación. Consecuentemente con esta demarcación, se generaría una forma de subordinación en el prestigio de quienes no encarnan tales rasgos peculiares. Esta identificación de un grupo con la peculiaridad de la cultura nacional, con la demarcación social que esto puede suponer en cuanto a círculos de exclusión, mucho se asemeja a lo señalado por Edward Said en su seminal *Cultura e imperialismo*. 2) que tal misión, que es la de fomentar y conservar los bienes culturales que mantienen tales rasgos peculiares en los que suele basarse la nación, es aquella a la cual están llamados los "intelectuales", quienes "están predestinados a propagar la idea 'nacional'".⁸

Habría que señalar también que Weber inquietado por la problemática del significado multívoco de la nación, traza ésta programática, antes del inicio de la guerra. Forma —según sus palabras— exacerbada y degradada de la nación. Sabía esto Weber como también lo supimos nosotros en 1982, *exacerbación y degradación de la nación*. Pero entonces, de lo hasta aquí señalado, se aprecia que Weber piensa como Renan, que una nación no puede identificarse ni con una lengua, ni con una raza, ni con factores étnicos o antropológicos, ni con una estructura social o de costumbres. Puede decirse que tanto Weber como Renan, son cada uno en sus ámbitos nacionales y académicos, dos lúcidos escritores liberales. Renan, autor de *Vida de Jesús*, además de sus intervenciones más políticas como

La reforma intelectual y moral, dedicó muchos años de labor a difundir la obra del filósofo oriental Averroes. Weber, cuya monumental obra se plasma en un tratado comparativo sobre las religiones a nivel mundial, ha aseverado que: "lo que visto desde uno es racional puede ser irracional visto desde el otro".⁹ Esta afirmación que dice que lo que desde occidente es visto como racional puede ser desde Oriente ser irracional y viceversa, y así también desde los otros grandes círculos culturales que considera como el caso de las culturas americanas precolombinas, es de un perspectivismo radical y un relativismo cultural que ha sido también celebrado por Edward Said (*Cultura e imperialismo*).

Filósofo, investigador (como él prefería asumirse) y político, Weber como Renan escribe en tiempos de apogeos de los imperialismos, en tiempos en que las potencias europeas se disputaban los territorios ultramarinos de Asia y África. Es notorio cómo ambos autores asumen en sus escritos con naturalidad el dominio de las colonias. En los ejemplos, con que ambos ilustran el problema de las naciones, aparecen prácticamente sólo naciones europeas o norteamericanas. Pero si Weber fue en su accionar político un liberal consagrado a la potencia alemana, un representante del Estado alemán, que apesadumbrado es el encargado de firmar el tratado por el cual después de la primera guerra mundial, Alemania resulta deshonrosamente derrotada. Si esto ha de decirse de este filósofo proto-existencialista, sociólogo de la nación, y también hombre de Estado, hay sin embargo en Weber algo que contrasta con la omisión que tan obvia resulta en Renan. Es más que llamativo que el autor *Vida de Jesús* no haya reparado en un

Colectivo Situaciones - Universidad trashumante
Universidad trashumante (territorios, redes, lenguajes)

Gloria Muñoz

EZLN. El fuego y las palabras

Félix Guattari

Micropolíticas



Tinta
Limón
EDICIONES

punto nodal de la idea de nación, que es el que Weber refiere como el carácter expansivo de las "grandes potencias" y más precisamente el carácter imperialista del capitalismo moderno.

Detengámonos en estas anotaciones que anteceden en el excursus de Weber a sus consideraciones sobre la nación.

Las potencias expansivas están signadas por la pretensión de ejercer un poder dirigido también hacia fuera de ellas, es decir un poder político sobre otros dominios y comunidades, tanto en forma de anexión como de sumisión. Weber, da ejemplos acerca de distintas relaciones con la expansión del poder hacia fuera. Suiza, nuevamente este ejemplo de nación atípica, es "en tanto forma política 'neutralizada' por la garantía colectiva de las grandes potencias y, además, en parte (por diferentes motivos), país cuya incorporación ha sido deseada con gran intensidad, y en parte protegido por la misma rivalidad mutua entre las grandes potencias vecinas"¹⁰, o Noruega, nación "relativamente poco amenazada", participan menos de la referida característica de expandir su poder hacia fuera, que, por ejemplo, Holanda, "poseedora de colonias", o Bélgica, o Suecia, poseedoras de imperios coloniales.

Weber historiza en la conformación de los grandes imperios ultramarinos como el griego, el cartaginés y el romano para dar cuenta de los fundamentos económicos del moderno "imperialismo". Moderno imperialismo al que más adelante caracterizo como fase de un capitalismo, que deviene imperialista: "se trata de los intereses capitalistas de los arrenda-

dores de contribuciones de los proveedores y acreedores del Estado, de los capitalistas del comercio exterior oficialmente privilegiados y de los capitalistas coloniales. Sus posibilidades de lucro se basan por la regla general en el aprovechamiento directo del poder político y casi siempre del poder político en proceso de expansión. La adquisición de 'colonias' ultramarinas por parte de una comunidad política proporciona a los interesados capitalistas grandes probabilidades de lucro por medio de la reducción forzosa a la esclavitud por la *glebae adscriptio* de los moradores con el fin de utilizarlos como braceros en las plantaciones".¹¹

Y aquí Weber reconstruye los formas de anexión imperialistas anteriores en una onda histórica de gran alcance—desde los cartagineses hasta el que en gran escala implementan los españoles en Suramérica, los ingleses en los estados norteamericanos del sur y los holandeses de las Indias Orientales. Hasta que finalmente llega a la etapa del capitalismo moderno y anticipándose en poco años al gran místico del Kremlin, llamará la atención acerca del papel que desempeñan los bancos en la expansión capitalista y dirá que "el universal renacimiento del capitalismo 'imperialista', ha sido siempre la característica normal del efecto producido por los intereses capitalistas sobre la política".¹² Aquí anota, la importancia que tanto para la relación económica como para la política tienen los medios de comunicación. Señala que no hay poder económico, político ni militar, sin la implementación del ferrocarril, y no sería difícil extender esto al desarrollo posterior de los medios de comunicación, desde los de transporte hasta los de información. Es que ya no podrá hablarse de nación sin su contrapartida: el imperialismo.

III

Quizá lo interesante del concepto de nación y de sus potencialidades y peligros para el accionar político, sea su carácter indeterminado. Refiriéndose a las comunidades étnicas, dice Weber: que el contenido de la acción comunitaria posible sobre bases "étnicas" permanece indeterminado. Y continúa: "a esto corresponde la poca univocidad de aquellos conceptos que parecen aludir a una actividad comu-

nitaria de tipo étnico, es decir, condicionada por la creencia en la comunidad de sangre: estirpe (*Völkerschaft*), tribu (*Stamm*), pueblo (*Volk*)".¹³

Weber llama la atención acerca del carácter ambivalente, *multívoco*, del concepto de nación, de las posibilidades de aprehender sociológicamente los "sentimientos nacionales"; sin embargo en su prosa sobre la nación, destila su subjetividad nacional alemana. Esa atmósfera aparece en sus anotaciones—no siempre felices—sobre los polacos de la alta Silesia, o sobre los alsacianos que aunque hablan alemán poseen costumbres francesas.¹⁴

Esta subjetividad alemana y europea es compartida por otros escritores de aquellas coordenadas espaciales y temporales. Georg Simmel, por ejemplo, amigo y colega de Weber, define a la nación en una veta algo más romántica, y al investigar los orígenes de la música, lo hace también desde un relativismo cultural proveniente de la *Völkerpsychologie*, de la psicología de los pueblos que buscaba cotejar sin primacías las peculiaridades de la música entre las distintas culturas o pueblos nacionales. Retrata la prácticas musicales de los tirolesees suizos, en un escenario a compartir junto con las prácticas de los chinos, lo hindúes, los árabes de Egipto y también, entre muchos otras revisiones de pueblos originarios, los tehuelches y los patagones de estas latitudes, tamizado por los relatos de George Muster. Su relativismo lo lleva a señalar que lo que para los oídos occidentales es considerado música, para los chinos puede resultar "ladrido de perros". Pero al igual que Weber, a pesar de ese perspectivismo cultural resuena en su prosa la acentuación del peso de la nación, como arraigo hacia los tiempos tempranos, a la infancia primigenia y dorada. "Allí donde hay niños, hay una época de oro", había dicho el poeta Novalis.

Simmel enfatiza entusiastamente acerca del carácter nacional del artista. Lo cual refiere tanto a las influencias telúricas del paisaje, cuanto a las influencias que desde niño moldearon su personalidad y que, desde antes, provienen de las literaturas musicales de cada pueblo: "La historia de la música presenta casi continuamente el fenómeno de que cada compositor se para sobre los hombros de sus antecesores, en eso reside implícitamente que la suma total del desarrollo musical de su pueblo

hasta un cierto momento es el fundamento de su formación musical, y tanto debe él a la cadena de sus antecesores, que sin ellos nunca habría devenido esto que es".¹⁵ La nación, eso que proviene de las literaturas de los pueblos, eso que proviene de nuestros antecesores a quienes nos afiliamos, nos hace ser eso que *hemos devenido*. La nación, aparece en Simmel como aquello que la historia procesa en su devenir, y que proviene de un origen, el cual no puede ser otra cosa que mítico. El mito de un origen, de un hogar que nos cobije ante las inclemencias del tiempo. Un mito que nos redime y nos proyecta, un hogar sí, pero cuyo umbral es el infinito.

Pero si finalmente, Simmel sucumbe ante la nación en su hora más exacerbada y degradada. Conviene atender también a quienes habiéndose formado junto a Weber y Simmel, rompen con sus maestros de juventud precisamente en la encrucijada de 1914, trincheras y después.

Oigamos por fin, apenas las últimas palabras, de una visión pacifista ante la guerra imperial por el reparto del mundo, que años después escribe una obra en la que combina un marxismo escatológico con una visión esperanzada y de redención para todos los que sufren y pasan hambre en el mundo. Ernst Bloch, que como recién apuntábamos había tomado junto a Lukács un camino distinto del de quienes hemos hasta aquí presentado, concluye su libro principal con una idea de patria utópica y redimida, que quisiera para ir concluyendo que resuene aquí (es un poco larga): "La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, y empezará a comenzar sólo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando pongan mano en su raíz. La raíz de la historia es, empero, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas. Si llega a aceptarse a sí y si llega a fundamentar lo suyo, sin enajenación ni alineación, en una democracia real, surgirá en el mundo algo que a todos nos ha brillado ante los ojos en la infancia, pero donde nadie ha estado todavía: (la) patria".¹⁶

La patria como lugar de redención sin enajenación ni alineación, como principio esperanza, como lugar de redención al que aún no hemos llegado, pero cuyas imágenes laten en nuestro recuerdos de infan-

cia de hogar, de contacto íntimo con la vida que late con fuerza y empuja, como la democracia real a la que todavía no hemos asistido pero en el que el trabajo sobre nuestro pasado podrá arrojarnos a un futuro aún no conocido. Mítico, como en el Génesis.

Quisiera terminar invocando, por fin, las palabras de un pensador argentino, quizá el filósofo argentino más original y fecundo. Carlos Astrada¹⁷, el filósofo que alumbró en su alegoría del mito gaucho, las potencialidades del mito utópico y prospectivo. Alguien que buscó el numen de lo nuestro, de lo que es lo argentino en tanto futuro. Porque la pregunta por el significado del término argentino, que no se puede responder si no aceptamos que lo que somos es en parte algo atribuible al logos y en parte a los mitos. No es responsable qué somos desde una perspectiva enteramente racional. Su respuesta es en parte racional y en parte intuible. La pregunta por la nación, es la también la pregunta por la voluntad de serlo. La respuesta no puede deshacerse de su carga ontológica, pero tampoco de aquello que surge de la vida de todos los días, de aquello básico y elemental que nos hace aspirar a la libertad y la igualdad cuando caminamos por las calles y se hace con muchos y desde abajo. Palabras del poema nacional:

"El fuego pa'calentar
debe ir siempre por abajo"

Habremos de decir por último, que no hay nación sin creación nacional, sin literaturas y artes libres, sin estructuras de comunicación, sin caminos, medios de información, escuelas y universidades, sin una voluntad de intervenir armoniosamente sobre la naturaleza, sin técnicas, sin humanizar el paisaje que nos rodea. Y la nación, es entonces una voluntad de serlo desde un marco

socio-geográfico y desde una historia a reconfigurar. Una nación es para afuera un debate pendiente con las otras naciones, y para adentro, es por fin, arrojar a un destino, a una praxis libertaria: al trabajo siempre arduo e inconcluso de la organización de la práctica con los que menos tienen.

La nación es así un concepto peligroso, es una voluntad. Es una construcción peligrosa, es arrojarse políticamente a un futuro incierto. Somos los que habitamos. La nación es también la pregunta por los que no tienen nación, los excluidos de toda nación. La Argentina es lo que somos, o acaso lo que todavía podamos ser.

Notas

¹ El presente es un capítulo que da comienzo a la compilación *Nación: tiempo y territorio. La pregunta de Renan revisitada*, de próxima aparición por editorial Prometeo.

² Cfr. Renan, E., "¿Qué es una nación?", en A. Fernández Bravo, *La invención de la nación*. Buenos Aires, Manantial, 2000.

³ Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, México, F.C.E., 1979.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, T.1, Madrid, Taurus, 1987.

¹⁰ Weber, M., *Economía y sociedad*, op. cit.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Cfr. Ibidem.

¹⁵ Simmel, G., *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, Buenos Aires, Gorla, 2003.

¹⁶ Bloch, E., *Principio Esperanza*, T. 3, Madrid, Aguilar, 1980.

¹⁷ *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*, Buenos Aires, Ameghino, 1963.

NOMBRES
REVISTA DE FILOSOFÍA

Publicación del Área de Filosofía del Centro de investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Oscar del Barco / Diego Tatián
Carlos Longhini /Gustavo
Cosacov / Carolina Scotto
Sergio Sánchez

EL MATADERO

Revista crítica de literatura argentina

Segunda época, número 3

Director: David Viñas

Veinte años de literatura, ensayo, periodismo

LA MATERIA DEL PENSAMIENTO

La obra de Marx continúa siendo objeto de potentes relecturas. Vueltas a ese pensamiento que le dio los tonos más críticos y lúcidos a los últimos siglos, pero también de cuyo seno brotaron las lenguas cristalizadas de la repetición. ¿Cómo volver a Marx, cómo volver a interrogar los problemas que su obra no cesa de abrir? Una posibilidad es la que se ensaya, con estrategias diversas, en las páginas que siguen: interrogar el materialismo de Marx pero haciéndolo desde una posición radicalmente materialista. Esto es, evitando el adormecimiento o la comodidad de las fuerzas productivas para buscar otras bases para una reflexión que haga del combate contra la idealización y contra la

abstracción su causa fundamental. Eduardo Grüner se pregunta por la cuestión de la nación y toma para ello a un Marx capaz de pensar las raíces territoriales y comunitarias de esa idea, y a un inasible Heidegger (visita insistente de este número de El Ojo Mocho); León Rozitchner se enfrenta a la ideología alemana para encontrar indicios allí de esa otra subsunción, la de la separación del cuerpo materno, que reitera permanentemente la humanidad y que funda toda alienación. Cuerpo y nación, serían las cuestiones de estos ensayos que revelan, fundamentalmente, las fuerzas críticas de un pensamiento cuando se interroga sobre su propia condición material.

EL OTRO MUNDO

La Nación como problema de una antropología filosófica*

Por Eduardo Grüner

La de *nación*, se dice, ya es una categoría analítica (y una realidad) *perdida*—deberíamos decir: *extraviada*— en un mundo cuyas fronteras jurídico-políticas y culturales tradicionales se vuelven etéreas. Incluso se nos dice que eso no sólo ha sido posible, sino que es *deseable*. Después de todo, se trata de una antigua y venerable aspiración *humanitaria*, la de superar las artificiales diferencias *territoriales* y concentrarnos en la construcción de una humanidad *total*, si bien—“corrección política” *obligada*— respetuosa de las diferencias multiculturales (étnicas, religiosas, de género y estilos de vida, etcétera) del caso.

Es un canto de sirenas seductor. Al menos, hasta que uno empieza a observar con cierta atención a las sirenas, no casualmente encaramadas en sus rocas del poder (también ¿por qué no? el “académico”). O hasta que uno intenta aplicarle un antiguo apotegma de Freud: se empieza por ceder en las *palabras*, y se continúa cediendo en las *cosas*. Claro que, en la era “post-moderna”, nos hemos acostumbrado también a aceptar que las palabras *son* las cosas. Pero tal vez—sólo tal vez— las cosas, justamente, no sean tan simples. Después de los múltiples “giros” (lingüísticos, hermenéuticos, psicoanalíticos, estéticos) que el siglo pasado nos ha

propinado, quizá, sólo por jugar, y sin renunciar a ellos—puesto que son irrenunciables—, sea el momento de abrir, *dentro mismo* de ellos, una pequeña brecha para un nuevo giro ¿cómo llamarlo? *realista*. Empecemos, pues, por una ingenua ficción. Finjamos, por ejemplo, que *no* hemos escuchado a las sirenas. Que, como (improvisados, imperfectos, vacilantes) Ulises, nos hemos taponado los oídos con la cera de nuestra propia perplejidad, y que por un momento, como recomendaría algún fenomenólogo trasnochado, volvemos “a las cosas mismas”.

Lo decíamos en alguna otra parte: que nosotros sepamos, aún en esta era de rabiosa mundialización capitalista, las naciones y sus aparatos administrativo-represivos e ideológicos del Estado no han dejado de existir, e incluso se han reforzado. ¿O alguno de nosotros puede viajar sin pasaporte y/o documento de “identidad” (otra entelequia del pasado, dicen las sirenas) *nacionales*? ¿O los piqueteros argentinos eran reprimidos por las fuerzas de la OTAN y no por la Gendarmería *nacional*? ¿O las bombas sobre Kosovo, que sí eran de la OTAN, no cayeron sobre los que, mal o bien, pretendían todavía ser una *nación*? ¿Y las de Irak o Palestina, y ponga el lector todos sus etcéteras? Para ponernos un poquitín más teóricos: ¿o la

mundialización capitalista “trunca” (como la llama Samir Amin) no ha creado acaso nuevas tensiones *nacionales* que generan alteraciones en el “mapeo” de centros y periferias? ¿O el FMI o el Banco Mundial, es tan seguro que sean solamente entidades *mundiales* y no asimismo las principales herramientas de dominación de la clase dominante *nacional* norteamericana—que por supuesto tiene socios en todas las *naciones* del mundo, incluido el ex Tercero?

Planteemósllo, incluso, en términos de *resistencia* a todo eso: el carácter actual de la mundialización demanda respuestas y acciones de resistencia también “globales”, como las que se iniciaron hace ya algunos años en Seattle. Pero, poniendo el entero peso de la prueba en esa “globalidad”, ¿no quedamos encerrados, por así decir, en la vereda de enfrente del discurso dominante? Es perfectamente cierto que, en buena medida, las *decisiones* se toman a nivel “global”, con independencia de que afecten a territorios que todavía son formalmente *naciones*. Pero, veamos: los gobiernos *nacionales*, aún los elegidos en elecciones *nacionales* y sostenidos (o no) por fuerzas armadas y de seguridad *nacionales*, ¿nada tienen que ver con la aplicación de esas decisiones *mundiales*? Y si es así ¿las grandes cuestiones de *lo político*, hoy, no tie-

nen que plantearse simultáneamente en el plano nacional y en el mundial, en el de la “globalidad” y el del “análisis concreto de la situación concreta”? ¿No correremos aquí el peligro de en cierto modo *olvidar* las responsabilidades locales, *nacionales*, en nombre de la “mundialización” de la lucha? ¿No tenemos acaso—el ciudadano llamado *nacionales*— el derecho y el deber de re-fundar una idea propia para *nuestra(s) nación(es)*, al menos mientras ellas sigan existiendo “formalmente”?

No tenemos—no se encontrarán en lo que sigue— estrictas *respuestas* a esas preguntas. Pero no vamos a ceder en ellas: las preguntas también *son cosas*.

En las últimas décadas, nuevos discursos teóricos como los estudios culturales o la teoría postcolonial han venido (pre)ocupándose de las distintas maneras mediante las cuales, históricamente, las ideologías dominantes en occidente han construido una imagen del mundo no-occidental, imagen estrictamente *funcional* a esas ideologías racionalizadoras de su poder. Pero hay algo de lo cual se han ocupado mucho menos que de la operación *orientalista*—para retomar el ya canónico concepto de Edward Said— de constitución del Otro por occidente, y es la operación complementariamente inversa: la de la constitución de *occidente* (de su propia “autoimagen” de completud, de su mito de “autoengendramiento”, como lo podríamos llamar) *por medio* de la constitución de esa “otredad”.

Hasta cierto punto, esto ha sido siempre así: por sólo mencionar arbitrariamente algunos ejemplos, Marcel Detienne ha mostrado cómo los antiguos griegos, a partir especialmente de Platón, se empeñaron en separar artificialmente el *mythos* del *logos*, con el objeto de *inferiorizar* al primero y darle su carácter plenamente dominante al segundo¹ (en cierto modo, este es el paso inicial del largo recorrido hacia el pleno dominio de una racionalidad puramente técnica y despojada de valores, tal como ha sido señalado, desde posturas ideológico-políticas bien diferentes, por Nietzsche, Weber, Heidegger, Lukács o la Escuela de Frankfurt), en lo que supone la primera gran proyección de una *otredad* radical por parte de occidente; Martín Bernal, por su parte, ha mostrado hasta qué punto la historia de la cultura occidental puede entenderse como

una empresa de *borradura* de lo que la Grecia arcaica le debe a África o al Cercano Oriente²; en la misma línea, filósofos y antropólogos africanos como E. Boulaga, D. A. Masolo o H. Olela³, y un gran antropólogo político africanista, Luc de Heusch⁴, han mostrado cómo muchos de los mitos más característicos de la misma Grecia arcaica (incluido nada menos que el de Edipo) pueden haberle llegado, a través de Egipto... de los bantúes del África subsahariana.

Desde luego, esta operación alcanza su expresión más acabada y totalizadora a partir del proceso colonizador, momento en que el occidente europeo se *naturaliza* en tanto “centro” del mundo, cuando antes—al menos desde la caída de Roma— había sido una “periferia” de algún otro sistema imperial (el islámico, por ejemplo). Allí comienza el largo, traumático, sangriento camino de la incorporación de las otras culturas—incluidas las sociedades “arcaicas”— al nuevo *sistema-mundo* (para utilizar la clásica categoría de Wallerstein⁵). El proto-capitalismo mundial en vías de consolidación *se hace* capitalismo pleno absorbiendo al no-capitalismo—que a partir de allí hay que denominar *pre-capitalismo*, como lo hace Marx— de sociedades infinitamente variadas en sus estructuras económicas, políticas, culturales.

Esa absorción en modo alguno significó la lisa y llana *desaparición* de los modos de producción diferentes al capitalismo (al contrario: el capitalismo los subordinó, apoyándose en ellos toda vez que fuera funcional a la mejor explotación de la fuerza de trabajo local, incluso profundizando y complejizando formas “pre-capitalistas” de producción como la mita y el yanacozgo, cuando no directamente *creándolas*, como fue el caso de la masiva esclavitud de origen africano en América, que, como ha sido repetidamente señalado⁶, constituyó una empresa estrictamente capitalista). Pero sí significó, sin duda, su transformación radical. Desde un punto de vista macro-cultural, significó que en una dimensión decisiva el capitalismo (y más ampliamente, occidente) fue (y es) lo que fue (y es) *gracias* a la explotación de lo que más tarde dio en llamarse el *tercer mundo* o la *periferia*⁷. Sólo que este hecho fue *necesariamente* “renegado” por occidente: “necesariamente”, ya que de otra manera occidente jamás hubiera podido autopo-

ularse como el Todo cuya “totalidad” depende de la “parte” que lo ha transformado en tal: como, para hacer una breve fórmula, lo Mismo que se define como tal a partir de su expulsión ideológica de lo Diferente, el “Uno” a partir del cual hay un “Otro”, como si ese Otro no hubiera hecho de él el Uno que pretende ser.

Ahora bien: ese proceso de absorción, y simultánea *creación*, de una “otredad” que le ha permitido a occidente, decíamos, naturalizarse como la civilización mundialmente dominante, y que hoy se continúa bajo nuevas formas en la llamada “globalización”, sin duda ha alterado de manera fundamental el mapa del mundo. No sólo la economía, sino la cultura, la tecnología y hasta cierto punto *la política y la Ley*, se nos dice, tienden a “mundializarse” y homogeneizarse. Esta constatación obvia—al menos en la superficie de las cosas— ha hecho que muchos creyeran acabada definitivamente la era de, por ejemplo, las naciones, las diferencias territoriales, las culturas locales, las identidades colectivas más o menos definidas, y *via dicendo*.

Ciertos acontecimientos “inesperados” de los últimos años, que sería muy largo detallar aquí, han comenzado a poner en crisis semejante ideologema. Sin embargo, como se sabe, a veces las ideologías tienen tiempos de cambio mucho más lentos que las “materialidades” a las que se refieren: la idea de una progresiva (en el doble sentido de *constante* y *conveniente*) “desterritorialización” de lo real provocada por el capitalismo globalizado se ha transformado ya en un *sentido común*, en la acepción gramsciana del término.

No es la menor de las tareas que debiera emprender un pensamiento verdaderamente crítico la de *rechar* con sus evidencias teóricas y empíricas—o por lo menos, la de *interrogar* enérgicamente— un sentido común tan obviamente funcional al poder.⁸ Desgraciadamente, no ha sido siempre así. Aún en las vertientes más “progresistas” o “de izquierda” de los estudios culturales, de la teoría postcolonial o de la antropología y sociología postmodernas, existe actualmente, todavía, la tendencia a dejarse seducir por la metáfora de la “desterritorialización”, según la cual el proceso globalizador habría vuelto obsoleta toda reflexión realizada desde la afirmación de un espacio (geográfico, político, simbólico, identita-

rio, etcétera) específico. Un famoso artículo del postcolonial Homi Bhabha da cuenta —desde el propio y derridiano juego de palabras de su título, *DisemiNación*— de este auténtico encantamiento producido por la imagen de plena “fluidez” indeterminada e ilimitada del mundo “globalizado”. Véase, por ejemplo, la manera en que define la nación como “una forma de vivir la *localidad difusa* de la cultura”: una forma cuyos rasgos centrales hacen que sea: “más compleja que la *comunidad*; más simbólica que la *sociedad*; más connotativa que el *país*; menos patriótica que la *patria*; más retórica que la *razón de Estado*; más mitológica que la *ideología*; menos homogénea que la *hegemonía*; más descentrada que la *ciudadanía*; más colectiva que el *sujeito*; más psicológica que la *identidad*; más híbrida que *antagonística*.”⁹⁹

En este conjunto de oposiciones binarias (curiosamente “estructuralistas” para un pensador autodefinido como *post-estructural*) los términos marcados como *positivos* no dan lugar a equívoco: la nación es “simbólica / connotativa / retórica / mitológica / descentrada / híbrida”, etcétera. Sobre los términos “negativos”, Bhabha parece festejar el fin de la estupidez que hizo que durante siglos millones y millones de confundidos fueran a la muerte por los términos, ciertamente nada connotativos, descendidos ni híbridos, “comunidad / sociedad / país / patria / razón de Estado / ideología / hegemonía / ciudadanía / civilidad / antagonismo”. Pero aún así, esos millones merecen que nosotros, que somos *tan* inteligentes como para habernos dado cuenta de su idiotez, examinemos con un poco más de mesura la *materialidad histórica* de unos “relatos”, de unos “textos” que por alguna misteriosa razón han empujado a generaciones enteras al sacrificio.

Como sea, no puede menos que asombrar la creencia en que todo eso *ya pasó*: ¿leerá en los diarios, el que afirme esto, lo que hoy mismo está sucediendo en, digamos, Irak o Palestina? ¿De verdad ya nadie va a la muerte por una cosa tan “retórica” y “connotativa” como la *patria*? Es una percepción que, como intentaremos mostrarlo, depende de una operación que no puede menos que ser calificada de *fetichista*: surge de una reducción —si no una abierta liquidación— de ciertas persistentes realidades *materiales* a meras iconografías

virtuales: reducción muy coherente, por otra parte, con lo que nos gustaría denominar como una suerte de *neo-culturalismo* que es, hoy por hoy, un resorte fundamental de los discursos hegemónicos de la globalización.

Sostendremos, en efecto, que la idea de una *diseminación* puramente textual o discursiva de la nación —como categoría y como realidad— corre el peligro de disolver demasiado sumariamente el conflicto (bien material, incluso bien *clasista*) que está en su base, sometiendo a las sociedades dominadas por la mundialización del capital a la ideología de una *globalización* inofensivamente “multiculturalista” o “híbrida”.

Es necesario, pues, reinscribir la problemática de la “desterritorialización” (que por supuesto, como toda ideología eficaz, no deja de contener un deformado *momento de verdad*, como diría Adorno) en la *totalidad compleja* de los efectos socioeconómicos, políticos, culturales, y por cierto también *militares*, del sistema-mundo capitalista, con el objeto de dotarnos de nuevas herramientas teórico-políticas en el campo de la lucha ideológica. Es imprescindible, pues, volver a reponer, en el lugar de los multiculturalismos despolitizados, una noción de *conflicto cultural* que de cuenta de la incomodidad, de la *im-propiedad* de nuestra(s) historia(s) y nuestra(s) cultura(s). El de *nación* es un concepto del que no podremos desembarazarnos tan fácilmente. O al menos, si queremos hacerlo, tendremos antes que asumir todas las tensiones y contradicciones que propone no solamente a nuestro intelecto “académico”, sino a nuestros propios cuerpos y a nuestra propia subjetividad.

Eso de lo que no podremos librarlos por un mero acto de voluntad, no es el chauvinismo excluyente de las potencias imperiales o de los fundamentalismos xenófobos, de aquéllos que ya han decidido de antemano cuál es la *esencia* de su “destino manifesto”. Es el de los que tienen que (re) *construir* su “identidad”, aún sospechando que ella pueda ser una instancia provisoria, incluso efímera. El poder y la dominación *existen*, y no van a disolverse en los intersticios textuales sólo porque nos autoconvencimos de que la globalización y el multiculturalismo actuales promueven “flujos” virtuales intelectualmente estimulantes. Y el poder está *interesado* en que ese autoconvencimiento sea eficaz: la “identidad” es *para*

ellos; para nosotros queda la diseminación rizomática, o algo por el estilo.

Que clases, estados y naciones ya no son lo que eran es un pleonasmo apenas disfrazado de novedad; nunca lo fueron. Siempre estuvieron sometidos a la dinámica *histórica* de la lucha por la hegemonía en el discurso, ya que son, en principio, *categoríasteóricas*, *representaciones* (¿o alguien vio alguna vez, caminando por la calle, una clase social, un estado, una nación?): el debate es, entonces, si esas representaciones realmente *representan* algo, algún *real* empíricamente verificable que afecte —para bien o para mal— la vida de los sujetos. Afirmamos enfáticamente que sí. Con el mismo énfasis, afirmamos que también las propias *representaciones* tienen efectos relativamente autónomos sobre las conductas, las pasiones y aún las tragedias que viven, individual y colectivamente, los sujetos. El problema es el adverbio *relativamente*, que remite con claridad a la idea de que, justamente, la *autonomía* (de las representaciones) es ella misma un *efecto* de la *relación* (con los “reales”). Por lo tanto, aunque creamos que la categoría misma de *nación* pertenece a la lógica de las *comunidades imaginadas* de las que habla Benedict Anderson, o incluso de las *construcciones textuales* de los filósofos “post”, hace falta también, precisamente, un riguroso ejercicio de la *imaginación* teórica, política y cultural para sortear la trampa de esa ideología “globalizadora”, que junto con la *idea* de nación pretende barrer de la escena la *realidad* de una profunda y sangrienta *desigualdad* entre unas sociedades que están todas ellas, sí, inscriptas e interrelacionadas en el sistema-mundo, pero que lo están *diferencialmente*, con sus particularidades concretas de opresores y oprimidos.

La reconstrucción o incluso la refundación de una idea de lo *nacional* que vuelva a tejer lazos sociales y simbólicos solidarios en unas comunidades desgarradas por la barbarie neoliberal, puede resultar un arma estratégica para resistir esa “falsa totalidad” de la imagen de una globalización abstracta, armónica y desconflictuada. Desde ya: el objetivo último es el de *atravesar* esa idea para marchar hacia la *universalidad concreta* de una civilización igualitaria, afirmando al mismo tiempo el derecho a la autodeterminación *local* en el marco de una sociedad “multinacional”, “mul-

ticultural”, sí, pero sin “privilegios especiales” de hecho y de derecho, como los que actualmente detentan *algunas* naciones, que son las que *controlan* la lógica de la supuesta globalización. Y ese horizonte, de alcances potencialmente mundiales, tiene por supuesto, para nosotros, un primer hito en América Latina, “eso” que debió haber sido una sola gran *nación* y que está hoy balcanizada en 20 inconsistentes fragmentos. Ese horizonte no se nos ocurre que pueda si no seguir llevando el viejo nombre de *socialismo*. Es precisamente la *renuncia* a este proyecto de un socialismo universal que sepa mantener en *tensión* su universalismo igualitario con las particularidades culturales (y aún individuales) de todo tipo, lo que ha podido transformar a los “multiculturalismos” tanto como a ciertos nacionalismos “fundamentalistas” en un componente —más aparentemente “progresista” en un caso, más “retrógrado” en el otro— de la hegemonía ideológica imperial, que está conduciendo al planeta entero a un desastre *global* sin precedentes.

Entonces, no estamos hablando aquí de un mero problema académico. El *retorno de lo reprimido* de los nacionalismos fundamentalistas y xenófobos (incluido, en primer término, el norteamericano) es también —en un cierto nivel— el resultado de la *negación* que el discurso globalizado, aún el más “progresista”, ha hecho de la cuestión nacional. Hoy, ciertos síntomas de crisis de este discurso ofrecen un resquicio por donde volver a problematizar aquella cuestión. Vale la pena recordar, por ejemplo, que *tanto* el discurso jurídico-político modernista (que hace de la nación una *ficción necesaria*) como el “textualismo” postmoderno (que hace de la nación una *ficción innecesaria*), bajo los cuales nos hemos acostumbrado a pensar en las últimas décadas, no son los únicos que históricamente se han aplicado a pensar la contradicción y ambigua cuestión de lo nacional. Haciendo a un lado los delirios biologicistas y racistas de Gobineau o del nazismo, nos reencontráramos con un discurso filosófico-antropológico que se remonta, entre otros, a Herder y el romanticismo alemán.

Evidentemente, este empeño del romanticismo alemán en subrayar un “nacionalismo” *étnico* previo y más profundo que el propiamente *jurídico-político* enfatizado por la Revolu-

ción Francesa estaba vinculado al “retraso” histórico de la constitución del Estado nacional burgués de Alemania por comparación con otras grandes potencias europeas, como Inglaterra o Francia; pero la explicación *histórico-política* de las motivaciones románticas no debería obstar para al menos considerar la posible presencia de un *momento de verdad* en la hipótesis de que hay *algo más* en el “sentimiento nacional” de las grandes masas que el mero poder de transmisión ideológica de las clases dominantes. Después de todo, ese sentimiento de *pertenencia* a una “tierra” concreta, físicamente reconocible, esa *identificación* psicológica con los que comparten unas mismas pausas culturales genéricas (desde los aspectos mítico-rituales y religiosos hasta las más triviales normas de comportamiento cotidiano), esa necesidad de construcción de una *genealogía* que explique “imaginariamente” mi lugar en el universo social, ese *efecto de reconocimiento* —todo lo “especular” que se quiera, como lo ha señalado el psicoanálisis— de mi propio cuerpo como *semejante* a los otros cuerpos con los que estoy obligado a cohabitar, todas esas cosas son tan antiguas como la civilización misma, y muy *anteriores* a la “sobreimpresión” jurídico-política que sobre ellas haya realizado el Estado-nación característicamente burgués (si bien es cierto que esa “sobreimpresión” burguesa, por una serie de razones, es particularmente eficaz). Todas esas cosas, sin duda alguna, están *informadas* por las hegemonías ideológicas, pero no pueden *reducirse* a ellas: es sobre ese “fondo común”, sobre ese *escenario* “etnohistórico” que, en la modernidad, se plantea *tanto* la cuestión nacional como la cuestión social, haciendo que —en determinadas circunstancias— ambas cuestiones se articulen de maneras muy complejas.

Pero, desde luego, no se nos oculta que, para alguien que obcecadamente (y aunque fuere de un modo genérico y heterodoxo) persiste en considerarse de izquierda, discutir nuevamente la idea de “nación”, y más aún, del/los nacionalismo/s presenta una cierta incomodidad: la tradición del marxismo y el socialismo decimonónico ha querido desde el inicio ser “internacionalista”, a pesar de que los fenómenos del imperialismo o el colonialismo más de una vez autorizaron la defensa del rol

“progresivo” de ciertas formas de nacionalismo revolucionario, anticolonial o antiimperialista entre los sectores populares de las sociedades periféricas. Tanto en América Latina como en África y Asia proliferaron, durante todo el siglo XX, distintas variantes de una “izquierda nacional” o propiamente “latinoamericana” (a la manera pionera, por ejemplo, de un Mariátegui) que intentaron articular la lucha de clases en sentido clásico (que es, por definición, mundial) con la lucha por una “liberación nacional” respecto de las potencias coloniales en sentido amplio. No obstante, las ambivalencias ante esta —más que necesaria, inevitable— articulación continuaron permeando la “conciencia” de la mayoría de los marxistas, educados durante un siglo y medio en las tradiciones internacionales.

Sin duda, una *parte* de esta incomodidad se la debemos a los propios fundadores del materialismo histórico. Marx y Engels recogieron en su propia obra —teórica y política— la ambigüedad de la época que les tocó vivir y que no podían menos que expresar, aunque su pensamiento estuviera a la vez muy por delante del pensamiento hegemónico de esa misma época. Hablamos, por supuesto, de la época de la consolidación del capitalismo industrial en los países centrales de Europa, y de la tendencia (inmanente a la propia lógica del modo de producción capitalista) a la *internacionalización* del sistema. Pero también —y ello no constituye un movimiento contradictorio sino estrictamente *dialéctico*— de la época de consolidación, en esa misma Europa, de los grandes Estados nacionales, forzosa forma jurídico-política de la organización de un mercado tendencialmente mundial. Sobre todo a partir de la Revolución Francesa —en cuyo contexto emergen por primera vez de manera consciente las categorías y las *estructuras de sentimiento* (para usar esa noción célebre de Raymond Williams) de *patriotismo* y *nacionalismo*— la construcción de la *nación* en sentido moderno se transforma en un objetivo prioritario *no solamente* de los gobiernos y las clases dominantes, sino también (para bien o para mal) de los sectores populares, de esas “masas” que por primera vez en la historia irrumpieron en la vida política con la propia Revolución Francesa.

Pero el propio Marx, aún mante-

niendo sus categorías teóricas centrales irrenunciablemente "internacionalistas", es perfectamente consciente de este fondo histórico-cultural, que (contra la simplificación esquemática de su pensamiento practicada por tantos de sus epígonos) despliega con hondura apabullante en las secciones de los *Grundrisse* dedicadas al estudio de las formaciones económico-sociales precapitalistas. Allí explica, por ejemplo, el peso absolutamente decisivo para la conformación de la *subjetividad* (individual y colectiva) que tiene, en las sociedades "arcaicas", el sentimiento de la *propiedad común de la tierra y la lengua*. Es sólo en tanto "co-propietario" de ese acervo colectivo y comunitario que el individuo se hace propiamente *sujeto pleno*: hay pues una precedencia, una *anterioridad lógica de la comunidad "propietaria"* respecto del individuo, ya que —según las palabras del mismo Marx— "la lengua como producto de un individuo es un absurdo, pero en la misma medida lo es la propiedad: así como el individuo aislado no podría tener *lenguaje*, tampoco podría tener *propiedad del suelo* (...) *la lengua* misma, así como el *territorio común*, es el producto de la comunidad como, desde otro punto de vista, es ella misma la existencia de la entidad comunitaria: es una *producción* y una *propiedad colectiva*" (...) "el individuo está presupuesto como miembro de una *comunidad*, a través de la cual es *mediada* su relación con el *suelo*" (...) "La *propiedad* significa entonces pertenecer a una tribu (entidad comunitaria), tener en ella *existencia subjetiva-objetiva*" (...) "Es el comportamiento del individuo con la *tierra*, con su condición originaria —pues la tierra es a la vez material en bruto, instrumento, fruto— como con presupuestos correspondientes a su *individualidad*, modos de existencia de ésta".¹⁰

"Tierra y lengua", dice Marx: son los sustratos más básicos de la articulación que hacen los antropólogos entre la cultura *material* y la cultura *simbólica* que definen la "identidad" cultural de una formación social cualesquiera. Es sobre este fondo "arcaico", sobre estos *presupuestos* de lengua y territorio, conformadores de una subjetividad que es *efecto* de la mediación comunitaria, que se levantan las diferentes formas jurídico-políticas de organización de la sociedad.

Estas ideas de Marx, dicho sea entre paréntesis, representan una radical crítica *avant la lettre*, por un

lado a las postulaciones postmodernas a propósito de una comunidad "desterritorializada" (y "deslingüificada", si se nos permite el barbarismo) pero también, por otro lado, a las no menos ideológicas dicotomías de una moderna "ciencia" política que —en la ya trasnochada polémica entre "comunitaristas" y "universalistas"— opone una idea *cultural* a una idea *jurídico-política* de la nación y la sociedad, como si fueran mutuamente excluyentes de modo necesario. "Propiedad", en este sentido del que habla Marx, significa originariamente el comportamiento del hombre con sus condiciones "naturales" de producción —que son al mismo tiempo las condiciones de producción del *sí mismo*, como no se cansa Marx de destacarlo en toda su obra— como condiciones *suyas*, que le pertenecen, presupuestas junto con su *propia existencia* dada por la comunidad. Es esa comunidad de "tierra y lengua" la que le da su *ontología* tanto social-histórica como individual. Marx no podría ser más claro: "presupuestos naturales de sí mismo que, por así decirlo, sólo constituyen la *prolongación de su cuerpo*. Este comportamiento existe doblemente: tanto *subjetivamente* en cuanto el *sí mismo*, cuanto *objetivamente* en estas condiciones inorgánicas naturales de su existencia".

Existe entonces en Marx, indudablemente, la concepción de lo que Lukács, en su obra póstuma, llama una *ontología del ser social* o, si se quiere decirlo así, una *antropología filosófica* ligada estrechamente a "la tierra y la lengua", a la *madre patria* (aunque no se llame, jurídicamente, "nación") y a la cultura que le pertenece, ambas en su doble condición de *propiedad / producción* (colectiva) como "prolongación de su cuerpo" y elaboración de su subjetividad. Por supuesto, se trata de una "ontología" *social*, es decir plenamente inmersa en las transformaciones de su historicidad, y no, de ninguna manera, "esencialista" (lo cual constituye, por supuesto, la diferencia radical con las posteriores concepciones fascistas de "el suelo y la sangre"). Es este "fondo común" —esta propiedad comunitaria ontológicamente previa y condicionante de la individualidad— la que es *enajenada* por la emergencia de la propiedad privada en general, y muy en particular por la propiedad privada de tipo capitalista.

En efecto, el desarrollo de la pro-

ducción en las condiciones de la propiedad privada es lo que *disuelve* estas condiciones comunitarias en lugar de *reproducirlas*, y las disuelve "independizando" al individuo de la comunidad, vale decir, *alienándolo* de ese sustrato comunitario originario de "tierra y lengua". A partir de allí, la "riqueza de las naciones" aparece como el principal *objetivo* de la producción, y se *contraponen* al individuo ("en la concepción antigua", dice Marx, "el hombre, en tanto miembro de la comunidad, es el objetivo de la producción y la riqueza; en la concepción moderna, la producción y la riqueza son el objetivo del hombre").

La *separación* entre el sujeto y sus condiciones de producción —que son también, recordémoslo, condiciones de producción de *sí mismo* como subjetividad mediada por la comunidad— es algo (mucho) más, entonces, que la explotación económica del individuo: es la destrucción violenta de la comunidad de "tierra y lengua", de la *ontología social*, de la *propia condición antropológica*. Es la *pérdida* casi completa, angustiada, del goce de la vida comunitaria: "En la economía burguesa, esta objetivación universal aparece como *enajenación total*" (...) "el *infantil mundo antiguo*... es satisfacción limitada, pero el mundo moderno es *insatisfacción ilimitada* o, allí donde aparece satisfecho consigo mismo es mera *vulgaridad*..."

Este párrafo poético y sorprendente, del cual un psicoanalista lo suficientemente agudo podría extraer un capítulo adicional a las obras freudianas (¿no lo merecería esa dialéctica entre la "satisfacción limitada" del mundo "infantil" y la "insatisfacción ilimitada", o bien la "vulgaridad" del adulto burgués moderno?), muestra a las claras que la pertenencia a la comunidad arcaica de "tierra y lengua" es, en tanto *ideal "imaginario"* preferible, para el propio Marx, a la "enajenación total" de la "economía burguesa", aunque Marx, ahora sí haciendo uso pleno de la dialéctica, *celebre* esa enajenación como preámbulo y condición de posibilidad de una transformación radical que en cierto modo *recupere* aquella "propiedad" comunitaria original, aunque desde luego en un estadio completamente diferente (y superior) de la "evolución" histórica.

Pero el sólo hecho de imaginar semejante "recuperación" tiene que admitir implícitamente la *supervivencia* (sorda, subterránea, "inconsciente", si se quiere) de una nostalgia de

la "tierra y la lengua" perdidas. En todo caso, este largo *excursus* era necesario para —retomando nuestro hilo— mostrar que la "causa nacional" (aunque se la llame una *causa perdida*, para hablar como lo hacen, de nuevo, ciertos psicoanalistas) no es *pura* ideología, al menos en el sentido de esa *falsa conciencia* —por otra parte una expresión bien desafortunada, como sabemos— de la que a veces hablan Marx y Engels.

Sin embargo, al mismo tiempo, Marx y Engels tienen razón al denunciar las *enajenaciones* propias de lo que más modernamente ha sido llamado el nacionalismo burgués, por medio del cual son las propias clases dominantes "nacionales" las que se apropiaban de la comunidad de tierra y lengua, con el gesto patrimonialista de quien, pretendiendo representar a la totalidad, hace usufructo de ella para sus intereses particulares. Es perfectamente explicable que, al menos para la izquierda europea (o eurocéntrica), ello le haya dado "mala prensa" a la propia idea de *nación*. Para colmo, en la primera mitad del siglo XX, en Europa, la izquierda en general —incluidos los sectores liberal-progresistas— tuvo que sufrir lo indecible a manos de las formas más perversas y detestables de los despotismos nazifascistas (luego de haber visto su conciencia escandalizada por el mayoritario apoyo de los proletariados europeos a la participación de sus gobiernos nacionales en la masacre de la Primera Guerra Mundial), lo cual contribuyó a renovar una honda y más o menos inconsciente desconfianza en los nacionalismos de cualquier tipo, desconfianza en conflicto con la distinción racional, teórica y políticamente irrefutable, entre el nacionalismo *agresivo* de las potencias imperiales y el *defensivo* de las formaciones sociales semicoloniales o dependientes.

Y quizá sea este el momento de meternos con otro autor sumamente incómodo, cuyo intento de otorgarle al concepto de lo nacional un estatuto ontológico puede parecer en la superficie extrañamente semejante al derivable del Marx que acabamos de examinar. Me refiero, por supuesto, a Martin Heidegger, y a su curso de 1935 sobre Hölderlin. 1935 no es un año cualquiera: Heidegger acaba de renunciar, presumiblemente "decepcionado", al Rectorado de la Universidad de Friburgo, en cuyo famoso discurso de asunción había intentado revestir al

nazismo de una densa dignidad filosófica. Ahora, bruscamente, Heidegger parece abandonar el registro de lo político, y se recluye en el análisis del más grande poeta de la lengua alemana moderna, Friedrich Hölderlin. Sin embargo, este curso (así como, más tarde, el celeberrimo ensayo sobre el origen de la obra de arte) es justamente el *locus* que le permite a Heidegger producir una de sus reflexiones más hondas, no sobre *la política*, sino sobre *lo político*, entendido como el fundamento mismo de la *ecclesia*, de la comunidad social y cultural: ese fundamento pre-jurídico que echa sus raíces en el propio momento fundacional de la sociedad. Y es notorio que para Heidegger —más allá de sus compromisos ideológicos previos— ese fundamento *no es*, desde ya, "racial" ni biológico, no está en ninguna "sangre", sino que está en la *lengua* y en lo que ella es capaz de producir en su forma más sublime, la *poesía*. Para Heidegger, la *temática* propia de la poesía de Hölderlin apunta a la relación entre la Tierra y la Divinidad, pero no en nuestro moderno sentido superficialmente "espiritualizado", sino en el sentido originario que tiene en esa lengua y esa poesía que están íntimamente ligadas a la fundación de lo político en Occidente, a saber la lengua y la poesía *griegas*. Es, en efecto, en la Tragedia, y muy particularmente en la *Antígona* de Sófocles, donde literalmente se pone en escena el drama del conflicto irresoluble entre la Tierra y la lengua: entre esa Tierra Madre a la cual Antígona se empeña en devolver el cuerpo de su hermano, y esa Lengua jurídica, obcecada y despoticamente leguleyo de Creonte, que es sin embargo la "ficción necesaria" para que haya "Nación" en el sentido político estrecho del término, aún cuando el concepto mismo todavía no existiera.

Este hallazgo luminoso de Heidegger, lamentablemente, fue (al menos durante un tiempo) puesto al servicio de la peor de las ideologías —una ideología que, por otra parte, nada quería saber de él: es conocido que Heidegger discutía estos temas con Werner Jaeger, el erudito autor de *Paideia* y que, siendo ambos simpatizantes del incipiente régimen nazi, eran despreciados por sus verdaderos ideólogos como Rosenberg, a quienes poca gracia hacía la idea de un origen *mediterráneo*, siempre sospechoso de escasez ariá—. No es éste el lugar para discutir si aquel hallazgo puede ser rescatado de esta

servidumbre. Pero sí quizá para constatar que se trata efectivamente de un hallazgo que —obviando el debate de los detalles propiamente historiográficos o arqueológicos— permite *pensar*, incluso "freudianamente" si se quiere, la *insistencia* de un retorno del conflicto entre Tierra y Lengua en los intersticios de la "ficción" nacional (se la considere o no "necesaria").

Una "tercera posición" (si se nos disculpa el anacronismo) puede leerse en la extraordinaria obra del etnólogo italiano Ernesto de Martino, discípulo simultáneo y heterodoxo de Marx (a través de Gramsci) y de Heidegger. En 1951, a propósito de una serie de estudios sobre los mitos y ritos Aranda, de Martino acuña el concepto de *angustia territorial*, con el que pone a prueba sus hipótesis previas (y posteriormente desarrolladas en su *opera magna* inconclusa, *La Fine del Mondo*) sobre el lugar que tiene el complejo mítico-ritual en la conjuración de lo que llama *crisis de la presencia*, vale decir el sentimiento, recurrente en las sociedades "arcaicas", de una fragilidad social permanente, una "conciencia" (ciertamente mucho más lúcida que la moderna) de que ninguna sociedad tiene asegurado de una vez para siempre su derecho a la existencia: de que está permanentemente amenazada por esa crisis de la presencia, por un peligro "apocalíptico" de derrumbe o disolución. La *angustia territorial* de los Aranda —pueblo nómada de cazadores y recolectores del desierto australiano— proviene por supuesto de la asociación entre la *ausencia* de una localización fija y la crisis de *presencia* que ese vacío induce en la propia trama de la existencia social: "Esta angustia territorial", dice Martino, "es una forma particular de aquella angustia existencial que en otro lado definimos como una situación históricamente individualizada en la cual la *presencia* no está decidida y garantizada, sino que es frágil y lábil, y por lo tanto continuamente expuesta al riesgo de no mantenerse frente al devenir".¹¹

Está claro, aquí, que no hay una *oposición lógica* entre, por un lado, la necesidad "ontológica" y "existencial" de una *localización*, de una "comunidad de tierra y lengua", y por otro lado la "conciencia" de que la localización está siempre sometida a una dialéctica *histórica*, que requiere un proceso permanente y renovado ("ritual", a condición de que no se entienda el ritual a la manera vulgar de un retor-

no de la circularidad deshistorizada sino, al contrario, como un perpetuo re-comienzo del devenir) de redefinición, incluso de *refundación* de la comunidad y de lo político.

Que estas tres (y hay, por supuesto, otras) reflexiones sobre lo que en sentido amplio y estricto puede llamarse "lo nacional", resulten incómodas para el sentido común, no es cosa que debiera extrañar. Finalmente, estamos recurriendo a un Marx que parece poco "marxista" —en el sentido vulgar con el que suele entenderse esa corriente de pensamiento de una inmensa complejidad—, a un Heidegger ciertamente poco "nazi" (y conciliable sin excesivos forzamientos con un Marx que siempre fue extraordinariamente sensible a los orígenes culturales de la lengua y la poesía griegas), y, a través del originalísimo de Martino, a una antropología capaz de alcanzar unas honduras filosóficas poco frecuentes en las "ciencias sociales" con las que hemos tenido que acostumbrarnos a lidiar. Hoy en día, sin embargo y es sin duda un testimonio más de nuestra indigencia cultural, la incomodidad frente a categorías como las de "nación" o "nacionalismo" es de otra índole. Derrumbada, fracasada, derrotada o pervertida —no entraremos ahora en ese debate— la experiencia de los socialismos realmente existentes —con la casi única y obvia excepción de Cuba, aún con todos sus complejos problemas—, abandonada definitivamente la esperanza de una revolución proletaria en las sociedades del "centro", vencidas, corruptas o degradadas hasta la caricatura trágica tantas de las "revoluciones nacionales" de la periferia, la discusión ha podido (¡por fin!, dirá más de uno) *despolitizarse* para transformarse en una especulación puramente académica. El éxito en las academias del Primer Mundo de cosas como los difusos y postmodernos *Cultural Studies*, el postestructuralismo "deconstructivista", el "textualismo", etcétera, ha contribuido objetivamente a otorgar un tinte "progresista" a las teorizaciones neoconservadoras o neoliberales, contribuyendo al desprestigio acrítico de aquellas categorías. Todo ello bajo el supuesto de que en el mundo de la globalización (incluso cuando se lo considere desigual e injusto) hablar de *culturas* o *identidades* nacionales, por ejemplo, es por lo menos un anacronismo ingenuo e indefendible.

Y muchos, incluso de los más valederos, intelectuales de izquierda han sufrido la tentación de arrojar por la borda toda consideración crítica y *dialéctica* de la "cuestión nacional". Más aún, han logrado la suficiente influencia política como para inducir a algunos de los heterogéneos movimientos anti-globalización a que hicieran el mismo abandono. Uno de los peores efectos de semejante negación —puesto que la realidad es tozuda y persiste en plantear el problema— es el de haber dejado la cuestión en manos de los "neofundamentalismos" de toda laya. Eso no ha hecho más que agravar ese problema, transformarlo en un círculo vicioso: los dislates de esos fundamentalismos nacionalistas y religiosos no ayudan a recuperar, menos aún a reconstruir, como sería necesario, un sereno pero riguroso y militante pensamiento crítico que nos permitiera al menos identificar y analizar las *razones* —históricas, socioeconómicas, políticas, culturales, ideológicas— de la reemergencia de esos "nacionalismos" retrógrados en muchas sociedades periféricas, luego de la desaparición de los nacionalismos populares/revolucionarios; o que nos permitiera mantener la conciencia permanente de que, gracias a una exitosa operación ideológica, cuando se habla de "fundamentalismo", significativo por otro lado normalmente (y mucho más después del "11/9") vinculado a "terrorismo", ese vocablo se asocia casi automáticamente a, por ejemplo, las sociedades islámicas (cuyas poblaciones, en su inmensa mayoría, *no son* fundamentalistas en este sentido), excluyendo "distraídamente" al fundamentalismo terrorista de los gobiernos de las potencias imperiales —y principalmente de los EE.UU.—, para no hablar, en términos que no son *solamente* una metáfora, del fundamentalismo terrorista de la ideología y de la *práctica* del mercado neoliberal mundial, un terrorismo genocida cuya lógica —como ha quedado más que demostrado— puede perfectamente convivir (e incluso es, en cierto modo, su precondición) con la democracia "formal"; o que nos permitiera reconsiderar hasta qué punto y en qué sentido pueden (volver a) calificarse de "nacionalismo revolucionario" las nuevas formas de acción política resistentes a la globalización y/o de construcción de poder democrático y horizontal —como las hoy representadas paradigmáticamente por el "zapatismo", entre otros movimientos

heterogéneos—, en las cuales el concepto de lo *nacional* ya no reviste necesariamente el modo clásico de una centralizada y "estatalizada" unidad política, cultural, territorial, sino el de complejas transacciones étnicas, pluralidades culturales y de género, articulaciones novedosas entre tradición y (post)modernidad, etcétera, sin que por ello la referencia a la *nación* y al *estado* —no solamente en su sentido jurídico, sino en tanto "comunidad de tierra y lengua"—, si bien en proceso de redefinición permanente, se haya disuelto completamente como se nos quisiera hacer creer; o intentar finalmente comprender de qué nuevas formas las categorías de "nación" o "nacionalismo" pueden ser pensadas críticamente desde la izquierda, y en especial, al revés, pensar críticamente las maneras en las que se está intentando arrojárselas al basurero de la historia. Es hora, por lo tanto, de recuperar nuestra *incomodidad*.

¿Qué forma tomará —cuando termine de articularse— esa recuperación de una pasión por el Imaginario fundante, esa voluntad de retorno a la dimensión de lo político, de reconstrucción de una comunidad *universal-singular* de "tierra y lengua"? No podemos saberlo con exactitud. Pero "no saberlo con exactitud" no significa actuar desde la pura indeterminación o contingencia del no-espacio y el no-tiempo. *Tenemos*, los "periféricos", unas naciones, y unas "identidades" (o identificaciones) conflictivas de clase —y étnicas, de género, etcétera— todavía articuladas *nacionalmente*, como producto de historias particulares; aún cuando, como hemos visto, esas historias nunca sean del todo realmente *nuestras*: pero eso, como diría Sartre, no quiere decir que nosotros no hagamos nuestra historia, sino que los otros *también* la hacen; en general, en nuestra historia, los "otros" la han hecho *más* que nosotros. Es por eso que, partiendo de ella, necesitamos recuperar, teórica y prácticamente, un imaginario de lo político que se instale en el centro del conflicto fundamental, *trágico*, que supone la recreación de nuestra *polis*. Los cantos de sirena, cantos son. Es tiempo de volver a destaparse los oídos, y emprender el retorno a Ithaca.

* Texto revisado de la conferencia presentada el 6/10/04 en la Biblioteca Nacional, gracias a una generosa invitación de Horacio González.

Notas

¹ Cfr. Marcel Detienne, *L'Invention de la Mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.

² Martín Bernal, *Athene Negra. Las Raíces Afroasiáticas de la Civilización Clásica*, Barcelona, Crítica, 1993.

³ Ebooussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité Africaine et Philosophie*, Paris, Presence Africaine, 1977; D. A. Masolo, *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington, Indiana University Press, 1994; H. Olela, "The African Foundation of Greek Philosophy", en R. Wright (Ed.), *African Philosophy: An Introduction*, Washington, University Press of America, 1979. Le debo esta referencia al gran libro de Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

⁴ Cfr. Luc de Heusch, *Mythes et Rites Bantous* (3 volúmenes), Paris, 1966, 1982, 2001.

⁵ Cfr. Immanuel Wallerstein, *El Moderno Sistema Mundial*, México, Siglo XXI, 1979.

⁶ Cfr., entre otros, Eugene Genovese,

Esclavitud y Capitalismo, Barcelona, Ariel, 1971; Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery*, Londres, Verso, 1997; Hugh Thomas, *La Trata de Esclavos: Historia del Tráfico de Seres Humanos de 1440 a 1870*, Barcelona, Planeta, 1998.

⁷ No tenemos intención (ni espacio, ni competencia suficiente) de entrar aquí en el interminable —y ya a esta altura un tanto metafísico— debate (clásicamente representado por las polémicas Dobb / Sweezy y luego Brenner / Wallerstein) sobre si las causas "últimas" del surgimiento del capitalismo son "internas" o "externas". Baste mencionar, muy esquemáticamente, dos hitos que permitirían desplazar esa dicotomía: a) en el famoso capítulo XXIV de *El Capital* de Marx, queda perfectamente claro el rol decisivo que cumple la exacción de plusvalor colonial para la acumulación originaria de capital; b) la ya mencionada *teoría del sistema-mundo*, si se aceptan sus premisas centrales, provoca un *impasse* lógico en el debate: si el sistema capitalista fue *siempre*, en cierto senti-

do, "mundial", ¿qué sentido tiene hablar de su "interior" o su "exterior"?

⁸ Es necesario aclarar aquí un insistente equívoco: la noción de una persistencia, pese a todo, de *localizaciones* territoriales (tales como los Estados nacionales), de ninguna manera es contradictoria con el carácter de sistema mundial del capitalismo, sino todo lo contrario: es *justamente* ese carácter mundial el que ha *producido* —por muy diversas y complejas razones políticas, económicas y culturales— la emergencia del Estado-nación moderno. Cfr. Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988.

⁹ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1996.

¹⁰ Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* (*Grundrisse*), Buenos Aires, Siglo XXI, 1971. Todas las citas pertenecen al Tomo I, Sección "Formas que preceden a la producción capitalista".

¹¹ Ernesto de Martino, "Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Vol. XXIII, 1951.

LA PUTREFACCIÓN DEL ESPÍRITU ABSOLUTO*

Por León Rozitchner

Marx describe en *La ideología alemana* "un acontecimiento interesante": "el proceso de putrefacción del Espíritu absoluto". Y esto se produce luego de consumada su proeza teórica: cuando toda la materialidad del mundo ha sido idealmente superada. Este Espíritu absoluto, que culmina en la racionalidad abstracta de la filosofía de Hegel, patriarcal y cristiana, había logrado su objetivo: como su forma final es racional, y también lo es su contenido, la materia quedó disponible para que el Capital se la apropie: libre para su infinita cuantificación informe. Pero entonces es también la materialidad desdeñada de ese mundo la que ha entrado en putrefacción. Porque cabe preguntarse: si el Espíritu absoluto es la forma extrema del Capital absoluto, ¿no se pudren los cuerpos que así piensan y que la razón del Capital modela? Veámoslo más en detalle siguiendo las categorías con las cuales Marx, el primero, nos lo descubre y analiza.

Para Marx el Espíritu absoluto era la expresión extrema de la conciencia independizada del mundo. Y el mundo se había convertido en un hecho de conciencia. "Los auténticos nexos de la sociedad humana" se establecían entre conceptos, ideas, pensamien-

tos: a lo sumo frases. Las relaciones entre los hombres eran, en la fantasía idealista, un producto de la conciencia. Para cambiar al mundo entonces, decían los hegelianos, había que cambiar la conciencia. Marx en cambio quiere llegar al fundamento material del "mundo real existente", puesto que para Hegel hasta la materia termina siendo sólo un concepto. Quiere, contra los neohegelianos que combatían las frases con otras frases, enfrentando las frases del mundo, "entroncar la crítica con el propio mundo material que la rodea".

Toda frase, todo acto de lenguaje conceptual, debe ser entendida entonces como una metáfora decapitada, donde la cabeza troncada sigue hablando sustentada en la nada: el cuerpo que la sostiene ha sido aniquilado. Sin embargo, toda significación abre la dimensión carnal —sensorial, sensible, imaginaria y afectiva— y sólo la metafísica aspira a liberar la significación pura como si fuera un etéreo enlace de significados que la palabra, independizada del cuerpo, expresaría. Este aspecto de la metáfora como fundamento sensible e irreducible del sentido fue Nietzsche, que algo sabía de las palabras, quien lo advirtió agudamente. No hay concepto que al ser enuncia-

do deje de actualizar, en su resonancia profunda, un contenido "material" que da qué pensar al pensamiento.

La materia comprendida "de un modo subjetivo"

Hay un primer punto de partida: "Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida" que "pueden comprobarse por la vía puramente empírica".

Se trata de pensar de nuevo cómo se organiza la materia histórica de un cuerpo humano. Entonces, para pensar al mundo desde otro punto de partida y recuperar la materialidad perdida, Marx sienta cuatro presupuestos para pensar la historia desde su materialidad irreducible, tanto de la producción económico-social como de la producción de hombres. Porque para que haya historia tiene que haber: 1) satisfacción de necesidades; 2) creación de nuevas necesidades; 3) *creación de nuevos individuos*; 4) cooperación. Estas premisas han existido desde el origen de la actividad humana y seguirán existiendo para que haya historia. Y la producción de nuevos individuos está incluida como una premisa fundamental.

"Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres". El modo de producción "no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos".

Marx diferencia entre formas de complejidad de la materia. Y para distinguir la materia física de la materia histórica es la dimensión de la subjetividad—cuerpo que se constituye como sujeto (y niños que llegan a ser hombres, agregaríamos nosotros)—la que opone a ese materialismo que, en su percepción y experiencia empobrecida, sólo reconoce a la materia como materia física:

El materialismo mecanicista "sólo capta la cosa (Gegenstand), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (Objekt) o de la contemplación (Anschauung), no como actividad humana sensorial, como práctica: **no de un modo subjetivo**" ("Tesis sobre Feuerbach").

El materialismo mecanicista no capta los objetos "de modo subjetivo": no actualiza entonces los propios poderes que fueron creados en mi cuerpo por la historia. Marx parte entonces de la materialidad más compleja de todas las materias existentes: la materialidad del cuerpo humanizado, es decir de sí mismo, y ésta será el índice desde el cual cobran sentido todas las otras formas de darse la materia. ¿Cuál es entonces la historicidad que debe ser reintegrada a la materia histórica?

El enigma del punto de partida

Marx reconoce en *La ideología alemana* una sola historia: la de los modos de producción que se han desarrollado desde su origen, historia horizontal si se quiere. Considerando la producción de la vida, describe la escansión temporal de las etapas de su desarrollo desde la naturaleza transformada por obra del hombre. Las relaciones de producción tienen entonces desde el origen una historia que es preciso integrar a la actual para poder comprender el sentido de la nuestra. Allí Marx desarrolla una primera aproximación a sus diversos estadios en el tiempo: primero la propiedad de la tribu, luego la propiedad comunal y estatal (fusión de tribus), la tercera forma basada en

la propiedad feudal para alcanzar la última figura, la del capitalismo, que luego de expropiarlo todo, y con ello todas las cualidades sensibles humanas tanto como de la razón consciente, engendró este pensamiento absurdo y separado del mundo: la filosofía del Espíritu absoluto.

En la forma familia late la esclavitud

Hay una lógica histórica que debe ser descifrada en las transformaciones materiales que los hombres producen. A cada forma corresponde la descripción de su contenido: las relaciones sociales de la primera forma de producción son muy pobres aún, y también lo es la razón que resulta de su desarrollo. "Fase incipiente de la producción", "muy poco desarrollada": "extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia". La primera organización social, vista desde la que Marx participa, "se reduce también a una ampliación de la organización familiar": a la cabeza están los "patriarcas" y en el lugar más bajo los "esclavos".

"La propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad..."

"La esclavitud latente en la familia" dice Marx refiriéndose a la propiedad de la tribu. ["En la familia moderna", agrega Engels corrigiendo, cuando lo cita en *La familia, la propiedad privada y el Estado*. Quizás esta corrección se deba a que Engels suponía el origen matriarcal de la historia, por lo tanto antes de que el padre convirtiera a las mujeres en propiedad suya.]

Esta "latencia" corresponde entonces al tercer presupuesto, necesario para que haya historia: la producción de nuevos hombres en la familia. Pero de este presupuesto histórico, que corresponde a las relaciones materiales de producción de la vida, quedaría excluida la historia de la "latencia" material de una relación social, la esclavitud latente en la familia. Esta latencia determinará necesariamente un modo particular de conciencia que resulta, como pide Marx, de las relaciones materiales. Pero ¿qué es lo que hace que la esclavitud esté "latente" en la familia

patriarcal desde el origen de la historia? ¿Dónde reside el carácter histórico-natural de esta latencia? ¿Qué late en la latencia de la esclavitud familiar? ¿Qué otro presupuesto presupone este presupuesto?

La división del trabajo "originalmente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de una manera 'natural' en atención a las dotes físicas (...). La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual."

Marx reconoce que originariamente existía sólo la división del trabajo en el acto sexual, y que la verdadera división del trabajo aparece cuando se separa el trabajo físico del trabajo intelectual. Pero no establece entre ambas divisiones ninguna relación: el trabajo sexual humano, hecho histórico que se desarrolla entre la mujer y el hombre, no implica "naturalmente" la propiedad de uno de sus miembros como esclavo, que sería el producto de un hecho histórico diferente que habría que incluir. Hay entonces un antes histórico, que la "latencia" de la esclavitud social en la familia histórica contiene, pero que quedaría sin explicar por las relaciones materiales de producción donde aparece. Habrá quizás una primera "materialidad" social en el "trabajo sexual" cuyas relaciones de producción no están presentes en aquellas que Marx describe. ¿Cómo conciliar la simplicidad de esta primera forma de producción con una figura que supone originariamente un conflicto previo entre la mujer y el hombre, que no es natural por lo tanto, aunque luego aparezca como "natural", y una legalidad que la falta de desarrollo social no supondría?

Una pista: el nacimiento del espíritu en la palabra

Puesto que se trata de criticar el idealismo del Espíritu absoluto, debemos ver emerger al "espíritu" desde la materialidad de los cuerpos enlazados en las relaciones sociales corporales. Desde "la carne, la sangre, la lengua". Sigamos una pista que nos da a continuación el texto, cuando pone poéticamente en evidencia el deslinde de la materia que el espíritu produce, y muestra que la "idea", que los idealistas presentan

como pura, es materia estremecida de un cuerpo cuando la formula:

"Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también 'conciencia'. Pero tampoco ésta es de antemano conciencia 'pura'. El espíritu nace ya tarado con la maldición de estar 'preñado' de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, sonidos, en una palabra bajo la forma de lenguaje".

Si el espíritu "nace" bajo la forma de lenguaje es porque está "preñado" de materia, cuerpo humano que se expresa en sonidos hechos palabras. Y la naturaleza en la cual surge es el cuerpo de la madre quien lo produce, no ya como los animales producen a sus crías—con quien Marx compara el nacimiento—sino como un cuerpo humano que se reproduce como cuerpo histórico en los hijos. Durante la producción material nace por boca de la madre, desde su cuerpo palpitante y sonoro, "preñado" de espíritu el cuerpo del niño luego de darle vida, nos hace pensar Marx para comprender la producción de nuevos hombres. Hegel ya lo había reconocido cuando afirma que la madre es "el genio" del hijo.

Al decir que el espíritu "nace" "preñado" de cuerpo es el inconsciente de Marx el que habla, y debemos concluir que el "espíritu" lo hace primero necesariamente por boca de la madre. Entonces nos está diciendo que el lenguaje, el Espíritu humano, se nos aparece cuando surge preñado de madre: es la lengua materna la que le habla al niño en el nacimiento de cada nuevo hombre. Y si toda idea es una relación social que la palabra expresa, la lengua materna contiene como su base el cuerpo sensorial de la madre hecho sonidos en la relación social primera de todas: capas de aire en movimiento que susurra un cuerpo amoroso que lo amamanta, lo acuna, lo limpia y lo adormece. La madre, en su lengua, revela el surgimiento de una forma de materia que no podría nunca desconocer el cuerpo material que habla. Si luego hay división, corte absoluto idealista entre la materia y el espíritu, es porque la lengua materna se convirtió históricamente en paterna y anuló a la madre como fundamento dador de sentido —y por lo tanto de "espíritu".

Y aparece la conciencia con su origen impuro

"Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también 'conciencia'. Pero tampoco ésta es de antemano conciencia 'pura'." Demasiado tarde, porque la conciencia siempre ignora el fundamento histórico—su advenimiento subjetivo, la historia personal del propio acceso a la historia—que la produjo como conciencia. Y por definición toda conciencia al separarse de la madre y ordenarse por la ley del padre, es "pura", fue distanciada de su carne, aunque no tenga esa "pureza" a la segunda potencia del idealismo hegeliano, represión redoblada, luego de haber acallado teóricamente hasta la toma de conciencia adulta de su origen. La conciencia en su pensamiento no pudo integrar el proceso social que Marx señala tan agudamente pero no describe: el carácter histórico del trabajo sexual en la pareja. Y lo que éste implica: que desde allí—saber que la conciencia ignora y la historiografía no reconoce—se determinará luego la división entre trabajo material e intelectual, que es la originaria alienación humana—porque esta división entre espíritu y cuerpo, entre "trabajo material" (materno) y "trabajo intelectual" (paterno) está instaurada en el niño desde muy temprano en el patriarcado.

Había entonces también trabajo "intelectual"—simbólico se dice ahora—en el trabajo material—sexual—de la mujer con el hombre, que por ese acto será madre. Había ya "Espíritu" en la madre, diríamos, aunque sucede que ese trabajo suyo se prolongará como trabajo intelectual sólo en el padre, sin que la división histórica del desarrollo de las formas de producción material lo haya reconocido como primero. La división entre el trabajo material y trabajo espiritual está ya contenida en el trabajo histórico de la división de sexos. Es lo que late, creemos, en la esclavitud latente en la familia.

Entonces la primera forma de producción comienza en la familia con el patriarcado, que es también resultado de un proceso histórico anterior que lo produjo. Recuperar a la madre en el lenguaje sería reconocerla también como productora del Espíritu en su "trabajo" esclavo. Si la esclavitud está latente en la familia es porque el cuerpo de la madre, propiedad del hombre, aparece como formando parte de

la producción del padre, cuyo "objeto"—el hijo—le es expropiado a la madre: ambos "esclavos del padre". Es el padre el que produce el Espíritu del hijo, y hablará entonces "en nombre del padre" como en el espiritualismo cristiano habla siempre el niño. Marx lo reconoce en el punto de partida: los "patriarcas" dominan en la familia. Es un espíritu patriarcal por lo tanto que se presenta como absoluto. Hegel, en quien culmina este comienzo, es el término acabado del pensamiento del padre que tiene como su fundamento una razón que en su origen esclavizó a la madre, y decantó como fundamento de la conciencia "pura" al ocultarlo: depurada de madre. Esto es lo que en sus comienzos la historiografía materialista, que describe los modos de producción histórica, no reconoce cuando se plantea el origen de la razón histórica.

La conciencia es un complejo producto social

"La conciencia, por lo tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el cual los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como el ganado: es, por lo tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural)".

Saber, como Marx lo afirma, que la conciencia y el pensamiento son un producto social es una conquista importante, cuyo camino Freud transitará luego a su manera para prolongarlo. Es aquí donde la concepción del materialismo histórico socialista es objetada por Freud no en sus ideales sino en un punto fundamental: el problema de su transformación tendría que ir más allá de plantear la propiedad de los bienes, tal como lo hace la crítica económica, para plantear una sujeción más profunda sobre la cual el sistema económico se apoya y que debería ser incluida: la apropiación del yo del hombre desde la infancia. Es evidente que la teoría de Marx plantea la apropiación

ción de la subjetividad en el sistema capitalista, y lo hace de un modo destellante desde los *Manuscritos* de 1844. Pero no tenía presente, no podría tenerlo, el carácter prematuro del nacimiento del niño que lo distancia de los demás animales, y hace que desde el comienzo la cultura se introduzca modificando la corporeidad de una manera diferente. De allí que para Freud no haya en realidad nada puramente "instintivo" en el niño, sino que su primer acto, su primera experiencia de satisfacción, inaugure la relación con un objeto que ya no es natural, sino que aparece, en su repetición, ligado a la alucinación del primer objeto que desde afuera se le aproximó para acogerlo: el cuerpo de la madre con el cual está en simbiosis, fusionado. Hegel también lo sabía (*Enciclopedia*) y por eso, para que haya Espíritu puro, separa a la conciencia racional del cuerpo sensible de la madre. En los tres, Hegel, Marx y Freud, el lugar patriarcal de la primera enajenación, de la mujer-madre por el hombre, era un supuesto compartido.

La lógica impura del origen

Freud entonces también parte del patriarcado como origen de la conciencia. Pero había algo que Freud pudo ver más claramente luego: desde el comienzo de la vida no hay para el niño "mundo exterior": "Se torna incierta la demarcación frente al mundo exterior, o donde los límites llegan aún a ser confundidos." (*El malestar en la cultura*).

El cuerpo del niño, fusionado simbióticamente con el cuerpo de la madre, forma con ella una unidad indisoluble que poco a poco irá segregando hacia fuera, pero desde dentro sí, un mundo exterior. Es desde el "mundo interior" como aparecerá para el niño el "mundo exterior". "Apariencia" descrita desde el adulto que "objetivamente" lo mira, sí, pero sensorial, material, sensible y "verdadera" para el niño que la vive: "El yo se desliga del mundo exterior, aunque más correcto sería decir: imaginariamente el yo lo incluye todo, luego desprende de sí un mundo exterior."

Esta "verdad" infantil y arcaica no la "enderezó" la racionalidad del Espíritu durante el transcurso de la vida adulta; por el contrario se aprovecha de la persistencia de su huella para implantarse más profundamente, y ella queda como fundamento de las fantasías que

acompañarán para siempre a la conciencia social "objetiva" y científica.

"La supervivencia de lo primitivo junto a lo ulterior que de él se ha desarrollado" establece una discontinuidad, una doble lógica en el desarrollo de la materialidad considerada "de una manera subjetiva", y abre una historia contradictoria que se agrega a las contradicciones del mundo exterior del sistema de producción descrito por Marx. La lógica ilusoria del proceso primario se constituye en esta unidad simbiótica como el "camino más corto" para la satisfacción del objeto deseado, regulado por el principio de placer sin realidad "exterior" aún para el niño: reencuentra a su primer objeto, a la madre, por "el camino más corto", en el interior de su propia subjetividad. Ese camino más corto, el arcaico, que quedó grabado para siempre y permanecerá inconsciente, es el que vuelve a recorrer el adulto cuando el terror amenaza el "camino más largo": en la realidad del mundo exterior amenazante.

El origen tardío del mundo exterior y objetivo

Sólo poco a poco se abrirá el mundo exterior, como prolongación del adentro, que se revelará como el "camino más largo" para la satisfacción, y es desde allí que se regulará por un nuevo principio, contradictorio con el del primero: por el principio de la realidad. Ésta será la realidad organizada por el sistema histórico de producción, donde la ley racional de la familia patriarcal constituirá a partir de allí la conciencia, que será considerada por Freud —que era un especialista en comprender este "modo de producción" de la subjetividad— como conciencia oficial. Y será la temprana amenaza de muerte, con la imposición de la prohibición del incesto, la que constituye la conciencia aterrada, que estará amojonada por tres angustias que la delimitan: angustia ante las propias pulsiones, angustia ante el mundo exterior y angustia ante la ley patriarcal del superyo.

Hay dos lógicas que así aparecen en la subjetividad histórica: la del camino más corto, que sigue la satisfacción del deseo regulado por el principio del placer, aureolada para siempre por la alucinación. Y está la lógica (racional y oficialista) del proceso secundario, regulada por la ley del principio que ordena la realidad, que abre el

camino más largo en el mundo exterior que el poder organiza. Por lo tanto no hay desde el comienzo de la vida "conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea" y tampoco "conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas" que están "fuera" del individuo, porque tampoco ha alcanzado la conciencia de sí mismo, que es un resultado tardío de este proceso primario. El niño tiene que construir una cierta historia, que será personal y social, para alcanzarla. Al abrir el espacio de la diferencia del primer camino, que lo distingue del otro que le es exterior, el camino más largo, es recién desde allí donde aparecerá la conciencia que describe Marx.

Ésta es la historia "material" del acceso subjetivo a la conciencia que Marx no podía conocer, y que debe ser integrada a la historia de los modos de producción —que es la que Marx desarrolló— si queremos radicalizar su determinación histórica. Esto no quita potencia ni verdad a su pensamiento: lo complementa luego de que él lo abriera y, creemos, lo amplía. Este avance del conocimiento es también producto del desarrollo histórico.

La ley social en la primera infancia

La prohibición del incesto y la prohibición de matar al padre indican un punto de partida de la infancia que la "historiografía" debería tener en cuenta para abrir una historia vertical, la de cada individuo humano que accede a la historia, es decir la historia que describe los momentos cualitativamente diferentes en la producción de la subjetividad del hombre y que éste recorre para llegar a serlo. Al incluir esta historia, la del acceso del individuo a la cultura, ésta adquiere un sentido diferente, radicalmente diferente, la historia horizontal de los procesos productivos que Marx describe tan agudamente.

La simplicidad y el poco desarrollo de las primeras formas de producción no significa que ellas hubieran carecido de procesos subjetivos muy complejos y desarrollados. Y éstos deben ser integrados a las categorías que Marx utiliza para hacer retornar a la tierra el idealismo hegeliano. Y los comprendió cuando muestra que los más altos productos de la creación artística, en Grecia, lo fueron en un modo históricamente poco desarrollado de producción.

Marx reconoce la persistencia de la infancia en el adulto, por eso dirá que los griegos eran "niños normales", pero no conoce teóricamente las vicisitudes de la infancia del niño que llegará a ser adulto, tal como Freud las describirá luego. ¿Esta explicación, siguiendo los presupuestos de Marx, no nos llevaría a concluir coherentemente que entonces nosotros, hombres del cristiano-capitalismo, tan distantes del hombre griego y de su mitología, somos en realidad "niños anormales"? La infancia que se dejó de lado en la "historiografía" de las formas de producción material capitalista retorna por un camino inesperado: reconociendo Marx en el hombre al niño que en él sobrevive en la perfección de lo artístico. Era entonces necesario desentrañar esta superposición de dos estadios cualitativa y formalmente diferentes de la vida que se sobreagregan en los "niños normales", como lo fueron los artistas griegos.

Una vez más

Sucede entonces que, como vimos, esta subjetividad humana sensorial tuvo un proceso histórico de desarrollo en la materialidad del cuerpo que pasa de niño a adulto, y que las relaciones prácticas que el niño va adquiriendo, su actividad humana sensorial, implica el reconocimiento de un complejo proceso que Marx no podía conocer en su detalle. Proceso histórico por el cual el niño aparece incluyéndose en el mundo, necesariamente, a través de la alucinación del proceso primario, es decir de relaciones arcaicas, fantaseadas, antes de alcanzar el proceso secundario, es decir pasar de la lógica primaria del principio de placer infantil a la lógica racional y adulta de la conciencia del principio de realidad que le abre la dimensión "objetiva" del mundo adulto exterior.

Es desde la simbiosis arcaica con la madre, en la cual no había mundo exterior aún para el niño (único predominio de la unidad sujeto-objeto en el comienzo de la vida infantil, que será extrañamente para Hegel la forma final del Espíritu absoluto) desde la cual se abrirá luego el mundo. Y este mundo adulto, producto de un complejo proceso de construcción, donde la ley histórica será determinante de este tránsito, será el único que reconoce el análisis de Marx.

Hay entonces dos lógicas sucesivas, excluyentes, que producen la

escisión de la conciencia que piensa de manera idealista, que organizan la materialidad humana "de un modo subjetivo"; y ambas (la arcaica regulada por la ley del principio de placer, y la adulta regulada por la ley del principio histórico de esa realidad) estarán presentes, simultáneamente, la una al lado de la otra en el hombre que cumple el tercer supuesto que Marx afirma como necesario. Ambas lógicas atañen a la "práctica" de la vida sensorial —intercambio del niño con el cuerpo y la lengua de la madre— y no se refieren a un individuo abstracto sino también a un individuo material, objetivo, externo y real, y están determinadas por "el conjunto de las relaciones sociales". Caen fuera del idealismo y cumplen las condiciones de la producción material de uno de los presupuestos que Marx. No es pues algo "abstracto e inmanente a cada individuo", esa esencia que Feuerbach le asigna y que Marx le critica.

Lo importante de Freud es el descubrimiento de la oposición entre proceso primario y secundario, su doble lógica, y la explicación de su subsistencia y de su articulación en el hombre adulto que aspira con su acción a transformar radicalmente las condiciones reales. Es preciso reconocer estas dos lógicas contrapuestas y subsistentes, la discriminación del materialismo y del paterialismo en el fundamento de la inclusión del cuerpo individual en el cuerpo social, y sobre todo la relación con la naturaleza como prolongación del cuerpo materno, esa materialidad "espiritual" que fue excluida por el racionalismo patriarcal.

El fetichismo de la mercancía supone un fetichismo anterior

¿El "carácter fetichista de la mercancía" no es acaso, respecto de la comprensión consciente de la conciencia teórica y científica, la permanencia de una forma arcaica de relación social, regulada por la lógica del proceso primario vigente en nuestra sociedad altamente racionalizada del capitalismo? Hay relación fetichista en la política, en el Estado, en la educación, en la religión, como la hay también en la economía. El fetichismo en todo sujeto es una forma "normal", latente, de la lógica social patriarcal organizada en la infancia, y parafraseando la afirmación de Marx podríamos decir que esta escisión de la con-

ciencia que describimos es "un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia [patriarcal], que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas las horas, simplemente para asegurar la vida [enajenada] de los hombres."

La religión natural y la madre naturaleza

Para el Marx de *La ideología alemana* todo el campo de las fabulaciones fantasmales surge de las relaciones sociales adultas, y corresponden a formas de producción que las requieren como un modo de compensar una insuficiencia de objetividad aún no conquistada en el dominio racional y científico de la naturaleza.

"La conciencia (...) es al mismo tiempo conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural)".

¿Qué querrá significar la "religión" natural? Extraña expresión para un fenómeno que aparece como "un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable". La "religión natural" debe tener una explicación en un tipo de formas arcaicas de relación. ¿Acaso el cuerpo materno no es la primera relación con la "naturaleza" [histórica] que tiene el niño? Y el carácter posterior de "un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable" ¿no es también la significación que adquiere al objetivarse el reconocimiento fantaseado del poder del cuerpo ahora separado de la madre y luego del padre en la infancia? ¿De donde proviene la "religión natural"? ¿La "religión natural" no actualizará en el adulto aquel mundo fantasmal e imaginario, el nivel primero y arcaico de la unidad infantil con la madre, proyectado ahora sobre el mundo, que la teoría relegó a lo inconsciente, como un momento inicial ya superado para siempre, pero que se sigue repitiendo y que por eso vuelve como religión en el patriarcalismo excluyente y desconsolador?

El fetichismo que aparece respecto de la naturaleza y luego frente al Estado y ante los propios productos de los hombres, la alienación superada con la reapropiación de la

producción, de la oferta y la demanda; no tendría hasta aquí una explicación adecuada, salvo la inversión necesaria de los objetos tal como aparecen en la metáfora de la "cámara oscura", que es una metáfora física para explicar una inversión histórica (que Marx aclarará con otros términos al principio de *El Capital*). Por eso diría allí que el cristianismo —que estaría en la línea del desarrollo de la "religión natural"— es la forma religiosa más adecuada para sostener el carácter fetichista de la mercancía y su mundo. Pero no hay nivel arcaico previo o primario en la estructuración fetichista de los sujetos sociales, aunque pudiéramos pensar que estaba implícito. Hay Religión adulta y Capital adulto y Estado adulto, y fetichismo de la Mercancía adulta: no hay génesis histórica infantil del fetichismo, que para Freud constituye la forma inicial de la escisión de la conciencia y de la subjetividad.

Entonces, todo proceso de transformación profunda de las relaciones de producción materiales requeriría incluir dentro de ella la crítica de las categorías absolutas, ilusorias, fantaseadas, racionales y omnipotentes, que también son producto de relaciones materiales primeras con el cuerpo de la madre, o luego con el cuerpo de ambos padres, prolongadas inocentemente en la simplicidad conceptual y general de la lucha de clases, sin remitirlas necesariamente a una religión que las objetiva sin historia y sin génesis. Sólo así será posible plantear una eficacia diferente que permita comprender una estrategia radicalmente nueva de la transformación social, incluyendo la modificación del nivel arcaico de la subjetividad. Habría que alcanzar a penetrar y movilizar también desde allí a los actores sociales.

La primera y extraña religión "natural"

La extraña "religión natural" (que también Marx considera como histórica) no es "natural" aunque se la viva como tal. Si partimos de la lógica arcaica podríamos aventurar una explicación para su origen. Como es el cuerpo materno el naturalizado por la cultura, excluido de aportarle su significación femenina y materna, ese campo que se abrió desde la primera experiencia de satisfacción no ha podido prolongarse en el principio de

realidad racional patriarcal que lo excluía: quedó como aquello que la metafísica (aún la psicoanalítica que la designa con el nombre —no concepto— de Cosa), sólo puede pensar como fantasmal, imaginaria y monstruosa. La alucinación lo hace retornar con los caracteres que quedaron sin prolongarse, represión mediante, en la realidad social, "esas formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres", consideradas como "sublimaciones necesarias de su proceso de vida".

No se puede ascender de la tierra al cielo, del cuerpo materno al Espíritu absoluto, sin explicar la historia del acceso a la conciencia que piensa a la historia. Si se pudiera "ascender de la tierra al cielo", de la materia al espíritu, se podría también descender desde la conciencia al cuerpo de la madre que está en el fundamento de todo pensamiento, y animar desde la "mater" la materia desde la cual uno piensa. La "religión natural" es la persistencia de la madre cobijante que sólo se actualiza en nuestra cultura como un fantasma, "acción imaginaria de sujetos imaginarios": ese "monstruo materno" que todo lo devora y que el idealismo psicoanalítico patriarcal acentúa como origen de nuestras desdichas: sólo implorando la bienhechora castración puede enfrentarla.

Sólo enfrentando este terror masculino a la madre-mujer "las formas de conciencia", así como la moral, la religión, la política, podrían adquirir, como Marx lo reclama, "conciencia de su propio desarrollo". Pero para alcanzar este objetivo pensado, esa "forma de conciencia" exige ampliar sus presupuestos: recuperar primero las vicisitudes dramáticas de esta historia subjetiva que comienza desde el nacimiento. Para poder realizar esa crítica a las formas colectivas del poder social y de la razón con la cual se las organiza y se las piensa.

Para que sea "su conciencia", es decir una conciencia particular incluida en la historia general de la política, de la religión, etc. es preciso que ésta comprenda y tome conciencia de "su conciencia", recuperando la historia intransferible de su propio acceso a la historia reanimando aquello que la represión deslindó como fundamento femenino y materno en su propia corporeidad. Es cierto, la formación subjetiva individual no tiene su propia historia, como lo afirma Marx de la religión, de la moral y la metafísica, en el sentido de que no tiene una historia

independiente de las formas materiales sociales de producción. Pero no por ello el sujeto deja de tener su propia historia particular que lo especifica con su ser propio dentro de una historia más amplia que lo constituyó.

La producción de la conciencia aterrada

El terror infantil en la constitución de la conciencia se sobreañade al terror adulto político-social del modo de producción, del cual también depende el primero. Para Marx se trata de dominar los poderes que los mismos hombres han creado para aterrarlos y dominarlos. ¿Cómo lograrlo?

"Los individuos concretos se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos" (...) "Se disuelve ese poder tan misterioso... y entonces la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal. (...) La dependencia total, forma natural de la cooperación histórico-universal de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre los otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas."

La universalidad económica y comercial que amplía el intercambio y el desarrollo de las fuerzas productivas se ha incrementado al mismo tiempo con la universalización del poder extraño, misterioso, aterrador, y la permanencia de lo que la conciencia no logra integrar y racionalizar. La religión cristiana acompaña aquí al desarrollo del Capital. Porque, como hemos visto, esta conciencia no incluye en su racionalidad su propio origen: se sobreañade a ese otro terror originario, el terror de la amenaza "paterna" que instauró su ley en la conciencia, que sirvió de fundamento a su escisión entre cuerpo y espíritu, que la razón dominante excluyó del cuerpo significante de la madre. Y que el hijo en su acceso a la cultura interiorizó.

El hombre-niño, como vimos, no siempre "tuvo ante sí" a la naturaleza no histórica ni natural: formaba una unidad indisoluble y simbiótica con ella. Lo que se llamará luego "historia natural" resulta de la exclusión del cuerpo de la madre como naturaleza externa para la conciencia: la madre

misma es sólo naturaleza que gesta. La primera unidad del hombre con la naturaleza no es la industria, entonces, sino la relación del niño con el cuerpo "industrial" de la madre: el primer cuerpo objetivo de su subjetividad. Es la primera, temida y añorada luego, gran unidad.

Un hecho empírico profundo

Pero como *"todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico, puro y simple"*, era necesario comprender en ese hecho empírico, puro y simple, no sólo la producción objetiva adulta, siempre regulada por la lógica objetivista de la ciencia sin sujeto, sino también la otra lógica, primaria e incipiente, con la cual el hombre-niño despunta a la historia: la producción del niño por el cuerpo de la madre, y el carácter prematuro de su nacimiento. Sigue siendo un hecho empírico, es cierto, pero sólo puro y simple para la conciencia pensante racional que excluyó de su pensar —no lo podía aún saber— aquel drama del enfrentamiento social, la primera lucha de la separación del cuerpo materno —la unidad primera y "natural" para el niño— que en el drama parental que Freud llama indebidamente edípico —rito de iniciación cultural infantil, anterior al rito adolescente que la antropología reconoce de manera universal— enfrentó a la ley del padre y la incluyó como escisión fundamental en la conciencia lógica (y moral) que desde allí resultó. Antes de la "lucha del hombre con la naturaleza" existió esta otra lucha de la mujer contra la esclavitud patriarcal, que es el despuntar "latente" de la separación radical entre hombre y la madre-naturaleza en el campo de los modos de producción que describe Marx.

Los fantasmas y la eficacia política

La búsqueda del carácter objetivo, científico, de la dominación social lo llevó a Marx a mostrar con toda contundencia y razón el otro extremo de las relaciones productivas, el que se refiere a los modelos sociales, que naturalmente el idealismo espiritualista acentuaba, en sus "fantasmas cerebrales", para deslindar todos los de-

más. No podía desentrañar las fantasmas arcaicas, llamadas por él "cerebrales", que llevaban, por ejemplo, en lo "especulativo-idealista", es decir en lo "fantástico", a pensar "en poderes que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos". Pero no lo podía conocer aún con certeza teórica. No podía pensar el lugar tenebroso de lo siniestro que describirá luego Freud.

Este "misterio fantástico del engendramiento del hombre por sí mismo" del esencialismo idealista que critica Marx es un antiguo y persistente mito individual-social que permanece, aunque modificado, en todo modo de producción social. No puede ser totalmente explicado sin incluir allí las formas arcaicas de la organización subjetiva, que es un hecho también empíricamente explicable, que tiene su propia lógica sensible-material, fantástico-digestiva (tragar y escupir) y que también tiene su "verdad histórica" y su "verdad material" como diría Freud. Lo mismo sucederá con los "fantasmas cerebrales como los del Hombre-Dios, el Hombre, etc.", que, como estamos viendo en nuestra propia historia, no se resuelve sólo con las transformaciones "objetivas" de las relaciones productivas. El "reino de Dios" sólo existía en la imaginación", dice Marx, pero habría que agregar que su fundamento, la escisión tajante que lo hizo posible, reside en una relación "real" histórica infantil. Y entonces su desaparecer puede ser idealizado en un momento como definitivo, porque no se reconoce la experiencia que lo originó: *"Para la masa de los hombres, es decir para el proletariado, estas ideas teóricas no existen y no necesitan, por lo tanto, ser eliminadas, y aunque esta masa haya podido profesar alguna vez ideas teóricas de este tipo, por ejemplo ideas religiosas, hace ya mucho tiempo que las circunstancias se han encargado de eliminarlas" (...) "disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos"*.

Marx desconocía necesariamente el "trabajo" de lo inconsciente arcaico, aunque reconocía el inconsciente social en el fetichismo de la mercancía, cuando en el intercambio "lo hacen pero no lo saben". Si la religión era todavía una "idea teórica", no podrá ser reconocida su inserción "material" en la subjetividad afectiva e imaginaria. Es cierto que el sistema social capitalista verifica como ciertas estas fanta-

sías cuyo fundamento infantil ha sido desentrañado, y que sólo una transformación real de las relaciones sociales, cuya base material las requiere como permanencia de su propia contradicción, podría transformarlas. Pero para ello hay que reconocer su doble lógica, la permanencia de lo arcaico en el seno mismo de las relaciones más conscientes y objetivas que se sigue debatiendo —niño prematuro entre padre y madre adultos— tanto hoy en día como desde el origen de la historia: el lugar originario de la disimetría social.

La putrefacción del Espíritu absoluto nos corroe

Volviendo, para terminar, a la putrefacción del Espíritu absoluto que Marx critica en Hegel. Su pensamiento sobre la materialidad histórica abrió el camino que permitió poner al desnudo qué hacía el Espíritu absoluto con la materialidad negada: el capitalismo la usufructuaba. El Capital describe por fin ese Espíritu en su verdad y lo convierte en relativo: justificación para imponer su imperio y dominar la naturaleza y a los hombres y mostrar su fundamento de muerte. El pensamiento de Marx con su potencia analítica atravesó todos los discursos, y ya nadie pudo ignorar lo que puso al descubierto. Sobre esa fecundidad que fue posible elaborar entonces el problema de la subjetividad que tan agudamente despunta desde los *Manuscritos*. El pensamiento de Freud hubiera sido imposible si la racionalidad europea no estuviera ya marcada por el horizonte marxista, y Freud discute (en *El Malestar en la Cultura*) con quienes lo aplican al campo político. Es allí donde escribe:

"Es verdad que al abolir la propiedad privada se sustrae a la agresividad humana uno (subr. por Freud) de sus instrumentos, sin duda uno muy fuerte, pero de ningún modo el más fuerte de todos".

Y nos está diciendo entonces que el problema que está en juego en toda propiedad humana es la apropiación del otro. El Espíritu absoluto pudre primero, desde la infancia, nuestros cuerpos.

* Una lectura de *La ideología alemana*, de Carlos Marx y Federico Engels, Ediciones de Cultura Popular S.A. Filosofía y Letras, Col. Copilco-Universidad, México D.F. (trad. de Wenceslao Roces).

VARIACIONES SOBRE SARTRE

Sartre formó un idioma, una lengua. Nunca protestó por hablar francés (Derrida dejaría anotada una aprensión en cuanto a eso) pero nunca dejó de ver con secreta complacencia las palabras que se formaban a su alrededor, sospechosas de haber pasado por sus cribas, a veces alentándolas—como el famoso prólogo a Fanon—, la mayoría de las veces ignorándolas. Quizás eran los inconvenientes de seguir el rastro de un filósofo que se había hecho popular como portador de una figura de época distinguible e inevitable: el filósofo en la ciudad, el hombre que debía pronunciarse sobre los asuntos de su tiempo e influir sobre las opiniones masivas. Sartre, en efecto, había escrito *El ser y la nada* con un aparejo conceptual y con un teatro de ideas donde relucían hallazgos que aparte de que fueran adjudicados a la fenomenología alemana, tenían la marca de un escritor ingenioso, envolvente y arrasador con su primera persona a veces coloquial, a veces extrayendo una sutil consecuencia sobre el tiempo, la mirada o la conciencia escindida a partir de un ejemplo cotidiano, de un evento ocurrido en algún bar. Pero tanto ese libro como su otra obra decisiva—la Crítica de la razón dialéctica— tenían los recursos de un lenguaje que aún no siendo amistoso para un lector que no tuviese los utensilios de cierta terminología por momentos densa y nunca exenta de arabescos o trocadillos, se presentaba como un lingote exquisito que permitía luego emitir pareceres

por doquier, cheques filosóficos con buen respaldo pero para un público esparcido, ávido y general. Quizás eso le molestara un poco a Oscar Masotta, buscador de una mayor distinción en la escritura que, según él mismo explicara, encontraría con la ingenuidad de un muchacho de las clases bajas en un refinado como Merleau-Ponty. Carlos Correas, sin embargo, quiso vivir una vida sartreana, completa en su nombre y en su inflexión idiomática. Pero los temas eran de acá, un acá "existencialista", como Roberto Arlt o la propia ciudad porteña. ¿Podía ser Sartre el maestro de una forma de vida? Difícil, pero temas y palabras dispersados donde correspondía (o correspondía luego de que fueran dispersados), permitían imaginar un templo roto, lleno de vocablos propicios y con capuchinos pululando alrededor que revisaban partes enteras del diccionario de los temps modernes. En donde fuera, pero entre nosotros, ocurrió con tantos y tantos, que dieron con sus obras de refilón en Sartre, saliendo no inmunes de su lengua o rechazándolo en poco o en mucho, pero atentos a sus miradas. Se forjó así lo que a veces se llama "un clima de época". Aquí tenían impregnadas tales temperaturas, muchas obras del grupo Contorno y hasta el último Martínez Estrada quiso coque-tear. Ciertas partes de los dichos de Cooke no son extraños al cosmos sartreano, tampoco, y pueden agregarse, sin duda, los itinerarios comprobables de Pepe Bianco.

VIVIR PARA CONTARLO

Por Eduardo Rinesi y Jung Ha Kang

A los 21 años de edad, un joven lector desordenado y autodidacta descubre en su casa, entre los variados y desaparecidos libros de su madre, uno de Jean-Paul Sartre: *La náusea*. "Primeramente lo leí, no entendí nada y lo dejé, y después de un tiempo lo volví a agarrar, y entonces ahí sí. Entonces salí de Medicina y me metí en Filosofía y Letras". Las tres líneas que acabamos de citar pertenecen a una entrevista que le hicimos a Carlos Correas, para *El Ojo Mocho*, en 1996, y encierran una microanécdota biográfica cuyo interés filosófico es innecesario destacar: lo que tenemos en ella es el relato de la metamorfosis de una identidad, de la transformación de alguien, por efecto de la

lectura de un libro, en algo diferente de lo que iba a ser. Muy joven, Correas agarra, deja (porque "no entiende nada") y vuelve a agarrar un libro de Sartre, y el libro de Sartre agarra por su parte a Correas (se le "apega", como escribirá en la "Conclusión" de su notable y mezquinamente ignorado *Arlt literato*: "los textos filosóficos amados se nos apegan") y le cambia la vida, convirtiéndola en una vida filosófica y literaria. Y esto en un doble sentido. Por un lado, en el sentido de que Correas inicia con esa primera lectura su propia vida de filósofo y de escritor, y de que en su propia obra de filósofo y escritor (que no tardará en entregar sus primicias con la publicación de

"El revólver" y de "La narración de la historia") la marca de esa lectura temprana de *La náusea* será fundamental. Piénsese, para no abundar sobre una cantidad de textos de Correas donde esa presencia es muy evidente, en "En la vida de un pueblo", el segundo de los tres relatos que componen *Los reportajes de Félix Chagneton*, su trilogía de *nouvelles* de 1984. Por otro lado, en el sentido de que, existencialista radical, ese filósofo y escritor en el que se convertía Correas sabría muy pronto que sólo es posible escribir acerca de la existencia—y no de la existencia en general, sino de la singularísima experiencia de la propia existencia—"escribir es escribirse", apunta en el prólogo a

su traducción de las *Cartas del no-viaje* de Kierkegaard, y siempre fue fiel a este programa), pero que, al mismo tiempo, esa "propia existencia" sólo puede volverse digna de esa escritura si se convierte, ella misma, en una existencia literaria. Carlos Correas decide poner su vida a la altura—por así decir—de su programa literario y filosófico y volverse, literalmente, un personaje. *Literaturización de la vida*—escribe Juan José Sebrelí refiriéndose a ese ejercicio en el que él mismo, Correas y Oscar Masotta se empeñaban en aquellos primeros años 50: "Nos alucinábamos transformando en realidad todo lo que leíamos, y escribiendo todo lo que vivíamos". Esto, para Correas, fue cierto hasta el final: durante medio siglo escribió un diario que en todos los sentidos posibles de la expresión era sin duda *la obra de su vida* y que probablemente se ha perdido para siempre. Sigue Sebrelí: "Hacíamos de la literatura nuestra vida, y de nuestra vida, literatura. No concebíamos un sentimiento si no estaba escrito, una experiencia no era tal si no podía contarse (...) Encarnábamos las ideas y también las imágenes del cine, proyectándolas en nuestros conocidos y en nosotros mismos. (...) Esto no significaba que fuéramos inauténticos, esa representación era para nosotros más real que la contingencia de nuestra mezquina realidad cotidiana."

Conversión—entonces. Metamorfosis. No es difícil imaginar la impresión que habrá causado en Correas, a esa edad en la que empieza a leer a Sartre y también—en las traducciones de José Bianco para *Sur*—a Jean Genet, y en la que llega a sus manos—según él mismo ha narrado más tarde al reconstruir esos años iniciales de su vida intelectual—el formidable *San Genet, comediante y mártir*, de 1952, el relato y el análisis de esa escena fundamental de la infancia de Genet (escena de metamorfosis y transformación, en efecto, sobre el telón de fondo de la cual es difícil suponer que a Correas no le entusiasmará pensar su propia mutación) a cuyo análisis dedica Sartre los primeros capítulos de su libro. El episodio y el examen que Sartre le dedica son conocidos: El niño Jean Genet, hijo adoptivo de una piadosa familia de campesinos franceses, juega en la cocina. Solo, angustiado, ausente, abre un cajón, y, sin que su conciencia ("abando-

nada", escribe Sartre) conozca exactamente el sentido de los movimientos de su mano, ésta se adelanta en dirección a los utensilios que yacen en la gaveta. Pero Genet no estaba solo. Alguien (su padre adoptivo) ha entrado en la habitación y lo mira desde atrás, y esa mirada les descubre a ambos (al padre y al niño) una verdad inequívoca, objetiva, evidente y luminosa. La conciencia adormecida del pequeño de 10 años se despierta y despierta a la evidencia de lo que el otro—que lo ha clavado desde atrás con la mirada como el científico o el coleccionista clavan en su tablero, también desde atrás, mariposas, grillos o algún otro monstruoso insecto para después nombrarlo, clasificarlo, señalarlo—le revela: "Eres un ladrón". Pasmado, escribe Sartre, Genet considera su acto, lo examina. No hay duda: es un robo, y él es un ladrón. Esto es tan evidente, la lacónica observación de su padre adoptivo es tan precisa y tan inopinable que no es posible engañarse. La acción irreflexiva, íntima, secreta, silenciosa, inocente, de un niño de diez años, acaba de hacerse objetiva, de ganar un nombre (robo) y de darle a él, al ladrón, una identidad definitiva y un lugar en el mundo. Genet se entera de lo que, objetivamente, es, comprende en un instante fatídico e irreversible su índole infecta, su inmoralidad constitutiva, su maldición ontológica, su no-ser esencial, y esa comprensión constituye el núcleo de una metamorfosis que va a decidir el resto de su vida. Porque durante todo el resto de su vida, en efecto, Genet se dedicará a afirmarse en esa identidad maldita que una mirada y una frase le han descubierto, a instalar en él la inclinación que le atribuyen, a aplicarse obstinadamente en la conducta que le gana el vilipendio y el desprecio de los otros, a trabajarse cotidianamente para parecerse cada día más a la opinión que los otros se han hecho de él, para merecer cada día más el desprecio de los otros. Lo importante no es lo que hacen de nosotros—escribe Sartre—, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros. La reivindicación del mal, la decisión de ser lo que el delito ha hecho de él, constituye la dignidad de Genet.

Es evidente que esta lectura tiene que haber influido de manera decisiva sobre los miembros del grupo de jóvenes existencialistas porteños al

que pertenecía Correas. Sobre el grupo *Contorno*, estamos tentados de decir, pero esa simplificación sería seguramente inadecuada, y en todo caso extraña al modo en que el propio Correas, cuando hablaba de esos años, solía reconstruir su propio itinerario. En efecto: Correas no se sentía, retrospectivamente, parte del grupo *Contorno*, revista a la que consideraba—lo citamos—"muy, muy pesada, muy aburrida de leer, muy plomo", y en la que su participación, evidentemente, estaba lejos de ser central. Provocador, decía Correas en el reportaje que citábamos al comienzo: "mi visión de lo que puede ser una revista más tolerable es *Sur* aunque sea de Victoria Ocampo y represente a la oligarquía y al liberalismo argentino". Y en el prólogo de *Kafka y su padre*, en una frase que le gusta citar a Germán García: "La ignorancia, y la ignorancia de la ignorancia, reinaban en *Contorno*". (La ignorancia y la ignorancia de la ignorancia: ¿no es la exacta definición de lo que Sartre llamaba mala fe?) Como sea, es evidente que por lo menos en Correas, en Masotta, en Sebrelí (y con toda seguridad también en David Viñas y en Adelaida Gigli), esas páginas iniciales del *Saint Genet* deben haber causado una impresión fortísima, y me parece indudable que hay que ir a buscar a esa lectura juvenil de Correas la fuente primera de su interés por Kafka en general y por *La metamorfosis* (novela que da título al primer libro del trabajo de Sartre, y cuya traducción al castellano es el último trabajo importante de Correas publicado antes de su muerte) en particular. Pero sobre todo es claro—queríamos insistir sobre esto—que a Correas le interesó desde siempre, tanto como la obra de Genet y el análisis sartreano de la obra de Genet, el personaje de Genet. Nos lo dice, de nuevo, Sebrelí: "Nos identificábamos con nuestros héroes preferidos, los del clan sartreano: Masotta me disputaba a Merleau-Ponty, y Correas a Genet, ninguno competía conmigo por Simone de Beauvoir, y los tres, por supuesto, nos identificábamos con Sartre".

Así, el proyecto literario, filosófico y vital (es uno solo) del joven Carlos Correas tenía dos faros ostensibles, dos modelos: el de Sartre y el de Genet. El del escritor marxista y el del ladrón homosexual, maldito, desintegrado y disolvente. Lo primero se podía aprender en la Universidad. Lo

otro había que, para usar una palabra habitual en Correas, *conquistarlo*. Había que *convertirse* en el "monstruoso insecto" que Gregorio Samsa simplemente se había encontrado siendo una buena mañana, después de un sueño inquieto. Había que *volverse* la lacra infecta y despreciable que una mirada clavada desde atrás había hecho de Jean Genet a los diez años. En otras palabras: que lo que en Kafka o en Genet había sido el descubrimiento de una identidad tenía que ser aquí *el resultado de un trabajo*. Correas se divertía narrando sus robos de los años 50 por las librerías de la calle Corrientes: "Éramos David, Masotta, Sebrelí, Adelaida y yo. Éramos unos chorros. Ismael, no tanto. Alcalde, no. Rozitchner, tampoco. Como no nos pescaban entonces nos engolosinábamos. Cada vez robábamos más..." Parece evidente: robar no era, en estas aventuras, ni el resultado de una necesidad (esto es obvio) ni el resultado de un designio inscripto en la propia naturaleza o de la decisión de hacer de uno lo que la mirada de los otros había hecho de uno mismo una vez y para siempre, sino el camino para convertirse en un personaje a la altura de la literatura que se leía, que se amaba y que se quería poder escribir. No se robaba porque se era Genet; se robaba para ser Genet. Y para contarlo. *Escribir es escribirse*, pero para que esa escritura sea una verdadera detracción del mundo (a Correas le gustaba las palabras disolución y desintegración: "escribir la literatura más disolvente. No ser sólo un desintegrado, sino un desintegrante"), para que esa escritura, entonces, sea una verdadera maldición, es necesario convertirse en el personaje maldito que la justifique y la haga posible. Así, es posible que el diario perdido de Carlos Correas (y sin duda la parte de su obra que está publicada y que conocemos) encuentre su modelo no sólo en el *Diario de un ladrón* de Jean Genet, sino también en el "Informe final de Henry Jekyll" con el que se cierra *Jekyll y Hyde*, de Stevenson.

Donde lo que se nos ofrece es un modelo de transformación o de metamorfosis (y recordamos aquí las incontables veces que hemos conversado con Carlos sobre cierto comentario de Borges, en una reseña publicada en *Sur* en 1941, acerca de la escena en la que, en una de las muchas versiones cinematográficas

de la historia de Stevenson, Spencer Tracy bebe "el versátil brebaje" —a Correas le hacía gracia esta expresión de Borges— y se convierte... en Spencer Tracy), un modelo de transformación o de metamorfosis, decimos, algo diferente al que nos propone Genet. Algo diferente. Porque, en verdad, tanto en Genet como en Kafka o en Stevenson nadie se convierte sino en lo que de algún modo ya es o en lo que de algún modo ya está condenado a ser. Pero en Genet eso que de algún modo el ladrón ya es antes de serlo es algo que marca la *diferencia* entre él —el ladrón, el monstruo, el maldito, el otro— y el resto de los mortales que pueden separarlo y despreciarlo, mientras que en la enigmática historia de Kafka, y en la mucho más transparente historia de Stevenson, eso que de algún modo Gregorio Samsa y Henry Jekyll *ya son* antes de transformarse, respectivamente, en un monstruoso insecto y en Edward Hyde, es algo que *los une* al resto de los hombres, y no que los separa de ellos. El pérfido hombrecito en el que se trastoca el buen doctor victoriano y el monstruoso insecto en el que se convierte el correcto viajante de comercio son la otra cara de sus identidades porque *son eso que todos somos* en nuestras sociedades hechas de alienación, hipocresías y buenas maneras. Sólo que Gregorio Samsa *no eligió* convertirse en un monstruoso insecto y que Henry Jekyll *no eligió* no poder volver de sus aventuras transformistas bajo su piadoso disfraz de normalidad. O mejor —y para ser más prudentes— que ni uno ni el otro eligió *eso del todo*. Carlos Correas, en cambio, sí eligió el camino sin retorno de una insolencia que era extraordinaria precisamente porque no era sobreactuada, de una burla a las miserias de nuestras pobres vidas académicas que era eficaz porque él mismo no dejaba de participar de alguna manera (pero de una manera intencionalmente lateral, subordinada, postergada, y pagando caro, por supuesto, la opción por esa lateralidad y esa postergación por las que jamás, por cierto, tenía el mal gusto de protestar) de esa misma vida, de un desprecio por el mundo y por los otros que era verdadero porque empezaba por ser desprecio por sí mismo. Con una maliciosidad perfectamente correísta (y bajo un título que es una cita ruidosa: "La operación Correas"), Sebrelí escribió que tras los años

dorados del trío que ambos formaban con Masotta, "Correas decidió abandonar la marginalidad, integrándose a la sociedad establecida a través de su ingreso a la universidad". No deja de haber algo de verdad en esta observación de Sebrelí, pero a ella habría que agregar que esa "integración" (que el propio Sebrelí admite que sólo fue parcial y que se obstinaba en traicionarse a sí misma a cada paso, y de la que a Correas le gustaba decir que tenía la exacta medida de su necesidad de "ganarse la vida" como profesor) es precisamente lo que dio a las críticas que Correas hacía a una sociedad *de la que participaba* toda su fuerza y su valor. Ni los monstruosos insectos ni los seres demoníacos de ningún tipo tienen eficacia crítica fuera de la ciudad, fuera del mundo que los describe como monstruosos o como demoníacos, y Correas quería tener y tenía (y ésta es sin duda una perdurable marca sartreana en su vida y en su obra) esa eficacia crítica.

Por eso formaba parte de nuestras vidas, pero formaba parte de ellas de un modo que nunca terminaba de incomodar un poco, formaba parte de nuestras vidas *sin integrarse del todo a ellas*, como el aguafiestas que en cualquier momento puede desarmar el círculo mágico del juego y mostrar los pactos silenciosos sobre los que el mismo se sostiene. "¿Cuál es mi superioridad sobre los hombres?" —se pregunta el narrador de "Eróstrato", el cuento de Sartre cuya influencia sobre Correas es profunda y ostensible— "Una superioridad de posición; ninguna otra: me he colocado por encima de la humanidad que está en mí y la contemplo". Situarse por encima de los hombres, entonces (por encima de la humanidad, es decir: por encima de eso que de los hombres hay en mí mismo, por encima de eso en lo que me parezco al resto de los hombres, a los que abomino), por la tortuosa vía de la autodegradación y del autodesprecio. Por eso la crítica de Correas, la sola *presencia* de Correas, conseguía ser tan corrosiva: porque nos fustigaba fustigándose, porque nos repudiaba repudiándose. Cuando terminamos de escribir estas líneas que leeremos en menos de dos horas, tenemos frente a nosotros una foto de Correas tomada por Iaros y perteneciente al archivo de Sebrelí. La misma ha ilustrado casi todos los pocos homenajes que ha merecido

Carlos después de su muerte: un *dossier* en la ya mencionada *El Ojo Mocho*, donde regularmente escribía unas críticas de cine que destilaban un tipo de maldad penetrante, caprichosa y absurda, una nota periodística en *Clarín* y la tapa de un volumen

que transcribe un curso breve dictado por Correas, poco antes de morir, sobre *El deseo en Hegel y en Sartre*. En la foto, tomada hace medio siglo, Correas mira a la cámara y nos mira, y algo de esa equívoca superioridad erostratiana se refleja en ese rostro y

en esa mirada tan parecidos a los de sus años de madurez: el muy maldito parece saber algo sobre nosotros.

* Homenaje a Carlos Correas. Texto leído en las *Jornadas Jean-Paul Sartre*, en la Biblioteca Nacional, el 6-8-04.

SARTRE CON BAUDELAIRE

Por Américo Cristófalo

Recuerda que el tiempo es un jugador ávido que gana sin trampas, ¡todas las partidas!, es la ley.. Baudelaire, "El reloj"

Hay una ley ya escrita en el juicio que Sartre levanta sobre Baudelaire. Un texto y una autoridad fijados en el enfrentamiento de la conciencia con ella misma y de la conciencia con el mundo. El último humanismo posible: la responsabilidad. De ahí la expansión con que abre Sartre su *Baudelaire*. Una pregunta acerca de la vida que tuvo: merecida. *Merecida* es el argumento con que Sartre pone a prueba en *Baudelaire* la hipótesis del rasgo inofensivo de la moral baudelaireana. Para Sartre, Baudelaire es el hombre de la conciencia de sí, la conciencia que descansa en "una forma vacía y universal" y cuya pasión es el orgullo de la distinción. Ese rasgo es para Sartre el fondo fenomenológico del *dandy*, la patología de la pereza, "la incapacidad de someterse a un trabajo regular". El Baudelaire de Sartre es el hombre inclinado sobre sí, el hombre de la posesión del yo por el yo, el moralista vulgar que frecuenta "putas miserables", una esencia inactiva.

Ese mismo rasgo que en la lectura de Benjamin se presenta con un ritmo doble: como extrema diferencia, sí, pero también como choque y entrada en la naturaleza de las cosas. La ciudad. Lo que ya no es conciencia de sí sino más bien experiencia concreta, históricamente situada: el cuerpo en la ciudad. Para Sartre se trata de un movimiento único, regido por una ausencia, una falta que recorre de principio a fin, un desarreglo de la existencia que empuja a producir sólo imágenes petrificadas de sí mismo. Baudelaire en el espejo. Ahí donde la vida y el cuerpo finalmente se *merecen*. El cuerpo en *El pintor de la vida moder-*

na, el cuerpo del *spleen*, el cuerpo en "Carroña", pero también el cuerpo en la esgrima, con Jeanne Duval, entre belgas, en el '48. Ese cuerpo y no otro. Sartre pone a Baudelaire del lado de una conciencia que en su decisión "original", y por un aplazamiento siempre pueril, excluye el cuerpo del teatro histórico. Lo maquilla en la ornamentación del *arte por el arte*, o se retira, en rebelión exigua, paupérrima metafísica de pecador insuficiente y resignado. El cuerpo de Baudelaire responde para Sartre a una política que finalmente, después de ponerlo en cuestión, concede el lugar de señor al señor. Y retrocede, sólo retrocede de la espléndida tarea con la que el idealismo rubrica la conciencia: ensanchar los límites del mundo. No se dirige, como debiera, al *para sí* de la emancipación *verdadera*, ni aun contando con la realidad de la apariencia, ni con el *quid pro quo* de la comedia de lo existente. Que bien podría ser *nada*, como se enuncia, pero que en el juicio no puede ser menos que *algo*, la cosa, el valor a partir del cual se demanda. El valor primero de una jerarquía donde se construyen pruebas, actuaciones, expedientes notariales, reglas y rutinas de proceso, donde habla, se pronuncia, el sello de la conciencia. Verdicto: *merecida*. El azar acá no cuenta. En cambio si Baudelaire hubiera tomado partido por la humanidad, si se hubiera dejado arrastrar por el principio titánico de la libertad futura, si hubiera preferido la dignidad por venir antes que la estúpida libertad infantil de lo inmediatamente presente, entonces sí, entonces el cuerpo en Baudelaire se habría llenado de contenidos afirmativos, marcas reales de la historia, y hubiera aspirado a lo mejor: poner en movimiento la expectativa, romántica en toda su organización, de un progresivo, inacabable programa de

expansión de límites externos e internos. Por eso Sartre acusa a Baudelaire de no estar a la altura de Víctor Hugo. De no tocar en nada las leyes de su tiempo. Porque Sartre no determina el cuerpo en la experiencia concreta de la historia sino en la mediación de la conciencia, en la mayor o menor extensión de los efectos de conciencia. Esa es, para Sartre, la tarea del escritor. No juzga a Baudelaire por *nada* (no se juzga por nada), lo juzga en programa, en partido ya establecido, juzga la vida a partir de la doctrina, a partir de una construcción acerca del valor de la conciencia orientada en la intención y fatalmente decidida a su destino. Este modo de juzgar, entre el deber ser y la finalidad, entre una teoría del valor y la constatación de ella por venir en la historia, es lo que Nietzsche llamó *metafísica*. Por eso Sartre declara desinterés por la obra poética. O dice de ella que es el modo baudelaireano de "sentir lazos con el pasado" o de experimentar "una síntesis entre la existencia y el ser".

La pregunta que recorre el *Baudelaire*, ¿se merece una vida?, la pregunta acerca de la aventura de una libertad, acerca de la elección que Baudelaire habría hecho de sí mismo, ser esto y no ser aquello, tiene en Sartre una violencia dramática explícita y correlativa a la piedra de toque discursiva del teatro sartreano. Sartre hubiera preferido para Baudelaire una vida que Baudelaire no tuvo, hubiera preferido que dominara más y mejor sus pasiones, el orgullo, el odio, el desprecio baudelaireanos le resultan signos de impotencia moral, signos de la elección por sí mismo. Hubiera preferido a un "maldito" más auténtico, un perverso más perverso, hubiera preferido que Baudelaire se cruzara con sus mujeres, Marie, la mulata, la Presidenta, con una gestualidad más abierta a

los "derechos" de la mujer, más despojada de la versión de la santa y la puta. Porque para Sartre la histeria corre a cuenta de la mala fe. Y como los hombres se eligen eligiendo por todos los hombres, responsabilizándose por la humanidad entera, Baudelaire no pasa del capítulo débil de la resignación, es un perpetuo niño enfrascado en la limitación de sus caprichos. Este es el magnífico retrato que nos deja Sartre. Y sin embargo, la experiencia de lectura del *Baudelaire* pone al lector inmediatamente en la pista de un juego infinito, el juicio se ejerce sobre otro juicio: la tentación de revertir sobre Sartre la misma ecuación: ¿mereció la vida que tuvo? ¿Mereció ese abuelo alsaciano de renombre alemán, esa madre tan amorosa empujándolo a brillar en la Academia, empujándolo a convertirse en escritor de porte, la École Normale Supérieure, mereció a Heidegger, rector del *führer*, el hijo único y mimado mereció quedar prisionero de guerra, estrenar en el teatro de la ocupación, mereció que las instituciones sobre las que puso todo su énfasis crítico acabaran premiándolo con el Nobel, mereció rechazarlo? Poner la vida en tela de juicio, éste es el método. Está en *Las palabras*, donde Sartre se toma a sí mismo, pero también en el *Baudelaire*, donde toma su fantasma, o mejor, su doble siniestro. Hizo lo mismo que hubiera hecho yo y por eso lo juzgo, hizo lo que nunca hubiera hecho ni pude haber hecho yo, lo que asimismo me fuerza a juzgarlo. La deuda es impagable. Por esa vía se llega muy rápido a la conclusión de que si elegir por mi responsabilidad es una elección por la responsabilidad de cualquiera, de todos y de otro, la crítica se ajusta, análoga, a una pedagogía general de la vigilancia y el resentimiento.

Sartre lee amargamente las circunstancias del juicio a *Las Flores del Mal*. "Ni una vez intenta defender el contenido de su libro", dice. El libro, como se sabe, recibió dos acusaciones: ofensa a la moral pública y obscenidad, referida muy especialmente a los poemas de exposición sexual, y ofensa a la moral católica, en la que se consideraba blasfemia la sección "Rebelión". El episodio, leído en el relato biográfico de Claude Pichois, muestra una completa indiferencia respecto a la primera causa, que compromete la moral del ciudadano perfecto. Baudelaire contrata a

un abogado joven, de dudosa eficacia. Lo instruye sólo en la defensa de la segunda acusación. Prueba que "La negación de San Pedro", que "Abel y Caín" no están precisamente en desacuerdo con el catolicismo y más, si se quiere, que el hecho mismo de blasfemar no desborda el teatro católico. Los jueces lo absuelven en la segunda causa y lo inculpan en la primera. Obligan a retirar la edición, y a suprimir de ediciones posteriores los poemas de tono inconveniente. Le imponen una multa, 300 francos. Baudelaire no apela, escribe una carta dirigida a la emperatriz. Pichois la cita. Para Sartre es el colmo, el escándalo de la conciliación; Baudelaire —piensa— se arrodilla delante de sus verdugos, Baudelaire se deja humillar, se somete. Pichois, en cambio, repara en un detalle extraordinario: la carta comienza con una fórmula retórica de pretendida cortesía: "Es menester usar toda la prodigiosa presunción de un poeta para atreverse a llamar la atención de Vuestra Majestad sobre un caso como el mío...". Baudelaire escribe *cas*, que en la lengua popular, en el *guignol* del siglo significa *culo*. O sea, se dirige a la emperatriz para llamar la atención de ella sobre un culo como el suyo. Baudelaire se ríe, pide que le concedan una quita, una rebaja en el monto de la multa, como si no tuviera ya la costumbre de estarse endeudado. Sartre es grave, pelea como si peleara contra un padre terrible. Un dato menor: Sartre da a conocer su *Baudelaire*, el mismo año, noventa después de la primera edición y el juicio, en que finalmente un tribunal francés levanta la prohibición de los poemas censurados, censura que siguió legalmente vigente hasta entonces.

Sartre ve claro, Baudelaire desconfía del mañana. No experimenta el tiempo como sucesión encaminada a un fin. No hay en Baudelaire un proyecto, una empresa. Pero esta sujeción a la acción destinada a gastarse en sí, a consumirse, a perderse, esta pereza baudelaireana le resulta insoportable, es el rasgo que envenena todo, un impulso destructivo, un exceso entrecortado, discontinuo, que inevitablemente se cumple en descomposición. En el tablero de este duelo fantasmal, prefiere los ritmos de solidez acumulativa, de recompensa por el trabajo recto, la vida que no se aparta de la conservación, la vida dirigida al bien futuro. Va a fon-

do. Cree en ese rango apremiante y procesual de la acción. Sartre escribe acerca de la segunda mitad del siglo XIX, cuando la burguesía francesa ya había cifrado todos los mecanismos estables de su dominación en la farsa del progreso, en la modernización continua. Georges Bataille (*La literatura y el mal*) le endilga a Sartre no haber puesto suficiente atención sobre los rasgos concretos de la época. Y tiene razón. En el *Baudelaire* de Sartre la representación de la época se reduce a un sobrentendido sin relieve, un fondo opaco, borroso. Pero más: tampoco hay huellas visibles de la época propia, la inmediata posguerra. Sartre escribe como si nada. Escribe amparado en una última confianza sobre lo humano. Se basta en su drama íntimo, doméstico. Con todo lo que dice desprezarse la debilidad existencial de la poesía, Sartre es más poético que Baudelaire. De *Las Flores del Mal* a la obra última —*Mon cœur mis à nu*, texto que Sartre cita copiosamente, *Fusées* y las notas sobre Bélgica, que Sartre no cita—, pasando por los poemas en prosa, Baudelaire deja cada vez más constancia de su repulsa poética. Baudelaire no cree en el espíritu de la poesía, lo tensiona, lo gira hacia la prosa, aun en *Las Flores del Mal*, las frases de alexandrinos perfectos se arman en un ritmo encajado de continuidades y enlaces, reniega de los instrumentos líricos, de las figuras hiperbólicas y de la "magia poética" que apunta siempre a la pureza, la belleza del mundo superior, reniega de la creencia lírica: "que el más hermoso de los rostros humanos es aquel cuya superficie jamás se ha visto oscurecida ni arrugada por la vida, la pasión, la cólera, el pecado (...) Todo lírico, en virtud de su naturaleza, busca fatalmente un retorno al edén perdido". Porque lírico es el que nunca baja de las regiones celestiales de la idea, el que nunca desciende a la corriente material de la vida, el que no se deja tocar por el cuerpo de la época, el hombre de principios. Lo que perturba a Sartre es esta política baudelaireana que "en el fondo persigue la destrucción de lo humano".

Benjamin piensa muy intensamente esa distancia baudelaireana con el ideal lírico. En la lectura de Benjamin, Baudelaire está radicalmente situado, iluminado en un campo de representaciones históricas particulares: la calle, el bazar, la mul-

titud. Baudelaire en la escena del mundo, en el espectáculo de la mercancía, de la cultura. En esa presencia lee Benjamin. Adorno le reclamó más filosofía, le observó insuficiencias *dialécticas* en su construcción. Con Sartre leemos un Baudelaire incursionado por la fenomenología. Un Baudelaire situado en la escena de la conciencia. Una escena de categorías universales, protectoras. En esa materialidad de las representaciones Benjamin tradujo un rasgo decisivo: ahí donde la mirada hegemónica de la época ve una alternativa histórica de emancipación, de progreso, ahí Baudelaire describe el malestar del *spleen*, la vida lánguida, decadente y enfermiza de la ciudad burguesa. En donde además no se concibe inmaculado: Baudelaire habló de la enfermedad con la elocuencia de la enfermedad. El movimiento que se desprende del ideal lírico hacia el *spleen* no es sin embargo auspicioso para Sartre sino como ocasión de condena: "desgarramiento", "desdoblamiento", dice. La historia marcha en el sentido del bien.

Porque aceptar este rasgo que insiste sobre la decadencia, cuando por otra parte se subraya que Baudelaire tuvo a De Maistre como maestro, podría dar lugar a la sospecha de que se acepta un punto de vista conservador. Que la ciudad burguesa no representa una mejora de la humanidad, que es un síntoma de decadencia, como germinalmente entró en la visión de otro maestro suyo, Dante. "Pero (la confrontación) es una rebeldía —escribe Sartre— no un acto revolucionario. El revolucionario quiere cambiar el mundo, lo supera hacia el porvenir, hacia un orden de valores que él inventa; la rebeldía cuida de mantener intactos los abusos que padece para poder rebelarse contra ellos. Siempre hay en él elementos de conciencia intranquila y como un sentimiento de culpabilidad. No quiere destruir ni superar, sino tan sólo levantarse contra el orden. Cuanto más lo ataca más oscuramente lo respeta." Sartre tiene razón. El *heautontimorumenos*, el verdugo de sí mismo, el ritmo de la víctima y el verdugo, que a un tiempo postulan sacrificio y crueldad. Baudelaire no quiso solucionar la historia. ¿Qué dice, a fines de los años 40, este pronunciamiento contra la revuelta, y si este rebelarse contra "los abusos" que nombra Sartre fuera rebelarse, disentir, con el orden, precisamente

con el orden de los "valores inventados"? ¿Se quiere decir que hay o habrá un estado ideal, una historia en reposo, redimida o en vías más o menos seguras de serlo, contando con nuestra común responsabilidad, donde el teatro de la soberanía quede convertido en argumento prescindible, superfluo, un recurso que carecería de toda lógica y virtud en nombre del porvenir, en nombre de los intereses superiores del porvenir? La virtud de un estado de conformidad, de satisfacción general.

¿Y por qué entonces Sartre acusa a Baudelaire de un desvío de la voluntad que consistiría en conjugar el ser con la existencia, por qué condena el error de una elección que quiere lo idéntico para sí mismo y para los otros si el curso de los fines no viene tanto a anunciar la nada como la conformidad general?

Este impulso donde se recusa la vida fascinada del niño, el acontecimiento amoroso fundamental que Baudelaire no habría soportado, el segundo casamiento de la madre con el general Aupick, la teología de padres elevados a Dios o a Satán, esa fuerza supone para Sartre un diálogo con el valor engañoso de la unidad, el fondo donde en la construcción baudelaireana se apela a un principio que siempre evoca al padre terrible del Antiguo Testamento, esa ley necesaria, doble, de alegría y horror por la

vida, de quimera imposible y acontecimiento. De imposible libertad. Y de soberanía no sometida a fines. En ese esquema es donde el libro de Sartre se abre hacia su mayor tensión, su mayor conquista: "Baudelaire yo mismo". Este *pathos* que entre nosotros Masotta revirtió sobre Arlt está minuciosamente expuesto en el *Baudelaire*. En el tono admonitorio, severo, en la culpa que describe juicio acerca de mí mismo, de mi acción, en el odio, en el reconocimiento; está en el desborde de la exposición sartreana, en la interpretación, en los llamados a la pasión del duelo, donde repaso y confieso mis restricciones y excesos, donde encuentro el fundamento de una conversación y yo mismo juzgo a partir de una excusa nombrada sin dioses, pero nombrada sin embargo a priori. En ese juego a suerte o verdad, en el enredo y el clima dramático. Ahí está la intensidad mayor del *Baudelaire* que Sartre dedica a *San Genet*. Baudelaire no requiere defensa, Sartre tampoco.

Conocieron su suerte. El arte de separar, de aislar, de no conciliar nada, de no mezclar nada estuvo más cerca de la suerte del primero. El deseo de que las cosas no sean como son, más cerca del segundo. Baudelaire quedó del lado de la comedia. Sartre del lado de la pregunta por la justicia de la *Crítica*. Elijamos, si es posible elegir.

EDITORIAL GORLA

Colección Novecento
Director: Eduardo Rinesi

Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*
Traducción de Eduardo Rinesi/Introducción de Emilio de Ípola

Quentin Skinner, *El nacimiento del estado*
Traducción de Mariana Gainza/Estudio preliminar de Eunice Ostrensky

Georg Simmel, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*
Traducción de Cecilia Abdo Ferez/Presentación de Esteban Vernik

Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar, *Las aventuras del marxismo*
Prólogo de Eduardo Grüner

Ernesto Funes, *La desunión. República y no-dominación en Maquiavelo*
Prólogo de Claudia Hill

Enrique Kozicki, *Hamlet, el padre y la ley*
Prólogo de Eduardo Rinesi

Émile Durkheim, *El suicidio*
Traducción de Emilio Bernini/Estudio Preliminar de Osvaldo Iazzetta

Marilena Chaui, *Política en Spinoza*
Traducción de Florencia Gómez/Prólogo de Diego Tatián

EL INFIERNO, ES LOS OTROS

Por Marcelo Percia

¡Oh vosotros los que entráis, abandonad toda esperanza!
Dante.

I (1944)

A *puerta cerrada* (*Huis clos*) es una pieza de un acto que Jean-Paul Sartre presenta poco después de publicar *El ser y la nada*. Es una obra escrita en tiempos de guerra. Los nazis invaden Francia en 1940. Cuando se estrena, en mayo de 1944, París todavía está ocupada. A pocas horas del teatro, en una casa de Amsterdam, la familia de Anna Frank lleva dos años escondida. Tres meses más tarde serán detenidos, confinados a un campo de exterminio, asesinados.

En este texto, quiero pensar la expresión *el infierno, es los Otros*, que se escucha casi al final de la obra. Un enunciado amenazante, descorazonador, enigmático. Sin contar el uso inquietante de las mayúsculas en plural que, por lo menos, avisa de un problema, de un hueco sin representación, de un fantasma. Por otra parte, la figura de infierno necesita de la idea de paraíso. Tal vez sea su conclusión amarga. La caída de la creencia de que algo es o podría ser la fórmula de felicidad plena.¹

II (pequeño relámpago negro, cortina que cae y se levanta)

Garcin es el primero en llegar a un salón conducido por *El camarero del piso*. Mientras observa a su alrededor, trata de habituarse a los muebles (tres sillones, una estatua de bronce sobre una chimenea, un corta papeles, una mesa). Explica que, según se cuenta *allá*, esperaba otra cosa. *El camarero* se ríe de las habladerías. Chismes de gente que nunca estuvo en ese sitio. Garcin examina la situación. No quiere sorpresas. Imagina lo peor. ¿No hay espejos? ¿Y para qué mirarse en los espejos? ¿No hay ventanas? Claro, no hay afuera. Nada, más allá de esas paredes. ¿No se puede apagar la luz? ¿No hay inte-

ruptor? ¿Las lámparas están siempre encendidas? Estará obligado a vivir con los ojos abiertos. *El camarero* repite irónico ¿vivir? Hay un timbre que suena cuando quiere. En ese lugar, no tiene a quien llamar ni qué esperar. La puerta permanece cerrada. No hay a dónde ir. En un arrebato quiere saber por qué le quitaron su cepillo de dientes, de inmediato se pregunta ¿para qué habría de cepillarse los dientes? No encuentra camas, es lógico, se dice, *porque aquí jamás se duerme*. El tormento, entonces, ¿será la vida sin cortes?

El olvido, el sueño, el amor, el trabajo, el silencio, suspenden, por momentos, el universo. A veces, la continuidad se rompe para que no estalle el alma.

Garcin advierte una indiscreción grosera en la mirada de *El camarero*: tiene sus párpados atrofiados. Deduce: *"Nosotros parpadeábamos. Eso se llamaba parpadeo. Un pequeño relámpago negro, una cortina que cae y se levanta: el corte ya está. El ojo se humedece, el mundo se aniquila. No puede usted saber qué refrescante era. Cuatro mil reposos en una hora. Cuatro mil pequeñas evasiones. Y cuando digo cuatro mil... ¿Entonces voy a vivir sin párpados? No se haga el imbécil. Sin párpados, sin sueño, es todo uno. No dormiré más... ¿Pero cómo podré soportarme?"*

El camarero sale, Garcin no sabe qué hacer: se sienta, se levanta, va hasta la chimenea, acaricia la estatua, oprime el timbre, no suena, trata de abrir la puerta, llama golpeando con sus puños, se calma, vuelve a sentarse.

III (la cortesía, nuestra defensa)

En ese momento, entra Inés seguida por *El camarero*. Una vez solos, Inés se dirige a Garcin con brusquedad, confundido con su verdugo. Le pregunta por Florence: *"¿Esto es todo lo que usted encontró? ¿La tortura por la ausencia? Bueno, es un fracaso. Florence era una tontita y no la echo de menos"*.

Garcin aclara que están alojados en el mismo establecimiento. Se presenta: *"Yo soy Joseph Garcin, publicista y hombre de letras"*. La pone al tanto de la situación. Hace una propuesta: *"Comprendo muy bien que mi presencia le importe. Y personalmente preferiría quedarme solo, tengo que poner mi vida en orden y necesito concentrarme. Pero estoy seguro de que podremos adaptarnos el uno al otro: no hablo, no me muevo y hago poco ruido. Sólo que, si puede permitirme un consejo, tendremos que mantener entre nosotros una extremada cortesía. Será nuestra mejor defensa"*.

¿Adaptarse el uno al otro? Una indiferencia concertada. Garcin entiende que el peligro está en la proximidad. Imagina la *cortesía* como resguardo. Como separación, frontera, muralla. Propone actuar como si estuvieran solos. Quiere poner su vida en orden. Mover las piezas de su conciencia. Acomodar hechos. Correr centímetros una imagen, suprimir un segundo, atrasar una coincidencia. Supone que el riesgo reside en estar cerca de Inés. No se da cuenta de que está cercado. Impedido de alejarse de sí mismo, lindante con su propia extrañeza, tumbado sobre obsesiones que no lo abandonan. Al borde de su *indecisión*. Víctima de sus imágenes desapercibidas. Adyacente en su larva despierta.

Inés acepta. Se pasea por el cuarto, pero la exaspera un tic en la cara de Garcin. Le exige que pare esa boca que gira como un trompo debajo de su nariz. Garcin se disculpa. Pero de nuevo sale un movimiento involuntario en su rostro. Inés se lo reprocha: *"¡Otra vez! Presume de cortés y abandona su cara. No está usted solo y no tiene el derecho de infljirme el espectáculo de su miedo"*. Inés dice que el miedo era oportuno antes cuando todavía tenían esperanzas.

Cuando entra Estelle se produce otro malentendido. Garcin cubre su rostro con las manos. Estelle lo confunde. Garcin se muestra, Estelle exclama con sorpresa que no lo conoce. *El camarero* avisa que no vendrá nadie más.

Estelle observa los sillones mal ubicados, feos. Para peor el *canapé* que le tocó es verde espinaca y ella está de azul. Inés le ofrece el suyo, pero Estelle prefiere el de Garcin.

IV (ausentes)

Inés declara que Estelle es hermosa. Le gustaría darle la bienvenida con flores. Estelle dice que hace mucho calor y que se marchitarían. Tratan de conservar el humor a pesar de lo que les pasó. Lo de Inés ocurrió hace una semana con gas. Lo de Estelle fue ayer, una neumonía. La ceremonia todavía no concluye. Garcin se dice muerto de doce balas en el pecho. Estelle sugiere no usar palabras tan crueles, explica *"si no hay más remedio que nombrar este... estado de cosas, propongo que nos llamemos ausentes. ¿Hace mucho que está usted ausente?"*. Garcin responde que más o menos un mes.

Estelle pregunta: *"¿Pero por qué, por qué nos han reunido?"*. Esperaba encontrar amigos, familiares, conocidos. Garcin piensa que están juntos por azar, que acomodan a la gente por orden de llegada. Inés opina que nada ocurre por casualidad, que tienen previsto cada detalle (los muebles, el color de los sillones, la estatua de bronce, la temperatura). Estupieron las cosas para esperarlos.

Garcin razona que es preciso saber por qué están juntos. Inés propone que cada uno tenga el valor de contar qué hizo para estar allí. Estelle dice que en su caso se trata de un error. No tiene nada que ocultar. Era una pobre huérfana que crió a su hermano menor. Un hombre que había sido amigo de su padre pidió su mano. Era un viejo rico y bueno. Vivieron en armonía hasta que conoció a un joven del que se enamoró. El muchacho quería que se fuera con él, ella se negó. Después tuvo la neumonía. Dice que, quizá, su falta fue sacrificar su juventud para estar con un anciano. Garcin relata que dirigía un periódico pacifista, que cuando estalló la guerra se cruzó de brazos y lo fusilaron. Acaso, se cuestiona, ¿es una falta vivir según los propios principios? Inés exclama, irónica, que la han puesto con una santa y un héroe. Pregunta *"¿para quien representan ustedes la comedia? Estamos entre*

nosotros". Condenados a estar sin distancia. Inés deduce que no hay tortura física, que no vendrá nadie más, que estarán solos. Concluye: *"El verdugo es cada uno para los otros dos"*.

Garcin razona que deben defenderse. No será el verdugo de nadie. No tiene nada en contra de sus compañeras. La salvación es aislarse: cada uno en un rincón, en silencio, se mirará a sí mismo, ignorará a los otros. Están de acuerdo, se despiden.²

V (por lo menos un espejo)

Garcin se dirige a su sillón, apoya la cabeza entre sus manos. Inés se pone a cantar para sí. Estelle comienza a maquillarse, para empolvarse busca un espejo. Dice dirigiéndose a Garcin: *"Señor ¿tiene usted un espejo? (Garcin no responde). Un espejo, un espejito de bolsillo, cualquier cosa (Garcin no responde). Ya que me deja sola, por lo menos consígame un espejo"*.

Estelle reclama algo que la refleje. El reconocimiento no es, para ella, un agregado, anexo o complemento de su conciencia solitaria, sino una condición de existencia. Una condición, se verá enseguida, siempre inalcanzada.

Explica que sin espejo se siente rara, perdida, sin sostén. Aunque puede palparse, no sabe si existe de verdad. Necesita verse como la ven. Inés se ofrece como su espejo. Estelle se mira en los ojos de Inés. No alcanza a verse completa. Inés le dice: *"Yo te veo. Toda entera. Hazme preguntas. No habrá espejo más fiel"*. Estelle no deja de mirar a Garcin. Inés le dice que lo olvide, que estén solas, que le pregunte a ella todo lo que quiera saber. Le indica cómo pintarse los labios. Le dice que está hermosa. Estelle se pregunta si tiene buen gusto, si tiene su gusto. Inés le responde que sí. Estelle duda: *"No sé. Usted me intimida. Mi imagen en los espejos estaba domesticada. La conocía tan bien... Voy a sonreír: mi sonrisa irá hasta el fondo de sus pupilas y sabe Dios en qué se convertirá"*. Inés sugiere que trate de domesticarla. De pronto, bromea que ve una mancha roja en su mejilla. Estelle se asusta. Inés dice que está en sus manos. Le pregunta qué pasaría si el espejo se pusiera a mentir o si cerrara los ojos y se negara a

mirarla ¿qué sería de toda esa belleza? La calma, promete que será amable, que no dejará de mirarla nunca. Pero Estelle, señalando a Garcin, confiesa que quisiera que él también la mirara.

Inés, enfurecida, reprocha a Garcin manejos para interesar a Estelle. Garcin insiste que deben olvidar la existencia de los demás. Inés responde: *"¡Ah, olvidar! ¡Que chiquillada! Lo siento a usted hasta en los huesos. Su silencio me grita en las orejas. Puede coserse la boca, puede cortarse la lengua, ¿eso le impediría existir? ¿Detendrá su pensamiento? Lo oigo hacer tic tac como un despertador y sé que usted oye el mío. Es inútil que se arrincone en su canapé, está usted en todas partes; los sonidos me llegan manchados porque usted los ha oído al pasar. Hasta el rostro me ha robado: usted lo conoce y yo no lo conozco. ¿Y ella, y ella? Usted me la ha robado; si estuviéramos solas ¿cree que se atrevería a tratarme como me trata? No, no: quítese las manos de la cara, no lo dejaré, sería demasiado cómodo. Se quedaría ahí insensible, metido en sí mismo como un Buda; aunque yo tuviera los ojos cerrados sentiría que ella le dedica todos los ruidos de su vida, hasta los crujidos de su traje, y que le envía sonrisas que usted no ve... ¡Nada de eso! Quiero elegir mi infierno; quiero mirarlo con todos mis ojos y luchar a cara descubierta"*.

VI (como gusanos)

Garcin entiende que no hay alternativa: tienen que llegar hasta el fin. Sólo si confiesan por qué los han condenado, sabrán quienes son. Deben mostrar sus monstruos. Desnudarse como gusanos. Comienza Garcin. Está allí por torturar a su mujer. Ella lo admiraba. A pesar de que la hacía sufrir, nunca se lo reprochó. Volvía borracho, oliendo a vino y a mujer. Llevó a su casa a una hermosa mulata. Ella los oía todas las noches.

A Inés le gustaban las mujeres. Vivía con un matrimonio, él era su primo. Un pobre tipo. Hacía ruido al beber. Consiguió que Florence lo viera por sus ojos. Luego la muchacha cayó en sus brazos. Alquilaron una habitación en el otro extremo de la ciudad. A él lo aplastó un tranvía. *"Yo le decía todos los días, nenita, lo*

hemos matado". Inés admite que fue mala. Necesitaba del sufrimiento de los demás para existir. "Florence se levantó una noche; fue a abrir la llave del gas sin que yo lo sospechara, y después volvió a acostarse junto a mí. Así fue".

Estelle insiste que no sabe por qué está allí. No tiene nada que contar. Inés y Garcin inician un interrogatorio. Le arrancan una historia. Cuando parece que la tienen, Estelle va más allá de lo que suponían. Su amante soñaba con un hijo. Ella no quería, pero el embarazo vino lo mismo. Se retiró cinco meses a Suiza. Dio a luz a una niña, él estaba a su lado cuando nació. "Había un balcón sobre un lago. Llevé una piedra grande. El gritaba: 'Estelle, te lo ruego, te lo suplico'. Yo lo detestaba. Lo vio todo. Se inclinó sobre el balcón y vio círculos en el lago". Después volvieron a París, él se pegó un tiro, su marido jamás sospechó nada.

La vida sin cortes. No pueden recurrir al aislamiento, escabullirse en una ausencia, no tienen la posibilidad de olvidar, ni pueden ignorarse. Están privados de la astucia de la distancia, el ocultamiento, el disfraz, el engaño.

VII (los hilos embrollados)

Garcin razona que tienen que ayudarse. Dice: "Inés, ha embrollado todos los hilos. Si usted hace un gesto, si levanta una mano para abanicarse, Estelle y yo sentimos la sacudida. Ninguno de nosotros puede salvarse solo; tenemos que perder juntos o salir juntos del apuro. Elija".

Garcin trata de llegar a un acuerdo con Inés. Le pide ayuda para desbaratar las artimañas con las que pretenden atraparlos. Pero Inés está obsesionada con Estelle. Garcin le explica que esa chiquita será su perdición, que a través de ella la dominarán. Le dice que desear a Estelle es entregarse a su verdugo. "Es un lazo. La están espionando para saber si caerá en él". Inés responde que cada uno es una trampa para el otro. Una cuerda de cacería. Confía en que será ella quien atrape a Estelle. Garcin insiste: "Usted no atraparé nada. Nos corremos como caballos de madera, sin alcanzarnos nunca: convéncese de que lo han arreglado todo. Suelte, Inés. Abra las manos, suelte la presa. Si no, hará la desgracia de los tres".

Pero Inés sólo persigue reinar sobre el deseo de Estelle. La atracción que siente aumenta con el desprecio de la muchacha. "¿Tengo cara de soltar la presa? Sé lo que me espera. Voy a arder, ardo y sé que no habrá fin; lo sé todo: ¿cree que soltaré la presa? Caerá en mis manos, ella lo verá a usted por mis ojos, como Florence veía al otro".

Garcin toma a Inés por el hombro, intenta persuadirla. Explica que están vinculados: expuestos hasta los huesos. Le dice que no quiere hacerle daño, que siente por ella compasión. Inés que, por un momento, parece abandonarse a esas palabras, se sacude: "No me toque. Detesto que me toquen. Guárdese su compasión. ¡Vamos! Garcin, también hay muchos lazos tendidos para usted en este cuarto. (...) Si nos deja bien tranquilas, a la pequeña y a mí, me cuidaré de no perjudicarlo".

Garcin acepta. Cuando Estelle se acerca a pedirle que no la abandone, contesta señalando en dirección de Inés: "Diríjase a ella".

VIII (vivirás en mi mirada)

Estelle no quiere quedarse sola. Comprende que está lejos, ausente en todos espejos. "La tierra me ha abandonado. Garcin, mírame, tómate en tus brazos". Garcin la aparta, le repite que se dirija a Inés. Estelle lo agarra, le pregunta si es un hombre, le suplica que se fije en ella. Le dice que no tiene más remedio que mirar algo. Que ella es más agradable de ver que una estatua. "Escucha: caí de sus corazones como un pajarito cae del nido. Recógeme, llévame en tu corazón, ya verás que amable seré". Garcin la rechaza, le vuelve a indicar que se dirija a Inés. Estelle responde que ella no le interesa.

Mientras tanto, Inés se entrega una y otra vez a Estelle. Promete que será suya, que la abrigará, que la mirará sin descanso toda la eternidad, que se encontrará en sus ojos tal como se desee. Estelle le escupe en la cara.

IX (¡aunque fueras un cobarde te quería, vamos! ¿No te basta?)

Garcin va hacia a Estelle. Ella quiere un hombre ¿cualquiera serviría? Estelle le dice que lo quiere a él.

Garcin aclara que no tiene nada que ofrecer. Estelle dice que lo tomará tal como es. Garcin advierte que estará distraído, que tiene otros asuntos en la cabeza. A Estelle no le importa, esperará hasta que él se ocupe de ella. Garcin explica que no la amaré, que la conoce demasiado. Estelle responde que le basta con que la desee.

Inés, furiosa, amenaza: "Hagan lo que quieran, son más fuertes. Pero recuerden, estoy aquí y los miro. No les quitaré los ojos de encima, Garcin; tendrá que besarla bajo mi mirada. ¡Cómo los odio a los dos! ¡Ámense, ámense! Estamos en el infierno y ya me llegará el turno!".

Garcin pregunta a Estelle, mientras la abraza, si tendrá confianza en él. Estelle responde que estará constantemente ante sus ojos, que sabe que no la engañará con Inés. Garcin se refiere a otra clase de confianza. Estelle no entiende. Garcin dice que lo fusilaron, que no hizo lo que tenía que hacer, que lo pescaron en la frontera. Garcin le pide que le diga algo. Estelle no sabe qué tiene que decir. Inés interrumpe: "Mi tesoro, tienes que decirle que huyó como un león. Porque tu querido huyó. Eso lo mortifica".

Garcin es anticipado por Inés. Ella parece saber a dónde se dirige. Lo sorprende. Lo encuentra desprevenido. Indeciso. Preso de un dictamen que busca, que no hallará, que no está en ninguna parte.

Garcin reconoce que era un pacifista, pero duda sobre cuáles eran sus verdaderas razones. Inés aprovecha: "...Pero el miedo, el odio y todas las sociedades que uno oculta son también razones". Garcin no soporta pensar que fue un cobarde. Pide ayuda a Estelle: "¿Si hubiera un alma, una sola, que afirmara con todas sus fuerzas que no he huido, que no puedo haber huido, que tengo coraje, que soy decente, estoy... estoy seguro de que me salvaría! ¿Quieres creer en mí? Te quería más que a mí mismo".

Estelle le dice que es un hombre de verdad, con la piel dura, con las manos fuertes. Le asegura que no tiene mentón de cobarde, ni boca de cobarde, ni la voz de cobarde, ni el pelo de cobarde. Le jura que lo quiere por su valor. Garcin siente que si confía en esa mirada se salva. Irrumpe Inés: "¡Pero sí, sí! Confía en ella. Necesita un hombre, puedes crearlo, un brazo de hombre alrededor de

su talle, un olor de hombre, un deseo de hombre en ojos de hombre. En cuanto a lo demás... ¡Ah! Te diría que eres Dios padre si eso pudiera agradarte". Garcin le ruega a Estelle que diga si eso es cierto. Estelle responde, irritada, que no entiende nada de esa historia. "¡Aunque fueras un cobarde te quería, vamos! ¿No te basta?".

Garcin puede abrazar a Estelle o hacerla esperar hasta que decida tocarla, pero advierte que nunca sentirá el abrigo que persigue en esa mujer que no lo comprende. Desespera, quiere irse. Golpea la puerta. Estelle le suplica que no la abandone. Le grita que es un cobarde. Garcin golpea la puerta. Parece preferir cualquier tortura, antes que el reconocimiento que se le niega, ese fantasma del sufrimiento que roza, que acaricia y nunca hace demasiado daño.³

X (la mirada que te ve, sólo ese pensamiento incoloro que te piensa)

La puerta se abre de pronto. Garcin está a punto de caer. Inés lo insta a que se vaya. Estelle propone a Garcin empujar a Inés. Inés implora. Garcin ordena a Estelle que la suelte. Comprende que son inseparables.

Garcin padece la indecisión en que la muerte lo ha dejado. Terminada su vida, no puede saber si es un héroe o un cobarde. Una existencia dedicada a una imagen que, ahora, los espejos no reflejan. Pero ¿cómo escapar a esa sospecha sin veredicto? Prueba descifrarse a través de Inés. Subordinarla a su deseo o entregarse a su desprecio.

"Garcin (tomándola de los hombros). -Escucha, cada uno tiene su objetivo, ¿no es cierto? Yo me reía del dinero, del amor. Quería ser un hombre. Un valiente. Lo aposté todo al mismo caballo. ¿Es posible ser un cobarde cuando se ha escogido los caminos más peligrosos? ¿Puede juzgarse una vida por un solo acto?"

Inés. - ¿Por qué no? Soñaste treinta años que tenías coraje y te perdonabas mil pequeñas debilidades porque todo estaba permitido al héroe. ¡Qué cómodo era! Y después a la hora del peligro, te pusieron entre la espada y la pared y... tomaste el tren para México."

¿Qué retiene a Garcin? ¿Por qué

no cruza la puerta? ¿Qué hay del otro lado? ¿El infierno siendo la muerte todavía no es la muerte? Garcin se asoma, pero opta por quedarse. Elige la condena de una mirada, que no obstante lo colma, antes que esa nada quieta. Ese silencio final, completo, sin fisuras. Busca cautivar la libertad que tiene Inés de ignorarlo. Razona que sólo encontrará descanso si logra conquistar esos ojos que no lo necesitan.⁴

Pero lo que doblega a Garcin no está en los ojos de Inés. Corre tras algo que nadie puede ver. No hay modo de decidir si es héroe o cobarde. Persigue una mirada como solución de esa indecisión eterna.

Parece que Inés lo tiene atrapado: "Eres un cobarde Garcin, un cobarde porque yo lo quiero. ¡Lo quiero!, ¿oyes?, ¡lo quiero! Y sin embargo, mira qué débil soy, un soplo; sólo soy la mirada que te ve, sólo este pensamiento que te piensa". Inés tiene a Garcin, pero Garcin provoca a Inés cuando se inclina sobre Estelle para besarla. Estelle, entonces, cree que triunfa, le dice que será toda suya. Inés desvanece esa frágil felicidad, dirigiéndose a Garcin: "¿Qué vas a buscar en sus labios? ¿El olvido? Pero yo no te olvidaré. A mí es a quien hay que convencer. A mí. ¡Ven, ven! Te espero. ¿Ves, Estelle? Afloja el abrazo, es dócil como un perro. ¡No lo tendrás!".⁵

Garcin posee a Estelle, pero no gobierna sobre Inés; Inés tiene a Garcin, pero no reina sobre Estelle; Estelle puede con Inés, pero no consigue adueñarse de Garcin. El deseo, a veces, posee, tiene, puede; pero no gobierna, reina, consigue adueñarse, sobre lo que no sabe, no puede saber, nunca sabrá, acerca de sí mismo.

Garcin razona: "Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla...¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno, es los Otros".

Cada uno en su soledad. Urgido de una mirada que no alcanza. Sin el amparo de una distancia, o del aislamiento, o del sueño, o del olvido. La ilusión de amor cada vez desvanecida. Y ni la muerte.

Notas

¹ En la edición francesa se lee "l'enfer, c'est les Autres". En la traducción de

Aurora Bernádez se dice "el infierno son los Demás". La expresión "los Demás" con función pronominal refiere a otras personas a la vez que conserva la cualidad de "lo otro" y "lo restante". Por mi parte, opto por "el infierno, es los Otros". La correspondencia entre verbo y sujeto atemperada por una coma y la descarga intempestiva de un objeto directo plural. En una lectura en clave psicoanalítica anotaría "el infierno, es el Otro" para recordar que el mayúsculo es promesa de satisfacción singular, completa. O para contrarrestar la tentación fenomenológica de suponer que "el infierno son los otros". En el pensamiento de Sartre, la escritura del Otro tiene diferentes empleos. Me cautiva el que hace conexión con el problema de la mirada. Que el niño tiene a sus padres por dioses significa que se sabe reflejado en esos ojos absolutos. Una mirada que justifica su existencia. Una mirada que es ley, razón, sentido, finalidad, de su mundo. La mirada del Otro como verdad de sí que se le escapa.

² Anticipo lo que se podría llamar la paradoja de Garcin. Cuanto más se protege de Inés y de Estelle, más se expone al capricho de algo que lo habita: el imperativo de una mirada que no se satisface.

³ Se verá enseguida que, entre el infierno y la nada, Garcin optará por el infierno. Circunstancia que trae a la memoria el interés de Sartre por Faulkner. Recuerde un fragmento de *Las palmeras salvajes*: "No es que pueda vivir, es que quiero. Es que yo quiero. La vieja carne al fin, por vieja que sea. Porque si la memoria existiera fuera de la carne no sería memoria porque no sabría de qué se acuerda y así cuando ella dejó de ser, la mitad de la memoria dejó de ser y si yo dejara de ser todo el recuerdo dejaría de ser. Sí, pensó. Entre la pena y la nada, elijo la pena".

⁴ Escribe Sartre (1966): "Así, el amante no desea poseer al amado como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación: quiere poseer una libertad como libertad". El deseo se enamora de la libertad del otro. Esa libertad indiferente, esa libertad que rechaza, esa libertad autosuficiente. El deseo aspira a seducir una libertad. Fascinarla. Hacer que, en el límite, esa libertad opte por renunciar a sí misma.

⁵ Ser visto por Inés no sólo propaga en Garcin la inquietud de lo que ella efectivamente ve, sino el tormento de eso que Garcin persigue sin alcanzar a ver de su propio misterio. Escribe Sartre (1966): "Lo que captó inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí, no es que hay alguien sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en que estoy sin defensa, en suma 'soy visto'".

RESEÑAS CRÍTICAS

LOS LIBROS

Se suman o se apilan sobre la mesa de trabajo. Hojeados, subrayados, prestados y también abandonados. Las editoriales riegan el mercado con novedades, algunas librerías con saldos, y los importadores con imposibles. De ese conjunto, se eligen algunos, siempre pocos, o siempre menos de los que el lector querría –o de lo que los autores esperan– para ser comentados. Entre los elegidos para esta sección, hay libros que ya recibieron sus lecturas en diarios o en otras revistas, pero también

–como es costumbre– las páginas de El Ojo Mocho reseñan escritos que habitan los anaqueles del silencio.

La decisión y el azar se conjugan para darle a una sección su rostro actual: esta vez los comentarios atraviesan, predominantemente, las zonas del ensayo y la teoría. Una reseña tiene algo de don, algo de homenaje y algo de confrontación. En los escritos que siguen, primaran algunos de esos tonos –los hay más polémicos o más amistosos–, pero parten de la confianza en la condición dadivosa de los textos.

ENSAYO

PALABRAS ARGENTINAS

Acerca de *Retórica y locura* (Colihue, Bs. As., 2002) y de *Filosofía de la conspiración. Marxistas, peronistas y carbonarios* (Colihue, Bs. As., 2004), de Horacio González

Algún memorioso de la TV en blanco y negro recordará aquella exitosa propaganda que pregonaba las bondades de la caña "Legui" y remataba con una pregunta que, en un castellano de grotesco acento extranjero, habitó largo tiempo nuestro hablar cotidiano: ¿parwa qué le habrán puesto cabaños?

Todo un emblema de ignorancia: sólo un extranjero –sajón y atildado, para el caso– que paseara su desconocimiento por un selecto club hípico, podía preguntar lo que ni Dios, que como todo el mundo sabe es argentino, podía dejar de saber. La sola pregunta lo desterraba de las verdades argentinas. Viejo mito (dicho sea este término en su acepción más banal) argentino: el extranjero –a la lengua, a la cultura, a nuestra (suben los bronce) "auténtica esencia popular"– es irremediablemente ignorante y por eso

queda –no menos irremediablemente– fuera de lugar.

Extranjería, ignorancia y des-ubicación que no dejan de estar presentes –en simétrico y grotesco retorno– en la adoración irrestricta de los productos extranjeros, ese pan caliente de nuestros mercados del saber.

Muy otra cosa es lo extranjero en estos textos, quizás porque nada quieren vendernos. En *Retórica y locura*, cultura argentina supone retomar ciertas preguntas; y estas precisan (es decir: requieren) y también van delineando con precisión de lo extranjero: lenguas, pensamientos, desvelos que vienen de otra parte y yacen en los pliegues de nuestro decir. Porque esa extranjería, ese estar fuera de lugar, no deja de ser, para nosotros, herencia.

En esta herencia, la lengua y el pensamiento franceses adquieren singular relevancia. Quizás por eso es en un subte de París –como vértigo que exige otros nombres pero no rechaza éste, que es ansia y recelo para un argentino– donde Horacio González subvierte aquella lectura televisiva para decirnos que nuestra conversación rioplatense no puede no pasar por lo extranjero. Y que es como fuera de lugar que una pregunta es recurso crítico, modo de tensar una potencia enunciativa que lee, piensa, escribe.

En esa tensión, la escritura se vuelve refractaria a todo lenguaje que –sin soplar, sin repetirse y en treinta segundos– desplace a golpes de *ismos* la práctica de la lectura, desplazamiento inquietante en un país que se funda en un puñado de textos. Y los textos –los de González, pero también los que su escritura lee– plantean un singular debate en estos días inciertos en que se imprime a la medida de

una feria y se lee a la medida de una columna dominical. Y, si bien González cita a Blanqui, quizás no deja de pensar en Canetti, al leer la vibración de la época en un tiempo medido por atmósferas y no por el reloj; atmósferas que alientan el "enrarecido resuello argentino", es decir, que hacen a la materia en cuestión.

La palabra en este texto hace del pensamiento mismo un lugar extranjero, una distancia con el propio enunciado, un territorio en suspenso, entre: entre la conferencia y el ensayo, entre París y Buenos Aires, entre la lectura y la escritura, entre el singular secreto de lo privado y la generosa imprecisión de lo público, entre el Bar Británico y el bar Tánico.

Pensar en el subte, leer en los bares, como quien dice escribir en las paredes o leer en el tranvía: nuevos espacios de la lengua. Raros sitios que otorgan incierta ciudadanía a estas lecturas que no se privan de dislocar lo que vienen diciendo, porque no buscan identidad aunque tampoco se avienen a deponer su nombre. Como González, que indaga la cultura francesa que nos toca –cargada con una cuerda arltiana– sin dejar de inclinarse en la propia voz. Y ahí acepta reparos, todos los que quieren, pero hay un tono que no resigna.

Ese tono vuelve su escritura extrañamente hospitalaria: invita a leer pero, al mismo tiempo, impide hacerlo como calistenia de un ojo adiestrado en aislar, con rápido y monográfico gesto, hipótesis, tesis y la ansiada demostración para enterarse, por fin, si se está a favor o en contra. Hospitalidad hecha de un choque de estilos, de fragores retóricos, de ecos locos y oscuros. En suma, el idioma de los argentinos.

¿Hemos dado con el tema? Qui-

zás, pero si así fuera, lo sería por suponer menos un inventario de postulados y demostraciones que una forma de la congoja o, mejor, de la resistencia. Es decir, el obstáculo que nos retiene en materia.

De allí que el subtítulo –*Para una teoría de la cultura argentina*– (¿para qué le habrán puesto cabaños?) se nos revele irónico, porque ahí está el título para tomarle el pelo: *Retórica y locura* avanza oponiendo lecturas a teoría, voces a cultura y sobre todo argentina a argentina.

En ese avance, persigue las fórmulas específicas de las retóricas argentinas. Pero internarse en la retórica supone la locura, estilo de comportamiento –dice– en torno a la fábrica de textos y a los utensilios de la vida intelectual. Y en esa atribulada vida ¿qué supone la locura, eso que también es desconsolado modo de extranjería? ¿Qué, la retórica, eso que estropea los laboriosos y prolijos límites establecidos por el género? Preguntas que nos dejan fuera de lugar, es decir, que nos meten de lleno en cuestión.

¿Quiénes somos cuando hablamos?

Preguntas que tienen una destinatario preciso: aquellos que –dice González– nos llamamos intelectuales argentinos. ¿Qué será eso?

Lectores, parece decir.

II

El texto va delineando –precisando– un lector y González no se priva de mirarlo de frente. Pero esa precisión hacer estallar la lectura en una mirada de lecturas. No cualesquiera, no infinitas, pero sí irreductibles a la unificación del resumen escolar.

En ese estallido, leer se vuelve una práctica argentina. No tanto por los temas o los autores en juego –aunque será preciso, como veremos, detenernos en ellos–, como por su carácter de práctica íntima, ora celebrada, ora execrada, pero siempre sospechada de andar cazando mariposas mientras la única verdad pasa de largo ante los ojos.

De allí que las lecturas van abriendo el surco de una averiguación de índole trágica que, entre el nombre y la glosa, busca nuevos modos de decir. Un modo, quizás, de tentar un nosotros menos al borde de la masa y más arrimado a una convocatoria a la dramatización de una biografía pero

también de una teoría. Así, *retórica y locura* devienen modos de nombrar –o mejor, de echar a rodar– en el interior de una lengua en estado de vorágine, palabras en irremediable soledad, una demorada carta de ideas que no vacilan en demorar todo lo necesario, sin rendirse a las urgencias de la especialización. González se toma su tiempo, son muchos los modos que hilvana en su texto.

Hay lectura denegatoria: aquella que rechaza la oferta de literalidad que proponen ciertos textos, enlazándolos en singular relación con un acontecimiento de lectura de rara apariencia y denominación. Lectura que cuestiona el empobrecedor papel de la "ficción orientadora" en lo que hace a la incidencia de los escritos en los campos reales de la política. Una lectura que desgarrar la certeza de las frases, que no dice todo, pero que, aún en su irresolución, no deja de hablar, porque habla con esa carga de negatividad que todo texto lleva a cuestras.

Hay lectura ontológica, estrechamente emparentada con la anterior, que es un modo de tratar el archivo de los textos del memorial de las sociedades históricas –*yacimiento de escrituras*, lo llama– no como reflejos de realidades políticas o sociales de su tiempo, sino como forma literaria autónoma que otorga a la conciencia lectora un recurso denegatorio de ese reflejo.

Hay lectura loca –como la que introduce Macedonio Fernández– en la que la locura no es la de existir sino la de leer. Y quizás, agrega González, existir es leer. La locura en la lectura y no en los personajes: así Macedonio saca la locura del lugar de las existencias políticas –tratamiento conceptual de la locura hasta ese momento– y la pone en el lugar de la interpretación, las prácticas del intérprete, del lector, es decir, nosotros.

El movimiento introduce una atmósfera onírica. Y es ésta la que abre al raro y pulsante territorio que discurre entre sueño y vigilia, ahí donde lectura y escritura refieren a textos perturbados. Leer ahí es como contar un sueño: un hablar que no se adueña de nada pero deja sus marcas en la narración. Y estas marcas hacen de la lectura –entre sueño y vigilia– el despertar posible de una escritura sin dioses³, aunque no sin misterio. Misterio de lecturas que persiguen la vacilación, de escrituras que aventuran el fracaso, misterio de raros parentescos, como el que hace de Artt un inesperado here-

dero de las psicopatologías críticas de Ramos Mejía.

Pero, ¡que nadie se mueva! ¿Dijo Ramos Mejía? ¿Qué tiene que ver con nosotros, "hoy, ese fósil" (como diría Ramón Alcalde⁴)?

Pero sin detenerse a enseñar documentos a las policías bibliográficas de turno, estas lecturas, en el surco de un Alcalde o, también, de un Murena –que propicia el arte de volverse anacrónico– van hilando, marca tras marca, una historia de anacronismos actuales⁵, una historia que no está guiada por un yo virtuosamente argentino ni por la etiqueta académicamente social. Una historia que se desgrena en los textos de Paul Groussac –"nuestro francés más autóctono"⁶–, de Ingenieros, de Sartre, de Echeverría, de Borges, de Macedonio, de Martínez Estrada, nombres que retomo desordenadamente. Una historia tramada de retórica y de locura que, sustrayéndose a la idolatría de la "comunicación" como conocimiento verosímil, se teje de un pensamiento que intenta dar con palabras más o menos felices –no con verdades más o menos mayúsculas–, que altera la calma de las bibliotecas⁷, que deja tras de sí un rastro de benjaminiano desorden.

En esos modos, la potencia ficcional no está en la intencionalidad, sino en la intensidad con que surge un drama, en sus aspectos retóricos, en esa materia que pasa a la existencia cuando la escritura le otorga el don de la palabra. De allí que leer sea buscar en las retóricas, en la cita mutua, en las alegorías coexistentes, en los juegos de la lengua; en fin, en aquello que permite forjar (no dice trazar) el desconocido mapa de un territorio tan argentino como incierto, tejido de confluencias y oposiciones, en el que nombres inesperados comparten un legado común aun en ámbitos contrapuestos.

Es lo que González llama leer con mito (y aquí el término adquiere su más intenso valor performativo): leer lo que no se quiso decir y se dice aun si no se sabe que se lo dice; leer para enterarse de lo que se ha dicho. Una lectura que escribe la afinidad extemporánea entre textos que las tesis separan.

Una lectura, podemos decir, filiatoria, cosa que se las trae en una cultura donde, al decir de Martínez Estrada, el esfuerzo se encamina a borrar todo vestigio de los progenitores, una cultura en la que cada cual empieza su raza.⁸

¿Cómo fraguar, ante semejantes esfuerzos, una ética del lector?

González se pregunta —y uno casi se lo puede imaginar hablando solo en un subte o en un colectivo de larga distancia— por una ética —no supersticiosa— que implique el gusto por lo que no gusta y permita extraer de un texto su enigma fundamental. La pregunta, se entiende, es política. Porque esa herencia —como toda herencia— debe ser rechazada y asumida, confiscada y abandonada. Ética libertaria, la llama.

Pero entonces, ya no habla de cómo sino de para qué leer.

Responde: Para reconstruir una lengua lastimada, para encontrar las palabras que (re)funden —al modo de una transformación alquímica y no de un higiénico borrón y cuenta nueva— una cultura que la historia daba por cerrada y que hace agua por todas partes. Alambique de una lectura que supone que hay palabras que deben ser dichas; nombres que deben ser pronunciados. La lectura se vuelve *práctica reparatoria*, acto de justicia como parte de la reconstrucción intelectual de esta nación desdichada.

Algunos nombres son imprescindibles: Macedonio Fernández, Martínez Estrada: la voz que postula, burlesca, la propia inexistencia; la voz que proclama, con grave ironía, una profecía —aún hoy— inaudible. Un dejo de risa, una sonrisa amarga. El humor, como la locura, como desesperada —mas no desesperante— tentativa de la rebelión⁹. La risa (desde el titeo denigratorio hasta la más fina ironía) como el desvarío (desde la locura que se extravía en su propia simulación hasta la loca e irrenunciable exigencia de un nombre y un destino): *retóricas de la revuelta*. Quizás porque González entiende que eso supone una crítica del lenguaje. Quizás porque los nombres —tantos que hay en estos textos, incluso los traspapelados (aunque no los rostros)— hacen de la lectura una turbulenta política de la memoria, de la transmisión, de la herencia

Pero ¿qué modo de decir —lectura, escritura, argumento— supone el nombre en una lengua que erigió la anonimidad en razón de Estado?

III

Es también cuando está *fuera* —en São Paulo— que González habla de la muerte en Argentina. Mejor dicho, no exactamente *fuera* sino —de nuevo—

entre. Entre la ciudad de la memoria y el recinto de la presencia, entre lugares olvidados y voces reencontradas, entre una lengua escrita y una hablada, entre una canción argentina y una muerte que no lo es menos, lugares más y menos extranjeros que acercan y distancian con la contundencia familiarmente extranjera de una *escrivainha* o una *sacola*, objetos que imponen, como libros apilados, una presencia física.

Es en ese lugar, ni francés ni argentino, ni visitante ni local, que González, local y visitante —como tantos argentinos por el mundo—, habla de la muerte en Argentina, última conferencia recogida en *Retórica y locura*, en torno a la lectura como modo de la angustia: la que evocan los textos que no pueden leerse sin miedo.

Es decir —así lo leemos— no pueden leerse sin percibir una oscura interpelación que, aun si no entendemos, sabemos que nos concierne. Eso que interpela en el *Facundo* y en *Operación Masacre*, textos que hablan de la fundación de la vida nacional bajo la dialéctica de la muerte y el crimen políticos.

Lectura que busca la *invariante*, pero no como fijismo o arquetipo, sino como modo de reanimar las escrituras en los pliegues de la conversación actual, haciendo de la lectura una forma política: la que reinstala el texto en un *presente que, sin ello, estaría vacío*. Un modo, quizás lugonesco, pero sin mármol ni bronces, de dar la palabra a los muertos.

Esta lectura —ontológica— nutre (y se nutre en) la fuerza de algunas *sentencias* (no dice frases):

Los salvajes unitarios otra vez están de fiesta.

Maldito, mil veces maldito el partido envenenado con crímenes que hace de la República Argentina el teatro de sus sangrientos horrores.

Hay un fusilado que vive.

Represéntese el cadáver del general Peñaloza degollado en medio de su familia.

En estas sentencias se *forja* (no dice *labra*) un lugar. El de una palabra que no rehúya la angustia que supone la confrontación con ese centro oscuro y temible que, al tocar nuestra existencia, la transforma. Angustia que es articulador de la lectura que requiere esa *sombra terrible* que retorna y reclama un origen siempre excesivo; exceso que no puede zanjarse con un mero llamado al consenso ni despacharse a un pasado

que, por el contrario, exige leerse por lo que tiene de más inquietante. Cifra de lo que encarna como materia de lectura en la lengua. Y decimos “materia de lectura”, precisamente porque es lo que a ella resiste.

Así leer será también interrogar esa patria cadavérica, lengua animada con horchata de orquídeas, mentada en la perfección pretendida de una redondez que subsume la lengua a la cuenta de Uno, lugar que bien puede llenar un infame almirante que se quiere dueño del sitio donde los muertos son “de todos”: panteón imaginario basado en una comunidad de sacrificados que haga pasar como penuria compartida un jolgorio de sangre. Pero en toda sentencia —aun en las situaciones más contrapuestas— persiste, como dilema, la voz indecifrada de los muertos, como *punctum* fundamental de la interrogación política de los hombres. Y González, mallarmeano (no sé si a su pesar) entiende que la muerte no se escribe con ideas sino con palabras. Entre ellas, un nombre no es simple afán onomástico y su invocación no es un recurso elegante, porque cada nombre, uno por uno, cuestiona el anonimato burocratizado del número institucional que, al esconder el nombre homicida, vuelve a matar, bajo la forma de la estadística, cada cuerpo, cada rostro, cada único resuello humano.

Y cada nombre habla de un crimen. Una conciencia criminal. Una pasión. Un oscuro deseo de ley. El nombre, entonces, pero también el seudónimo, el alias, el apodo, modulaciones que, entre la biografía y el prontuario, hablan de los actos y de la genealogía. La lengua en que se habló la tragedia argentina conserva la mudez de esos signos que hacen a la irresoluble vida nacional. Y cada nombre supone un duelo en suspenso.

IV

Un autor en combate con aquello que lo fascina, creando la locura en la historia con el pretexto de perseguirla, cediendo la propia impugnación a las manos de otro, reclamando la figura del contradictor como si el secreto deseo del texto fuera el de su propia denegación. Eso va leyendo González cuando se encuentra con la figura del prologuista como desencadenante de una encarnizada alteridad

Ese prólogo adverso es *acontecido*

miento retórico. En él, Ramos Mejía —cuya *Locura en la historia* fue literalmente destrozada por el prólogo que le escribiera Groussac a instancias del propio autor— a la luz de la lectura macedoniana, escribe el capítulo más alucinante de la cultura argentina: la locura en la historia a través de la locura retórica en estado de prólogo.

Pero entonces Macedonio puede ser heredero de Ramos Mejía; el metafísico de la inexistencia puede enlazarse al científico positivista por el modo de hilar el terror en la historia bajo el signo del orden. En el corazón de la historia, hay (un sujeto en) desvarío: una literatura loca en la que la historia se teje en inteligencias eminentemente abismadas en lo obtuso. Pensar la locura, entonces, como modo de la historia.

El hilo de esta irresolución teórica convierte, pues, a Ramos Mejía y a Ingenieros en inesperados precursores de Art, Scalabrini Ortiz y Martínez Estrada quienes, cada uno a su modo —las aguafuertes, la sublevación del sustrato patrio, el descubrimiento de un Mal sumergido— hacen un manejo peculiar y sublime de esa materia inestable que entrelaza biografía e historia al modo de las psicopatologías críticas, en inesperada conjunción de arte y positivismo. La locura —entre el tema y el estilo— se introduce cuando vamos en pos de la rara pócima de la originalidad: el desvío nos lleva al desvarío.

Y ahí González se arriesga, porque ese impulso que se juega en el propio texto hace de *Retórica y locura* el atópico prólogo de un libro que está en otro lado, ya no a la manera loca del prologuista adverso, pero sí a la manera osada de un prólogo despojado de su texto. Entiendo que ese lugar extranjero que *Retórica y locura* viene a prologar es *Filosofía de la conspiración*, nombre que hasta aquí parecía fuera de lugar en nuestro título.

Conspiración: término cuya deriva etimológica arranca en la armonía de un *soplar juntos* y termina en la discordia de la conjura, es raíz común de la fundación social y del plan recóndito para destruirla. Como tal, nos pone frente al fracaso mismo de la fundación de lo social, que alude al secreto disfrute que el alma política encuentra en la particular paradoja de un pensamiento que corteja su propia aniquilación; el raro goce de un pensamiento —ya avizorado por de Maistre— que realiza su sentido en el afán de su contrario, una enuncia-

ción que busca el anonadamiento del propio enunciado, por que de eso se trata en la *conspiración*, su hogar no es otro que la lengua. La conspiración no pasa de una retórica de la amenaza del poder y de su anástrofe, la amistad: rostros ambos de la fundación de lo político.

Filosofía de la conspiración es un texto que he leído a los saltos. De “La décima pasión del falansterio” a “Idiomas conjurados” (aprontes para intentar una lengua de sutil contundencia retórica, de construcción elegante, de frases elaboradas que no evitan desembocar en un *estamos fritos* lapidario), de allí a “Fantasmagorías policiales: Gestapo y Ojrana”. De allí a “Breviario de la conspiración argentina”. Luego, vuelta a “Idiomas conjurados”. Y así.

¿Por qué faltarle el respeto al orden que establece la lógica más íntima de una escritura? Al parecer, *Ojrana* o *Gestapo* se me vuelven más urgentes que *l'agent provocateur*. Ya habrá tiempo de volver al orden —dice algo en mí— algo, quizás, ya atravesado por la atmósfera de la conspiración: *lo urgente es siempre el enemigo*.

Pero, precisamente, lo que este texto viene a decir, entre sentencias fantasmagóricas, es que el *enemigo*, eso que quiere nombrar una radical ajenidad, eso que menta lo más extranjero, labra su lugar en la intimidad de lo propio. Como un texto, que corteja una destrucción que es evidencia desoladora y, a la vez, cifra de posibilidad.

Es en este otro texto —en su calidad de anacrónicamente actual, de centralidad fuera de lugar— donde las búsquedas de la historia cerrada sobre sus significaciones se abren a los avatares de Argentina como *nombre*. Aquí es donde esa búsqueda de una mito-poética que gobierne los asuntos de la nación, eso que Lugones buscó hasta el suicidio, es simplemente puesta en acto por Ángel Rosenblat, nombre infrecuente en la academia argentina (ni qué decir, el mercado).

Inmigrante extranjero, de impurísima lengua materna —el iddish—, Rosenblat indaga el nombre de Argentina siguiendo su rastro de Tito Livio a Plinio, de Bosnia a Estrasburgo, de San Agustín a los dioses romanos, descubriendo en él un rumbo poético que lo favorecía “cuando la misma construcción del país parecía una arriesgada empresa poética”. *Argentina*, que en 1602 era el nombre de un

poema, se consagrará en textos constitucionales no exentos de fantasía literaria. Rosenblat ve en su historia la historia de la nación y, en su persistencia, el triunfo de la poesía sobre la prosa.

Poner fin a la historia cerrada, reabrir esos pliegos que reiteran sin provecho sus motivos de autodestrucción para encontrar una apertura en el itinerario de un nombre más inmigratorio que toda la Argentina inmigratoria. Ese nombre sigue en pie y nos toca con su incerteza nada conspirativa.

González retoma ese impulso en lo que va de Lugones a Rosenblat, en el espacio discontinuo que va de un texto a otro, un nuevo modo de la lectura: una lectura lenta —esa que Nietzsche quería para el filósofo—, lectura lenta y lentificante, que retarda la escritura al punto de ser en otro lado —en otro texto— que *Retórica y locura* encuentra su horizonte en un nombre —Argentina— aun si éste quizás ya no mente más que las pocas risas que nos quedan, lo poco que persiste una vez reducido lo real a su condición irrisoria.

Vivimos —dice González— bajo los lemas histórico-políticos de una crónica encerrada en sí misma. Es preciso abrir el cofre de esas escrituras y desviar su fuerza de un destino meramente intrigante mediante una imaginación desesperada —no desesperante— pero ajena a las arcaicas octavillas de la conspiración. Que habilite los nombres para mayores empresas de justicia.

En mi herencia —dice Albert Béguin¹⁰— *siempre se ha sabido que no se puede leer al margen de un drama histórico que cada día vuelve a cuestionar la idea misma de una existencia*. Se me hace que en la de González, también.

Aprovechemos: en Europa no se consigue.

Perla Sneh

Notas

¹ Para beneficio de turistas y de los únicos privilegiados, aclaramos: la etiqueta en la botella de la mencionada caña quemada marca “Legui”, reproducía una carrera de caballos, justa en la que solía triunfar el afamado jockey argentino Ireneo Leguizamo.

² En algún lado Viñas define al *loco* como reverso del *trepador*, loco es el que *no logra “hacer la América”*.

3 Horacio González, "El pensamiento del destino y la voluntad de ley", Primer Coloquio Internacional Deseo de ley, Tomo II, Editorial Deseo de Ley/Biblos, Buenos Aires, 2003.

4 "De judíos, dineros y Bolsas: Drumont, Bloy, Zola, Martel", en Sitio N° 1, Buenos Aires, 1981.

5 Actualidad que, con Freud, definimos como aquello que resiste a la significación.

6 Como bien lo nombra Forster en "Pasión por el laberinto argentino", su comentario a Retórica y locura, que tengo presente en estas líneas.

7 Dicho sea sin ignorar la circunstancia que la actual biblioteca argentina agrega a los temas -o a las congijas- de nuestro autor.

8 "El cuarto acto de un drama en tres", en La cabeza de Goliath, Nova, Buenos Aires, 1957.

9 Jorge Jinkis, "El goce del consuelo", en Conjetural N° 32, Buenos Aires, Agosto de 1996.

10 Albert Béguin, "El crítico en su época", en Creación y destino, T. I., F.C.E, México, 1986.

CARNE DE ESTATUA

A propósito de Lugones: entre la aventura y la Cruzada, de María Pia López, Colihue, Bs. As., 2004

No es posible embriagarse, como tampoco es posible calmar la sed, con etiquetas de una botella. Valéry

I
En el infierno sartreano no hay tridentes, ni fuegos devoradores, ni tenazas... sólo otros. Nada menos que otros, semejantes... aterradores otros. La muerte no tiene al infierno (o sea, a los otros) en exclusiva, ellos pueblan la vida misma. Pero, al clausurar definitivamente la posibilidad de un retorno de la mirada, nuestra muerte vuelve omnipotentes a esos infernales otros. Esa es la tragedia que Sartre pone en escena en A puerta cerrada. "Les he dejado mi vida entre las manos", dice Garcin. (Dicho sea de paso, además de las miradas, las manos siempre fueron un problema para Sartre). A partir de ese momento fatal estaremos en sus manos, que posee-

rán las claves interpretativas de vidas, textos y destinos que fueron nuestros. Estricta lógica -diríase- de propietario. A cualquier propietario que se precie lo aterroriza tanto la posibilidad de ser banalmente interrumpido como la conciencia de estar condenado a tener que pasar, tarde o temprano, la llave. Las leyes de la herencia, que dejan todo -digamos- en familia, intentan sin duda conjurar esta segunda pesadilla. En cuanto a la primera... seguramente la autobiografía ocupará un papel relevante, pero el gesto más dramático en este sentido, el que lo quiere sellar a sangre y fuego, es -para Sartre- el suicidio. Caso Lugones. En el universo sartreano el suicida encarna la figura de aquel que busca conjurar esa diseminación del sentido intentando componer el último acorde. Ése que -sueña- volverá sinfonía a las notas desparramadas. Lógica de propietario -decíamos- y tanto más monológica cuanto más obsesionada por una unidad armónica que, frente a sí, sólo imagina la nada.1

Ilusión de autoría exclusiva y negación de las potencialidades creativas de la interpretación, podríamos condenar, y con justas razones, siguiendo el canon crítico de una época que teorizó la muerte de EL sujeto (y que desaceleró en relación a la productividad subjetiva del igualitarismo). Pero si nos conformamos con complacer nos de nuestra capacidad condenatoria ¿cómo sortear el peligro de que la distancia absoluta que imponemos frente a nuestro ilusionado objeto nos torne, a nosotros mismos, invulnerables a toda conmoción? O sea: el peligro de quedar encantados con (en) nuestro mundo desencantado (otra vez, pero un poquito más). Resistir el encantamiento labrado en la estrategia del suicida sin volverlo mera carne para el bisturí es, creo, el desafío metodológico que María Pia López se impone como condición para poder pensar a Lugones, no con Lugones pero tampoco sin él. Y entonces se toma el trabajo de seguirlo. Lo acompaña a la Montaña, a las misiones oficiales, a las inspecciones, los escenarios y el pedestal; espía los proyectos estatuarios y los planes de todo tipo que agita desde arriba (siempre desde arriba -dice) en sus manos... ¡Uy! -comprueba- los otros no ven los planes agitados. Lo sigue. Lo sigue por todos los vericuetos y las figuras recorridas por una vida que quería (debía, con Lugones es siempre una cuestión de deber -nos recuerda) es-

tar en todo, y casi se desespera: "¿Pero qué hace este hombre?"

II

En un hermosísimo ensayo sobre el ensayo Lukács contraponen la vida trágica, coronada por el final que a todo da significación, sentido y forma, a la vida ensayísticamente configurada. En ella, dice, se formula una pregunta y se profundiza tanto que se convierte en la pregunta de todas las preguntas. Pero luego queda todo abierto porque de afuera, de la realidad, que no está en ninguna relación con la pregunta, llega algo que lo interrumpe todo. Y agrega: "esa interrupción no es un final, no llega de la interioridad, pero es al mismo tiempo el final más profundo, pues habría sido imposible finalizar desde dentro... es un profundo símbolo de la vida que lo esencial siempre sea interrumpido por cosas así".2 Lo dice Lukács, el que nos legó la división -que él mismo se había encargado de hacer- de su vida y de su obra; el que escribía libros cuyas primeras páginas consistían, casi siempre, en la autocritica del anterior.

Movido aparentemente por una compulsión de su mujer, Lugones se mudaba mucho. Su vida es paradigma de mutaciones en todos los sentidos. ¿En todos? ¿Cómo interpretarlas? ¿Cómo pensar las continuidades y discontinuidades de un pensamiento, y sobre todo de un pensamiento así? Estas son algunas de las preguntas fundamentales en las que persevera el libro de M. P. López. Lugones -leemos- no deja pasar la ocasión propicia para interpretar, él mismo, sus mutaciones ideológicas y argumentar su legitimidad. Lo cita: "Un hombre realmente equilibrado e inteligente, pasa por estos tres estados: a los dieciocho años rompe vidrios (lo que a veces no es malo porque da aire a las construcciones demasiado cerradas); a los treinta años debe poner vidrios; a los cuarenta, debe fabricar vidrios. A estos regresivos -que han vivido en balde- es a los que hay que contener". Spinoza era óptico, Lugones se vuelve vidriero. En el modelo de la totalidad armónica, que tiene su fin (y su principio) en sí misma, todos los cambios aparecen normalizados en una lógica etapista. Las conmociones no son tales, porque cada florecilla tiene su primavera, pero si se pasa de estación deviene yuyo. El suicidio -leemos-

resignifica los distintos actos de la vida de aquel que se dio muerte, dejan de ser actos autónomos y de relativa relevancia, para convertirse en indicios del camino final.

"El linaje de Hércules" en El Payador narra el viaje del espíritu helénico, a las tierras de los trovadores provenzales, y de allí a los conquistadores, para arribar finalmente al Gaucho. La historia puede volverse una cadena ininterrumpida, que se despliega en un tiempo continuo y homogéneo sin dejar de afirmar que "cada época contiene su verdad y su bien"3 porque cada una de esas singularidades es homogénea interiormente y, para el cóndor que las ve desde las alturas, anunciatoria en relación al momento posterior. Entendidas como unidades espirituales, las singularidades pueden ser ordenadas y jerarquizadas. Pero esa espiritualidad no está dada por la naturaleza de los componentes de la cosa sino por el modo en que se conciben sus relaciones internas, es decir, por el modo en que ella es tratada. Así es que la carne y los cuerpos (y los productos del trabajo humano) se espiritualizan cuando son cortados, dominados en su complejidad interna e independizados de sus relaciones con todos los demás, mientras que una idea puede presentársenos como algo terriblemente material. Si -como escribe Lugones- "nuestra vida actual... demuestra la existencia continua de un ser que se ha transmitido a través de una no interrumpida cadena de vidas semejantes", esto sólo es posible porque el que viaja es ese Espíritu que, porque es tal, puede mudarse infinitamente y seguir realizando siempre el mismo destino. La violencia coronada por el Destino, decía Benjamin.

Al pensar a Lugones podríamos suponer que la aventura fue siempre ya Cruzada. Que entre esas dos formas de recorrer el espacio, de viajar, las cartas ya estaban echadas de antemano. Así como lo estaban entre la sexualidad y el erotismo entendidos como dos modos de hablar sobre los cuerpos, o entre el diálogo (recogido) y la oratoria (pública) como modos de vivir una vida de escritor. Tal vez el entre de Lugones: entre la aventura y la cruzada esté allí para contener el vértigo de esa tentación estrepitosa. Como huella de la sospecha de que, al hacerlo, de algún modo cedemos al deseo lugoniano, al mapa que fue delineando sobre cómo querría él que interpretáramos

su vida y, sobre todo, a su modo de configurar. Una sinfonía. Carne para la estatua.

III

Lugones, el inspector / ordenador / diseñador contra la polifonía. Alguien "que se entregaba como virgen entusiasta a cada amor". O también: el que quería un idioma incólume "pilar de conservación más general del orden" y cada uno de cuyos libros "paría un nuevo autor, un nuevo estilo"... "¿Qué hacer con la figura de Lugones?" Leemos esto en relación al dilema interpretativo de los jóvenes contemporáneos a Lugones. Pero nos imaginamos la pregunta como acicate interno de la escritura de este libro. "¿Qué hacemos con la figura de Lugones?" sigue resonando hasta acá. ¿Por qué resuena? ¿Sentimos piedad por un dios muerto de un templo derrumbado? ¿Lugones es una excusa, tan válida como cualquier otra, para hablar de nosotros? ¿Puede haber una lectura del mito que no lo actualice? ¿Actualizarlo es inventarlo desde la nada? Distancia absoluta y peligrosa proximidad.

Seguramente no nos preocupamos sólo por Lugones cuando esa pregunta nos preocupa. Como (obedientes o díscolos) herederos del famoso giro copernicano, sospechamos que la crítica dice más (aunque sea un poquito más) sobre quien la escribe que sobre su "objeto". Cómo leer a Lugones, cómo pensarlo, qué hacer frente a él, son preguntas que -sobre todo- interrogan las propias potencias interpretativas/productivas del presente. Si esto es así, la actualidad de las interpretaciones de las figuras del pasado estaría dada por su carácter indicial de los límites en que se configura el pensamiento presente. Pero tal vez no sería del todo improductivo interrogar si -en algunos sentidos, al menos- esa actualidad no podría interpretarse literalmente: como la persistencia en el presente de los núcleos socialmente conflictivos que abrían el campo de los dilemas planteados en aquellas polémicas.

Modos de la (¿auto?)crítica. Exasperados por sus abruptas mutaciones, algunos de los que habían considerado a Lugones su maestro lo quisieron bufón -leemos- "no del género trágico sino del cómico". Un bufón cuyos nervios podían ser cal-

mados ofreciéndole ciertas garantías. Él se revela. Es como si con su suicidio quisiera rubricar su pertenencia al género trágico, en el que los héroes no son motivados por banales cuestiones terrenas ni simplemente interrumpidos por la muerte. López parece aceptar su reclamo en este punto: el oportunismo de Lugones puede estar revelando no la suspensión de su compromiso ideológico sino su consumación -dice. Lugones no se convertía porque fuera oportunista (en cuyo caso sus conversiones se explicarían como parte de una estrategia de acercamiento al poder) sino que era oportunista porque concebía la política como gestión estatal de la sociedad, lo cual tornaba a ese acercamiento indispensable para que su acción tuviera eficacia.

Del género cómico. Quererlo bufón podía ser un intento de dejarlo en el pasado o de dividirlo en partes: entre el bufón de hoy y el maestro de ayer no hay más que un inmenso abismo. Tan inmenso como el que separa nuestro democratismo de su (tardío) autoritarismo, nuestro invencionismo de su (final) sustancialismo identitario, nuestro tono menor de su altisonancia. Habría entonces dos o tres Lugones (como hubo dos o tres Lukács o varios Benjamin -aunque la recepción light de este último haya preferido no reconocer más que al querible poetizador del marxismo). Si sacamos la bufonada, nos quedamos con el Lugones al que sí podemos perdonar: el culturalista, que no creía que la identidad nacional fuera una cuestión de razas, ende, no era autoritario, porque hoy sabemos que el autoritarismo se agota en el naturalismo y que la imaginación (desencarnada, claro) es el mejor remedio para todos los males. Ese Lugones sí que nos sería familiar y poco peligroso: el liberal que, aunque un poquito demasiado encumbrado y mandón, tronaba contra la corporación militar. Ese no parece demasiado peligroso, se parece bastante a nuestro presente... y nuestro presente sólo tiene enemigos externos, evitables si conjuramos al irracionalismo autoritario que siempre le viene de afuera.

Tal vez entre la crítica burlesca y la que quiere encontrar tras los bailes transformistas un ropaje decente para volver a colocarlo no haya una distancia tan grande. Ambas actitudes -dice M. P. López- comparten una cualidad: el temor a pensara Lugones. Pensar a Lugones en su complejidad, sí, pero ¿qué significa? El orden etapista pien-

sa una complejidad, desplegada en el tiempo. Cada presente, cada "etapa" de su pensamiento será contemporánea de sí misma y una identidad plena, sin fisuras. La complejidad es deportada hacia afuera, al conjunto, y sólo perceptible desde la totalidad de la vida y de la obra. Hay que esperar a que el intelectual esté muerto para poder cortarlo correctamente: sólo entonces tenemos sus obras completas y allí podremos operar, descuartizarlo... un todo "complejo" compuesto por partes simples. Probablemente tan simples como el presente imagina su propia operación. Pero no. Evitemos el desparramo. Tanta diversidad no es más que la multiplicidad de ropajes de un mismo espíritu que hablaba en todas las partes —dirán. Si en la afirmación de la discontinuidad exportábamos la complejidad, desconociéndola la domamos.

Nos resistimos ¿Pero entonces qué? Nos resistimos a identificar meras partes incomunicadas cuyo amontonamiento sólo se explique por caprichos narcisistas o por los desvarios de un loco, pero desconfiamos de esa homogeneidad espiritual. Queremos pensar la complejidad, no exportarla ni negarla. Para leer el mito, decía Spinoza en el *Tratado teológico político*, hay que tomar en serio la literalidad del texto, atender a su letra, a sus contradicciones, sin atribuirles una unidad espiritual subyacente. Pero entonces es indispensable meter los pies en el barro —imaginamos que acota la autora de este libro. Indagar qué sentido adquiere, por ejemplo, la condena al "dogma de obediencia" en los textos de Lugones, como se define su socialismo, qué significa cada vez su crítica al parlamentarismo. Si la complejización puesta en práctica por su lectura supone *suspender* la exigencia de entender a Lugones como un todo homogéneamente reaccionario, evitando, al mismo tiempo, dominar sus mutaciones al identificarlas con un simple periplo de izquierda a derecha; no es porque *relativice* los contenidos autoritarios de las intervenciones lugonianas *enfrentándolos* a los contenidos libertarios (muchas veces presentes en esas mismas presentaciones públicas), como si se tratara de dos componentes que, reconocidos y puestos juntos pudieran compensarse. La lectura crítica no aparece como práctica de la relativización compensatoria, la condena, o el perdón. Complejizar significa aquí persistir, insistir, seguir interrogando los sen-

tidos singulares (y siempre situados —nos recuerda— siempre en polémica con los sentidos circulantes y atravesados por el poder) de esas palabras convocadas. Sólo entonces las "constantes" dejarán de ser espirituales. M. P. López sigue y persigue a Lugones y lo encierra en su propio círculo, lo pone contra sus cuerdas, que entonces suenan, amplificadas.

IV

Novalis es el único verdadero poeta del romanticismo porque sólo su vida pudo hacerse poesía, dice Lukács en *El alma y las formas*. "Su victoria es una sentencia de muerte contra toda la escuela" porque deviniendo símbolo del proyecto cultural del primer romanticismo alemán, dejó expuesta la contradicción de un arte vital que no fuera práctico. En esa danza organizada sobre un volcán en erupción, que fue el círculo de la revista *Athenum* "las convicciones no podían separar a nadie de nadie; su valor vital era demasiado pequeño para ello. Todo arranque, cualquiera fuera su meta, era aceptado con ironía; contemplado simbólicamente"⁴. A pesar de sus intenciones expresas, la vida, la poesía... la política, quedaban irremediadamente dissociadas, y con la absolutización de lo poético la poesía terminó sustituyendo a la vida, eliminando la tensión entre ambas.

En *La guerra gaucha* —dice López— Lugones quiso usar todo el castellano, en *Lunario sentimental*, todas las metáforas; planificó la estatuaría, la lengua, los espacios, los cuerpos: el Plan lugoniano debe abarcarlo todo. Plan y disciplina —leemos. Lugones piensa, escribe, desde el deber y desde la cumbre. Su pensamiento está signado por la articulación de todas las ideas en función de la jerarquía y el orden. Desde *La Montaña* hasta el "Discurso de Ayacucho" hay una misma identificación de la política —no con el conflicto y la cooperación— sino con la gestión estatal de la sociedad. El planificador sustituye la creación colectiva e histórica de un orden por su imaginación individual. Es esa persistente desconfianza hacia las masas la que funda la salida reaccionaria de Lugones: "con otra valoración de los sectores populares, los mismos elementos hubieran producido otra política".

Otra constante vital —leemos— es la "pasión con la que defiende sus distintas, mutables y antagónicas cau-

sas", y su exigencia de hablar de todo a la vez: "Mientras sus adversarios suponían la posibilidad de debatir sólo un aspecto, el poeta efectúa y solicita juicios integrales. No escinde arte de política". Esa dicotomía implicaba una definición de arte que suponía la abstracción de sus valores respecto de las diferencias terrenales. ¿No es extraño que un gran espiritualizador de deseo se resista en este punto? La totalidad, casi siempre policial, parece haber constituido allí un gesto de resistencia frente a las dicotomías idealistas, o anticipado su (posible) desagrado frente a la autonomización total de las palabras.

Gisela Catanzaro

Notas

¹ En los (probables) términos de la ya consolidada tradición ficcional *deipoleana*: el grado de infernalidad de los otros muestra una relación inversamente proporcional a nuestra confianza en las potencias creativas de la intersubjetividad.

² Lukács, G., "Sobre la esencia y la forma del ensayo" en *El alma y las formas y Teoría de la novela*, México D. F., 1985.

³ Lugones, L., *El payador*, Huemul, Buenos Aires, 1972.

⁴ Lukács, G., "A propósito de la filosofía romántica de la vida" en *El alma y las formas y Teoría de la novela*, op.cit.

LA OTRA

Acerca de *La pasión y la excepción*, de Beatriz Sarlo, Siglo veintiuno, Bs. As., 2003

Son pocos, contados con los dedos de una mano aquellas personas a quienes el destino parece haberles reservado un lugar en la historia. Son pocas las biografías que nos asisten cuando intentamos recomponer el troquelado de los años esperando reconocer una "manifestación de la vida argentina". Pero no se trata de producir una explicación por una misión trascendental de la voluntad, ni por las cualidades del genio o del héroe, ni de opacar el protagonismo que exaltan las determinaciones de una época. Pero ¿cómo reconstruir el pasado que

involucra nuestra vida desde la lejanía que impone el presente sin llegar a ser cautivados por las sutiles adulteraciones que produce la memoria?

La pasión y la excepción, el libro de Beatriz Sarlo, es el intento por comprender parte de esa configuración política que fueron los años setenta, una reconstrucción que intenta alejarse de lo memorialístico, pretendiendo una "versión del acontecimiento en el momento de su suceder, más que su rearticulación en una red de recuerdos".

A pesar del esfuerzo de esta empresa crítica, es imposible no confrontarse con la dificultad que produce la conjunción de sus dos temporalidades: la de un presente, que se sustrae y se traslada hacia el pasado para interrogarlo en sus textos, documentos o archivos y la de un pasado, que viene a insertarse en nuestro presente reorganizándolo y resignificándolo.

Este trabajo se inicia desde el prólogo con la confesión de una frase que parece haberla asediado por años: "festejé el asesinato de Aramburu".

Trazando una íntima relación entre política y literatura, en el libro, subyace la idea que si las definiciones políticas se presentaban como una certeza y pasados treinta años se han vuelto una cifra, la literatura borgiana puede ser una manera de leer dichas definiciones desde el presente y aunque en el pasado muchas veces resultasen poco legibles, anticipaban en su ficción literaria lo que sobrevendría como realidad política.

Sarlo inicia su ensayo apoyándose en la premonición de "Esa mujer" el cuento de Rodolfo Walsh, "ella no significa nada para mí y sin embargo iré tras el misterio de su muerte", componiendo así, el trípode que estructura su relato: Eva Perón, el secuestro de Aramburu por montoneros y la selección de textos de Jorge Luis Borges. Cada uno de estos temas estará atravesado por dos conceptos provenientes de la filosofía política: la pasión y la excepción. Dos conceptos que se encuentran íntimamente vinculados: "la pasión es la forma afectiva que asume la excepción y la excepción la cualidad distintiva de todo sujeto apasionado".

Desde la perspectiva de Carl Schmitt, "la excepción es lo no subsumible". El estado de excepción es un término de la teoría general del estado donde el soberano crea con su decisión la situación y la garantiza en su totalidad. Se trata de una situación extrema, excepcional en la que

se interrumpe la repetición de la norma, pero tanto la norma, como la decisión permanecen dentro del marco del Derecho.

Ahora bien: ¿qué excepcionalidad le será adjudicada a Eva Perón en este ensayo? La de una suma de elementos relativamente comunes como su belleza, el origen social, o la historia personal, que nunca lograron destacarse en sus ámbitos naturales pero que desplegados en conjunto en el escenario de la política, crearon un Estado excepcional.

Ese desplazamiento produjo un dislocamiento, que guiado por esa pasión desbordante que caracteriza a Eva, dio lugar en Argentina a aquello que nunca había tenido lugar.

Sarlo anuda en Eva Perón dos cuerpos indisolubles: el de la mujer y el del Estado, el cuerpo mortal y el cuerpo eterno y esa desmesura que habita en Eva, esa ética de la convicción, ese fanatismo casi religioso y ese discurso jacobino que se agitan en el interior de su cuerpo material, se inscriben simbólicamente en el cuerpo político. A diferencia de "los dos cuerpos del rey", en Eva será su cuerpo material el que vitalice el cuerpo político, es decir su cuerpo y su belleza se extienden más allá de sí, componiendo el bienestar político que todo lo abarca, siendo desde la mujer del presidente hasta la abanderada de los humildes.

Pero el fuego que irradia su persona irá apagándose con su enfermedad y la muerte le dará a Eva la dimensión de lo sublime, cuya infinitud según la autora, se alcanza por el camino del exceso pasional. "Se sabe, la belleza provoca afecciones y sentimientos que responden a una medida humana aunque excepcional. Lo sublime se origina en el desborde incalculable de esa medida".¹

Sarlo oprime la dimensión sublime de Eva al patetismo de "El simulacro", el cuento de Borges, en el que un hombre llega a un pueblo del Chaco un día del mes de julio del año 1952, y con la ayuda de unas cuantas vecinas, organiza en un rancho el velatorio de una muñeca de pelo rubio en una caja de cartón. Todo ese velatorio ficcional atrae a los vecinos permitiéndoles velar a esa muñeca que "es la Eva de los pobres que ni siquiera pueden llegar a Buenos Aires" y saludar así al enlutado con "mi más sentido pésame, general".

Si se nos permite introducir la lupa freudiana, es posible agregar un concepto que se ajusta para ambos

casos: lo siniestro (*Unheimlich*), una "suerte de sensación de espanto que se adhiere a las cosas conocidas y familiares desde tiempo atrás". Eva embalsamada, o esa muñeca rubia que velan los pobres estarían situadas en un delicado punto de unión entre lo inanimado y lo animado y para Freud, "esta ambivalencia produce en el alma un encontrado sentimiento que sugiere un vínculo profundo, intrínseco, misterioso entre la familiaridad y la belleza de un rostro y el carácter extraordinario, mágico, misterioso que esa comunidad de contradicciones produce, esa promiscuidad entre lo orgánico y lo inorgánico, entre lo humano y lo inhumano".

La palabra *unheimlich* es el antónimo de *heimlich* (íntimo, secreto y familiar, hogareño, doméstico), "imponiéndose en consecuencia la deducción de que lo siniestro causa espanto precisamente porque no es conocido, familiar. Pero, naturalmente, no todo lo que es nuevo e insólito es por ello espantoso, de modo que aquella relación no es reversible. Cuanto se puede afirmar es que lo novedoso se torna fácilmente espantoso y siniestro; pero sólo algunas cosas novedosas son espantosas: de ningún modo lo son todas. Es menester que a lo nuevo y desacostumbrado se agregue algo para convertirlo en siniestro".

Freud supera esta ecuación de lo siniestro profundizando la significación de *unheimlich*, a partir de su antónimo de *heimlich* y entre los múltiples significados que explora, observa que en su acepción puede significar no solo lo íntimo, familiar, hogareño, sino también, lo clandestino, lo que se oculta, lo secreto. "Esta palabra *heimlich* no es unívoca sino que pertenece a dos círculos de representaciones que sin ser opuestos, son ajenos entre sí: el de lo familiar y agradable y el de lo clandestino, lo que se mantiene oculto", e

DESCARTES

EL ANÁLISIS EN LA CULTURA

DIRECTOR: GERMÁN L. GARCÍA

incorpora una observación de Schelling, para quien *heimlich*, "es todo lo que estando destinado a permanecer oculto, se ha revelado".

Eva y su belleza serán embalsamadas y su posterior secuestro y desaparición quedarán pendientes en la memoria y en la historia, inscribiendo el antecedente del terrorismo de Estado en la Argentina.

Con este relato concluye esta primera parte, iniciándose el siguiente capítulo con el cuento de "Emma Zunz", aquella mujer que venga la muerte de su propio padre utilizando su cuerpo como instrumento de prueba y testimonio, entregándose a un marinero para luego culpar al dueño de la fábrica de haber sido violada. El auxilio de Borges en "Emma Zunz", como en muchos de sus relatos, deja entrever que cuando no existe justicia, la venganza se vuelve una pasión legítima que viene a suplir una institución anterior a la aparición del estado moderno con sus instituciones de justicia.²

Montoneros elige su herencia. Se consideran herederos de Evita y el secuestro de Aramburu, una venganza dirigida al hombre que había protagonizado el derrocamiento de Perón y había secuestrado el cuerpo de Eva. Su realización fue un acto fundacional, el bautismo como organización político-militar que los dio a conocer públicamente.

La pasión se presenta como una virtud que puede llegar hasta la muerte pero para la autora no tiene una connotación trágica. Esta idea se sustenta en el origen de donde provenían los jóvenes montoneros. No casualmente la revista a la que se hace referencia es *Cristianismo y Revolución*. Es decir, lo que Sarlo hilvana no es sólo esa radicalidad política que se entrecruza con una radicalidad religiosa, sino que además esto se habría resignificado promoviendo una ética del sacrificio sustentada en la creencia y en la fe de una promesa revolucionaria.

Para esos días se publicaba el cuento de Borges "El otro duelo", un relato en que dos paisanos orientales,

siendo capturados y conocida la rivalidad que se tenían, el capitán sentenciaba que serán degollados y sin cabeza correrán una carrera a ver quien de los dos "es el más toro". Es un cuento en el que la pasión que mantiene viva esa rivalidad desborda y la sangre abunda en exceso. Un cuento que está a tono con esos años y que para la autora forma parte de esa constelación que puede producir una época.

Este libro de estructura muy pensada y definida, es una forma de catarsis que busca expiar la pasión de quien se ve a la distancia como una mujer que ya no es (aclarar) y que más allá de su filiación no peronista la llevó a admirar y aprobar el secuestro y asesinato de Aramburu.

Recurriendo a su autor de referencia, este ensayo evoca ese cuento en que Borges, sentado en un banco de Cambridge en 1969, se encuentra con el Borges que vivió en Ginebra en 1914. Un encuentro de Sarlo consigo misma. "El encuentro fue real, pero el otro conversó conmigo en un sueño y fue así que pudo olvidarme; yo conversé con él en la vigilia y todavía me atormenta el recuerdo".

Gustavo J. Nahmías

Notas

¹ En Kant, lo sublime, *commueve*; lo bello, encanta. "La expresión del hombre dominado por el sentimiento de lo sublime, es seria; a veces fija y asombrada. Lo sublime presenta a su vez diferentes caracteres. A veces le acompaña cierto terror o también melancolía, en algunos casos meramente un asombro tranquilo, y en otros un sentimiento de belleza extendida sobre una disposición general sublime. A lo primero denomino lo sublime terrorífico, a lo segundo lo noble, y a lo último lo magnífico. Una soledad profunda es sublime, pero de naturaleza terrorífica. De ahí que los grandes, vastos desiertos, como el inmenso Chamo en la Tartaria, hayan sido siempre el escenario en que la imaginación ha visto terribles sombras, duendes y fantasmas".

² Schmitt señala en un pie de página de las Premisas que anteceden la reedición de *El concepto de lo político*, que la palabra *fehida*, "designa una institución jurídica germana de la edad media que establece la obligatoriedad de lavar las ofensas de familia cobrándoselas mediante la vendetta, o a través de la percepción debidamente legalizada de una indemnización pecuniaria. La principal diferencia con respecto a la vendetta consiste en su carácter obligatorio ante la ley pública". Como se puede observar, la clásica figura de la venganza, se legitima ante la ausencia del Estado.

"COMO SI NUNCA NADA..."

A propósito de *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vida de pibes chorros*, de Cristian Alarcón, Norma, Bs. As., 2003

El periodismo de investigación es una de las variantes editoriales que se impuso en la última década. No porque este género representara una novedad, sino por lo masivo de su consumo y la amplitud de temas que la coyuntura ofrecía. Sus temáticas se centraron en un dos variantes: el tratamiento de casos *problemas* —el mundo de los negociados y la corrupción por ejemplo (*Robo para la corona*, *Pizza con champán*, por citar algunos)— o el tratamiento de personajes públicos (*Don Alfredo*, *El jefe*, o la serie de las Lilitas, por mencionar otros). Hechos que aunque circulaban en las páginas de los diarios y en el imaginario social necesitaban de la prueba escrituraria que da el libro, en esos casos de las plumas de una de las corporaciones mejor consideradas por eso que se denomina "la opinión pública", a la vez forjadora —en buena medida— de la misma. El periodismo, entonces, tomó personajes que no necesitaban de una presentación, por ser públicos y notorios, pero que bajo este remozado género intentaron ser desnudados en aspectos desconocidos para el lector.

La propuesta de Alarcón es un corrimiento de estas propuestas que en los últimos años inundaron al mercado editorial. Porque si bien *Cuando me muera...* parte de una investigación, no se encuadra estrictamente bajo el registro de periodismo de investigación. El libro se abre con un par de aclaraciones: que la investigación periodística estuvo a cargo de Silvina Seijas y que los nombres de los protagonistas que aparecen en el relato fueron cambiados para preservar su integridad. La primera aclaración puede leerse como una alusión —no intencional— a la olvidada figura de Enriqueta Muñoz que colaborara con Walsh en *Operación Masacre* y a

la que le fuera dedicado ese libro. La segunda a la técnica que deforma los rostros, borreado que imprime la televisión sobre los que denuncian hechos, bajo voces distorsionadas, por el peligro que corren sus vidas.

Es un corrimiento, decía, en primer lugar porque esas páginas no tratan acerca de un famoso, sino de un ladrón. Uno de aquellos cuya palabra —como su vida— a lo sumo valen unas líneas perdidas en las crónicas policiales. Las tres citas que acompañan las aclaraciones iniciales del libro son párrafos que remiten a la figura del traidor, a la violencia y a la aventura. Esta triada constituye un entramado de *funciones* que sirven para hablar del personaje central del libro: el Frente Vital, un nuevo héroe pagano del suburbano. Ese pibe al que sus fieles le reconocen "su generosidad con el producto de los robos y el respeto que imponía como enemigo intransigente de la policía y villero preservador del orden infomal". Un pibe chorro que fue acribillado por la policía. La elección del participio acribillado nos remite a otro que tiene una fuerte carga en el género de *non fiction*: fusilado. Casi cincuenta años antes a este libro, esa figura, la del fusilado abría otro libro. La mención al *fusilado que vive*, disparador de aquel trabajo fundante, juega como preámbulo para este *acribillado que santifica*. Su figura devenida leyenda, la invocación a San Jorge, santo de los ladrones y algunos ritos umbandas, son los escasos amparos a los que se encomiendan los pibes de las villas 25 de mayo, San Francisco y La Esperanza, que circulan por estas páginas.

Cuando me muero... actualiza una serie literaria que aunque fiel a su tradición, parece ir modificando sus protagonistas década tras década, en paralelo a la historia argentina más reciente.

En los cincuenta serían los fusilados los que tomaban la voz para denunciar sobre la ilegalidad de la revolución libertadora y de sus actos represivos, en los sesenta Isidro Velázquez sería probablemente el último de los bandidos rurales con un libro dedicado a su figura. Este campo de las letras cedería, en los años setenta, su lugar a las luchas políticas y sociales, y en la década siguiente la voz sería retomada por los sobrevivientes de aquellos años de lucha para denunciar sus cautiverios clandestinos. Durante los noventa, en cambio, la denuncia pasaba por

el lugar de quien detentaba el poder político o sus secuaces.

Hasta aquí, la escritura política argentina, si consideramos al menos esos epígonos que elegimos por décadas —que no niegan la existencia de otros—, estaba focalizada en la denuncia del carácter represivo del Estado, de los modos de resistir a él, o de las prácticas de sus gobernantes.

El fin de milenio trae sus cambios: uno de los más significativos es el paso que va de la violencia política a la violencia económica. El libro de Alarcón, también otros escritos de los últimos años, recupera las voces de las víctimas de la exclusión social. Son sus protagonistas quienes recuperan la voz, aun con la mediación del narrador. El mundo de la villa: los combates entre los *transas* y sus víctimas en la barriada, el odio a la policía como lazo de identidad, la cumbia, las *Nike* como prenda de distinción, la jarra de *Fernet con Coca* y las pastillas de *Rohipnol* sirven de contexto para describir las vidas de los sobrevivientes de los suburbios bonaerenses. El relato que parte de la intención inicial de hacer conocer la historia de un pibe fusilado por la policía se va extendiendo al barrio, su familia y sus amigos. La tradición tanguera, los poetas populares, y ciertos sectores políticos encontraron —en distintas décadas— al mundo de los ladrones como un *escenario idealizado* al que dedicarle sus odas los primeros y su prédica social los últimos. *Cuando me muera...* retrata la disolución de los viejos códigos de la delincuencia, la disolución de lazos sociales perdurables y la creación de alianzas solidarias distintas a las conocidas que devuelve una imagen menos romántica que la de aquellas apuestas. Alarcón se permite romper las normas periodísticas que apelan a la distancia objetiva, aproximándose más al relato mansillesco que describe el loncomeo ranquelino. Claro es que hay una salvedad que no es menor. Mansilla penetraba en aquel territorio desconocido como vocero del Estado. Las pruebas de la excursión servían al gobierno nacional, como las del periodismo de investigación a la justicia. Este libro no se pretende aliado de la justicia, o sustituto de su ineficacia. Sin embargo es en nombre del periodismo que se traduce para un lector *extranjero* las prácticas y los lenguajes *tumberos*, como también es el que habilita que una voz y sobre todo una mirada ajena indague sobre los usos y costumbres de algunas zonas del conurbano de-

jando los señalamientos morales y las admoniciones para otros.

Guillermo Korn

LA NACIÓN A LA INTEMPERIE

Acerca de *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, de Alejandro De Oto, El Colegio de México, México, 2003

La crítica de un escrito activo y, para usar una metáfora al alcance de su propuesta, en estado de ebullición, debe asumir la responsabilidad en que tal escrito coloca a un lector que, introduciendo apresuradamente una idea fanoniana quizás demasiado transitada, no será ya nunca más espectador de su situación, sino de un modo completamente nuevo, actor. (Pero, a decir verdad, ¿fue el sujeto que lee, apasionadamente apegado a la interpretación que sustenta y configura su actividad, alguna vez un simple asistente al escenario donde se representa su propia constitución?). Con estos dilemas, el texto de Alejandro De Oto se abre camino *entre medio*¹ de los discursos que entronan al sujeto, hacen de él su centro y su límite, la posibilidad de comienzo, devenir y muerte, o de toda marca en el paisaje, y los discursos que lo destierran al terreno inhabilitante donde su potencia no es más que la ilusión autopromovida por medio de la que a duras penas sobrevive, donde su existencia, puesta en duda, sólo se garantiza si se trata de un sujeto ambiguo, histórico, híbrido, contradictorio, o como reza el credo post... dividido. En estas circunstancias, es decir, entre medio de estos discursos, es precisamente que avanza trabajosamente (en vistas de la dificultad de su objeto) el texto de Alejandro De Oto, haciendo de ésta y muchas otras tensiones, producidas por su lectura del original fanoniano, una superficie áspera y rica por donde transitar. Por ello, porque la escritura de este texto es ante todo un trabajo que interpela, hablar de él es en primer lugar aceptar medirse (no

DELITO y sociedad

Revista de Ciencias Sociales

Director: Juan Pegoraro

poco problemáticamente) con el alto nivel teórico y el atento, minucioso, comprometido recorrido de lecturas que De Oto, quizás no poco obligado por la problematización inherente a su objeto, despliega en la búsqueda de interpretaciones actuales sobre un objeto viejo. Por eso, por lo polémico de algunas de sus propuestas es que, antes que nada, cabe hacerse una pregunta, cuya ingenuidad probablemente no la torne sin embargo ineludible: ¿Cómo leer?, es decir, ¿cómo volver a leer a un autor, a una época, a unos textos acaso demasiado apegados a su contexto de producción histórico inmediato?; o mejor, ¿cómo volverlos interpretables para nuestros dilemas actuales, cómo devolverles la peligrosidad con la que destellaron con su nacimiento, cómo volverlos, otra vez, cruciales, irremplazables para el hoy? La respuesta parece demasiado obvia: desde el presente. Es decir, desde los conflictos del presente, desde los fundamentalismos, las penurias, las sociedades poscoloniales del presente, y desde los marcos de interpretación —limitados, tal vez incluso fútiles— inventados como respuesta para tales angustias.

Esto es precisamente lo que articula el texto de Alejandro De Oto. La producción de una lectura sobre los escritos de Fanon que potencia en estos lo que a veces son, como muchas veces dice el propio autor, apenas esbozos de una teoría poscolonial *avant la lettre*. En este marco, cobra todo su sentido la profunda inspiración que autores como Edward Said o Homi Bhabha² (por citar sólo a dos de los muchos intelectuales "marginales" a englobar en lo que de un modo genérico podríamos denominar teorías poscoloniales), encuentran en Frantz Fanon. El análisis a través del cual De Oto aborda a Fanon se inserta, a nuestro juicio, y más allá de las diferencias, en este horizonte de producción intelectual al problematizar, en sus propios términos, al menos dos cuestiones centrales para las teorías poscoloniales: el estatuto del sujeto político subalterno³ y la concepción de la historia a través de la cual éste atraviesa, deniega o negocia su propia posición en ella.

Si tal como dice Eduardo Grüner, las teorías poscoloniales se caracterizan por, entre otras cosas, prestar una importante atención a la constitución discursiva de las identidades⁴, De Oto hila el análisis del problema

del sujeto desde el uso variable y dislocado de Fanon de los discursos africanistas sobre la negritud. En este sentido, De Oto lee a Fanon en la tensión que su proyecto propugna entre un discurso necesario pero a la vez estratégico. Este balanceo entre uno y otro es lo que De Oto nombra como la ambivalencia del discurso de Fanon, donde por un lado existe un fuerte juicio contra el apego no crítico a la figura de colonizado y a un concepto fijo y homogéneo de identidad, pero por otro este apego es rescatado en su valor contextual y estratégico en la lucha por la soberanía. Esto es, para De Oto la invocación de Fanon vuelve instrumental una recaída en los esencialismos de la identidad como artificio de la historia de la resistencia para enfrentar la sinrazón y la ausencia de carácter esencial de la historia de los vencedores. Y más allá de la necesidad histórica del discurso de la negritud, en el sentido de la eclosión en la que éste puede colocar al discurso colonial, De Oto ve cómo Fanon logra, paradójicamente, rescatar el valor contingente de la negritud como proyecto político. Por ello, por la desplazabilidad que, según entiende De Oto, Fanon propone respecto de las concepciones más rígidas de la identidad y la acción políticas, el texto de De Oto se abre a una necesaria interrogación sobre el concepto de historicidad. Ya que la historia no es esencial sino más bien lo contrario, los sujetos que la encarnan deben imprescindiblemente abrirse a la trama de historicidad que los compone y atraviesa. Éste es sin duda uno de los puntos fuertes del texto de De Oto, en tanto confronta ciertas lecturas canónicas de Fanon donde la contradicción maniquea colonizador/colonizado se propone inextinguible y pretende estabilizarse como contradicción central incluso para el futuro de la sociedad poscolonial. Por el contrario, De Oto ve cómo, para Fanon, cualquier aspiración del sujeto colonizado a convertirse en sujeto de la resistencia y de la emancipación, incluso aunque esta figura suponga una ontología, debe necesariamente mediarse con la asunción de la propia historicidad del sujeto. Esto implica, sin lugar a dudas, que el sujeto de la resistencia soporte no sólo el registro crítico de su propia constitución como objeto de la subordinación y de la dominación, sino principalmente el reconocimiento de los efectos que el poder de

la sociedad colonial ha tenido en la construcción de sus propias visiones del mundo. En otras palabras, la interpelación de la ideología colonizadora no es denegable como tal en los términos de un rechazo espontáneo, intencional y voluntario al repertorio de nombres con los cuales esa ideología interpela al sujeto. Y eso es así porque tal interpelación produce un efecto de verdad para el sujeto colonizado que permanece indefectiblemente presente incluso una vez iniciada su fase autocrítica. Por lo tanto, según sugiere De Oto, toda historia de la resistencia se inicia en este deber ético estipulado por Fanon para el sujeto colonizado, el de reconocer la presencia del otro como cuerpo extraño constituyente de su identidad imposible. De allí deriva, a su vez, la importancia para la teoría fanoniana del concepto de alienación, en tanto ésta da cuenta de la escisión constitutiva del sujeto de la oposición y su aceptación de cómo cualquier forma nueva de la sociedad colonial sólo puede ser imaginada desde el horizonte de la alienación sufrida. La crítica de la alienación, como dice De Oto, comienza por un acto que es necesariamente absoluto y totalizante, porque se sigue de un deseo también absoluto de superación. Pero el "uso estratégico" de los esencialismos que hace Fanon produce que, al desnudar los mecanismos por medio de los cuales las identidades son ficcionalizadas como homogéneas y sin fisuras, se muestre la diferencia, lo que estaba allí desde siempre encapsulado.

El valor del reconocimiento de la historicidad, sabiamente destacada por De Oto, reside por lo tanto en la confrontación necesaria que ésta puede oponer al recurso (también necesario en la obra de Fanon) a los nativismos y el imperativo de fijación de las identidades que éstos suelen traer consigo. En tanto la historicidad siempre abre nuevas derivas para el recorrido político del sujeto, al hacer de la heterogeneidad de las experiencias histórico-culturales un arma contra la cerrazón de los enunciados de sí mismo. Como hemos dicho, el propósito explícito de De Oto es hacer relucir las tensiones sugeridas en los textos de Fanon respecto del imperativo —asimilable o no— de precisar los enunciados en los que se articula el discurso de la oposición. En todo caso, como dice el autor, para Fanon todo discurso oposicional

que quiera continuar siéndolo debe asumir el descentramiento que la negritud trae consigo, sin que esto implique una renuncia a la disputa por la hegemonía y la soberanía. Si el sujeto que Fanon propone es siempre esquivo y sus verdades parciales, es porque su estrategia es en parte responder a la centralidad del discurso colonial a través de su negación a hacer corresponder su ser con lo que enuncia sobre sí mismo. Como hemos dicho, esto es en parte una estrategia política, pero es también el resultado de su constitución subordinada, es decir, el resultado de su historicidad. Por ello, en la ausencia de un núcleo estable a través del cual aferrarse a un nombre y una posición en el mundo, el sujeto fanoniano que De Oto rescata no tiene hogar, en el sentido de que ninguna determinación lo cobija de los sinsentidos de la historia por la que transita.

Este sujeto nómada, desheredado, para quien una tradición monolítica en la que orientar su práctica brilla por su ausencia, porta tal vez como única narración posible de sí mismo su adscripción a los términos más generales en los cuales la humanidad se define a sí misma. Como bien destaca De Oto, el "hombre cósmico" de Fanon, pleno de universalidad y de una humanidad quizá originaria y seguramente transhistórica, convive junto al hombre espacial y temporalmente situado, ajustado en lo que su tiempo le permite o le inhibe. Ya que afianzado en su pura humanidad o en los compromisos que el presente le impone, pero no en la fuerza con la que el vendaval del pasado ha tentado a los movimientos nacionalistas, el sujeto de la nación de Fanon es para De Oto siempre un sujeto a la intemperie. Un sujeto sujeto a las inclemencias del paisaje, a lo que la nubosidad del horizonte le permita atisbar como futuro, o a lo que en el terreno pueda o no reconocer como camino recorrido. Esto es, el ambiente en el que se mueve el sujeto escindido fanoniano es siempre variado, abierto a la mayor o menor indeterminación de los procesos culturales. Por eso, la negritud, como identidad política colectiva, es la memoria de la experiencia vivida del negro, la que lo ha hecho llegar hasta el presente, aunque este no sea otra cosa que un mar de incógnitas. Pero el punto de Fanon, y de De Oto, es que esa memoria no es un

precepto en reverencia al cual el negro deba organizar toda su existencia presente, sino, otra vez, la trama de historia en la cual y por la cual debe saberse constituido. En todo caso, si Fanon critica a un sujeto apegado al pasado, lo hace porque más que un apego ceremonial e inmóvil, lo que se necesita es una interrogación, y una estrategia política que permita a la vez asumir lo que se es y hacer algo con ello.

Si el discurso de la raza adquiere su significación plena únicamente al conjugarse con la homogeneidad del tiempo presente e inmóvil del régimen colonial, su eclipse, es decir, el destiempo que lo irrumpe, la negritud, no se congracia con estos términos, a través de los cuales la lógica policial pretende encapsular la política. Como Jacques Rancière, De Oto alude a la posibilidad permanente de interceptar la alienación vía una subjetivación política, potencial y sintomática, que des-identifique a la identidad ideológica policial ("colonizado") de los nombres y apelativos en y por los cuales ha vivido hasta el presente. Pero De Oto coincide con Rancière en señalar que esta des-identificación no es nunca la de un tiempo que una vez iniciado, no tiene retroceso, sino que es siempre potencial, contingente y permanente. En ese sentido, la pregunta que se hace De Oto es cómo sostener la agencia subjetiva cuando el colonizado se ha abierto a los límites críticos de sí mismo, iniciando un proceso interminable de diferimiento de la identidad, y su respuesta es que esto es posible porque la irrupción política de la negritud no suspende de una vez el orden policial del colonizador, sino que lo que produce es un perpetuo encuentro y desencuentro con ella.

En palabras de De Oto, lo que es capital en el planteo de Fanon es el intento de crear una crítica del sujeto pero manteniendo su creencia en él. Y su negativa a dar una resolución a las tensiones marcadas por su texto implica mantener en vilo el riesgo de aceptar pensar un proyecto político por fuera de las comodidades de los discursos de la identidad que no se sepan sujetos a su propia historia. En esta opción teórica De Oto ve en Fanon no una celebración de la inestabilidad de las identidades políticas que hace gala de una anticipación visionaria a las más tempranas teorizaciones

posestructuralistas, sino un uso esperanzado de la ambivalencia como forma de concebir al colonialismo en sus límites y en lo que tiene de oscuro e inenarrable para sí mismo. Así se explica la renuncia de Fanon a hacer corresponder al sujeto de la resistencia con una matriz ontológica del ser, en tanto ninguna subjetivación política, por más sintomática que sea, se corresponde con un ser omnipresente que atraviese la historia sin contaminarse con ella. En todo caso, lo que para el negro se aparece como ausencia de su historia, es más bien la imagen reflejada en su cuerpo de la historia del colono, antes de ser sometida a la crítica que la desarma como montaje que oculta los cadáveres sobre los que se levanta. En este movimiento De Oto ve acertadamente en Fanon la crítica al humanismo clásico y al proyecto de la modernidad "que arroja la diferencia al exterior, a un espacio indeterminado". Así, en la puesta en el tapete de la historia ineliminable que porta toda subjetividad política, Fanon se revela como pensador de lo temporal. Pero una temporalidad diferencial, en tanto la historicidad de cada individuo colonizado es diferente y difiere a su vez de los órdenes representacionales siempre iguales a sí mismos de la modernidad.

Como todos los textos, como el de Fanon, la obra de De Oto se empeña aún en la sapiencia de sus propias discontinuidades y ambivalencias. Así, si no lo malinterpretamos, es difícil compensar la importante atención que presta a la historicidad y cierta lectura de Fanon donde el pasado se presenta desprovisto de la potencia que tiene para irrumpir en variadas formas el presente. Más allá de las intenciones políticas, que en la obra de Fanon no están nunca del lado de una limpiada restauración de lo pretérito, hay en la lectura de De Oto la tensión entre la problematización de la historicidad y el interés de que la inscripción del pasado no sea esencial ni estática o de hecho, que no sea. Esta es una tarea difícil, en tanto más que un acto de voluntad requiere una lucha permanente contra lo que se presenta (falsamente) como pureza del origen. En este sentido, como hemos dicho, el uso metodológico de la inestabilidad que De Oto ve en Fanon apunta a la

contención que ésta opone a las políticas de exclusión de los nacionalismos de las ex colonias.

De forma inevitable, el aparato crítico a través del cual De Oto interpreta a Fanon tiene al menos dos consecuencias importantes. En primer lugar, cumple el importante papel de acercarnos, especialmente para el contexto argentino y latinoamericano, una lectura actual de los planteos fanonianos, donde es posible reconfigurar las viejas interpretaciones que se hicieran sobre esos textos en torno a una problematización de las identidades y de la historia. Esto tiene un inestimable valor, en tanto permite que los originales fanonianos y sus lecturas recobren su fuerza como teorías válidas para la interpretación del presente. Por la misma razón, estos marcos de interpretación llenan de historicidad los propios planteos de De Oto. Lo cual, como es obvio, no es en absoluto condenable sino más bien una consecuencia ineludible del uso de ese mismo aparato crítico. Lo que debemos tener presente es que tal interpretación es, tal como De Oto lo aclara tantas veces, tan sólo una lectura posible de lo mucho que sugieren los escritos de Fanon. Y una lectura que, haciendo énfasis en el nivel discursivo de esos escritos, deja necesariamente afuera algunas preguntas presentes en aquellos mismos originales, como es, por ejemplo, la pregunta por el desarrollo material de la nación, por el modo de producción en que tal desarrollo puede darse, por el rol del Estado en tal proceso, por el papel a cumplir como economía nacional en el marco de un capitalismo global del que Fanon supo más temprano que tarde de su crueldad e injusticia, y al que entendió como modo de producción absolutamente consustanciado con el colonialismo. De cualquier manera, un juicio justo del texto de De Oto tiene que necesariamente destacar el valor de no hacer una apología acrítica de la diseminación del sentido y de los procesos de diferimiento de las identidades, sino de marcar una tensión, una dialéctica podríamos decir, entre la afirmación y la negación de la subjetividad política, entre la positividad de una identidad política estratégica y la puesta en duda de esa conclusividad por lo que tiene de ficción, de occlusión de lo que difiere. Sin duda, al texto de De Oto podría agregarse una reflexión sobre la arti-

culación que en Fanon asume la identidad discursiva con la identidad de clase, es decir, la identidad que es el resultado problemático y no unidireccional de un modo de producción capitalista y colonial. En lo que comparte con la teoría poscolonial, es decir, en su práctica de lectura, De Oto opta tendencialmente, creemos, por un análisis del nivel textual de los escritos de Fanon. Y es cierto que al dar cuenta de la historicidad, concepto que en su texto podría ser por momentos asimilado al de ideología, su reflexión incorpora, aunque no la desarrolla, la consideración de la encarnación eminentemente práctica de la ideología, es decir, el nivel material en el que la ideología opera corporizada en prácticas sociales. Un desenvolvimiento mayor de este nivel hubiera permitido, a nuestro juicio, que el texto de De Oto se encarnase, arraigara un poco más en ciertas formaciones sociales que son, fueron y serán siempre necesarias a la hora de interpretar nuestra propia identidad resistencial, como aquellas que Fanon propuso en su propio escrito. Más allá de esto, y como ya hemos dicho, este libro debe ser celebrado en su aparición, en tanto que escrito desde las preocupaciones del presente, reingresa a Fanon como un autor válido para pensar los dilemas de nuestra propia actualidad.

Lucía Ariza

Notas

¹ O en el original, *in-between*, tal como lo propone Homi Bhabha para dar cuenta de las ambivalencias de las identidades, de las representaciones, de los discursos...

² Si bien Bhabha y Said son, junto a Gayatri Spivak, los nombres de referencia obligada en relación a la teoría poscolonial, la investigación de De Oto se sustenta en una lectura atenta de un amplio conjunto de autores que han abordado, previa o contemporáneamente a él, la actualidad del pensamiento de Fanon.

³ Spivak, Gayatri, "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londres, Macmillan, 1988. Citado por De Oto en su libro, quien comenta profusamente a Spivak, especialmente alrededor de la cuestión del uso estratégico de las identidades esenciales.

⁴ Grüner, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

HUMANIDAD ALTERADA

Acerca de *Pensar sin estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, de Ignacio Lewkowicz, Paidós, Bs. As., 2004

No nos une una corriente de opinión o de teoría sino un apremio del movimiento de pensamiento actual

Ignacio Lewkowicz fue un historiador. Se podría especificar: un historiador argentino —por las condiciones elegidas para pensar y porque su estilo es un modo de agrupar e interrogar estas condiciones—. Su especialidad académica fue la Grecia Antigua. Su preocupación permanente, la historia de las subjetividades, con estación de partida en Louis Althusser. Su conclusión más ambiciosa, según creo, fue aquella que intitula su último libro (que reúne una serie de intervenciones suyas que tuvieron lugar durante la última década) y que presenta con nitidez suficiente el interés pero también la complejidad de los asuntos implicados.

gún esto, será —entonces— ejercitar una aprehensión muy particular del sentido, dislocada con respecto al tiempo de la percepción cotidiana, configurada por el imperativo de la ejecución más o menos inmediata. No designa un procedimiento de oficio sino una facultad o capacidad subjetiva esencial: la de "recordar el presente" (para decirlo con Paolo Virno, o con Bergson), operación ésta que supone un entrenamiento de la sensibilidad en los modos de la captura del tiempo presente, de la experiencia contemporánea, como estación transitoria de un movimiento cuya finalidad —de existir— resulta completamente desconocida. Al registro histórico de lo actual no se llega por vocación de coleccionista (que toma el instante en el preciso momento en que pierde su actualidad) sino por insistir en lo más evidente del cotidiano hasta hacer aparecer allí alguna problematización. El mirar histórico se presenta, en su intimidad constitutiva, entonces, como un modo particular de implicación en el efectivo transcurrir presente de hechos e ideas, cuya productividad consiste en interrogar cada rasgo de actualidad sobre un trasfondo hecho de puras virtualidades.

II

Así parece haber sido construido el meditado fraseo de Lewkowicz: *pensar sin estado y subjetividades en la era de la fluidez*. Ni mera metáfora (como sucede con el uso que hace Bauman de "modernidad líquida"), ni forzamiento ideológico (como la cantinela habitual sobre la imposibilidad del acto por disolución de certidumbres mínimas), ni mucho menos adhesión a la posición postmoderna en la clásica polémica contra la modernidad (según la cual la posición antimoderna actuaría como punto de llegada y realización de una lucidez transhistórica), sino más bien, vocación de conceptualizar las variaciones más significativas de la experiencia contemporánea, cuya inflexión más relevante se fecha en 19 y 20 (de diciembre del 2001) y marcan para nosotros —argentinos, con todo— el agotamiento de ese fenómeno más o menos abarcado bajo el estirado nombre de postmodernidad.

Así como solemos agrupar —algo brutalmente— bajo la rúbrica moderna todo aquello que ocurría cuando

las sociedades brotaban de la aparente coincidencia entre un espacio soberano ejercido por un Estado (nacional) en nombre del pueblo y el desarrollo de un mercado nacional regulado, con la misma soltura hemos aceptado que la postmodernidad nomina una fase histórica signada por una confluencia paradójica en la que unas fuerzas (muy) diferentes entre sí coinciden en algo así como un *antiestatismo*. Así comprendida, la modernidad no pasa de ser un epílogo, invertido, de aquello que pretende negar: ambas, modernidad y postmodernidad, se constituyen como períodos históricos por referencia (afirmativa una, negativa la otra) al Estado.

Y bien, Lewkowicz sostiene que esta distinción ha caído junto a sus respectivos contenidos. Gilles Deleuze llamó la atención sobre la expresión "en tanto que". Según él, se trata de un auténtico índice de actividad pensante. Un juicio evidente deja de serlo cuando aparece acompañado por un "en tanto que". Algo parecido sucede con la fórmula "*pensar sin estado*" (que evoca sin escamoteo otra de Dardo Scavino, "*pensar sin certezas*"). Ella no es comprensible sin su correspondiente "en tanto que" (práctica soberana o institución de instituciones o fondo determinante de las situaciones del espacio nacional).

Pensar sin Estado, entonces, no se confunde ni con "pensar contra el Estado" (posición postmoderna que según Lewkowicz ha perdido su calidad activa) ni con "pensar que ya no hay Estado" (siendo evidente para cualquiera que sí existe, aun si entre nosotros, maltrecho). Se trata de una fórmula que no implica juicio de existencia en relación al Estado jurídicamente constituido, y que extrae su potencia significativa de la radicalización de una evidencia experiencial: la pérdida del poder soberano sobre el territorio nacional. Pensar sin Estado no quiere decir que ya no hay Estado, ni que esta existencia carezca capacidades operativas, pero sí que esta existencia (y estas capacidades) ya no actualizan las viejas potestades del Estado Nación, tal como lo recordamos —de modo injustamente idealizado— desde las circunstancias presentes.

La estrategia de distinción consiste entonces en discriminar entre potencias de soberanía (principio del Estado Nación en tanto que meta estructura —históricamente instituida—

capaz de brindar sentido a toda circunstancia que ocurra en su territorio) y capacidad de influencia (del estado realmente existente, es decir, de un aparato burocrático, "técnico administrativo" que participa de —y en— las situaciones sin una condición dadora de sentido a priori). Tesis sin dudas más fácil de enunciar en abstracto que de llevar a fondo en cuanto a sus conclusiones necesarias. Tanto más cuanto que la elaboración de una genealogía de la estatalidad actual (un aparato influyente, más que una práctica dominante que produce estructura) implica admitir nuevos enunciados igual de complejos que el anterior.

III

Incertidumbre y perplejidad, anota Lewkowicz, describen lo que otros autores, para describir asuntos similares, han llamado tonalidad emotiva. Se trata de un tipo de desorientación sumamente compatible con esa incompreensión intuitiva propia del historiador del presente, pero que designa —sobre todo— el estado anímico y mental posterior a la *catástrofe*.

En efecto, si aceptamos la metáfora de la estructura como modo de representarnos la época en que las consistencias —individuales y sociales— venían otorgadas por la coordinación —precisamente, estructural aunque, como queda dicho, la estructura es ella misma *histórica*— de un conjunto de instituciones disciplinarias —tales como las pensadas por Foucault— por el Estado Nacional, la *catástrofe* es el nombre del desfondamiento de dicha estructura. La *catástrofe* es umbral de pasaje entre el principio estructural —estatal— de configuraciones, a uno propiamente fluido. De la lógica a la dinámica.

La *catástrofe* —llamémosle también, *derrota*, si aceptamos sacrificar rigor lógico a la exposición para ganar densidad histórica— no se asemeja a otras dos formas conocidas por todos nosotros de pensar la disfuncionalidad de la estructura: el *trauma* y el *acontecimiento*. Mientras el primero caso nos habla de la vitalidad del principio estructural para sobreponerse a la lesión —las invariantes se sobrepondrán, o a una estructura le seguirá otra—, el segundo refiere a la capacidad de la estructura para devenir otra cuando una

nueva invariante se impone de modo imprevisible para ella. La catástrofe, a diferencia del trauma y el acontecimiento no constituyen variación, modificación ni enriquecimiento de un mismo principio sino pasaje de un principio a otro. Más allá del umbral catastrófico, ya no hay estructura: sólo hay liquidez.

Dos fechas entonces: la dictadura ("derrota") que dura mucho más allá de las elecciones de 1983, y el 19 y 20 como fecha en que se da por acabada no sólo la dictadura pero también la forma estatal que aquella contribuyó a desterrar. La catástrofe creció en ese espacio de tiempo. 19 y 20 constituyen el momento de la visibilidad desesperada de la violenta destitución del principio estructural mismo, el fin de toda lógica articulada en beneficio de una pura dinámica (liquidez) sin relación a priori entre los términos. Se entiende porqué, entonces, 19 y 20 es fin del pensamiento estructural (y por tanto y a la vez, antiestructural) bajo requerimiento de nuevas preguntas: ¿cómo pasar del fragmento a la situación?

IV

A riesgo de resultar excesivamente bíblico, Lewkowicz acude a la imagen de la inundación. Pero más cerca de Polanyi que de Moisés, no navega las aguas del diluvio como transición de un mundo a otro, sino como suelo actual de la existencia. La catástrofe ocurrió. Hemos visto caer detrás nuestro el andamiaje de la soberanía estatal —y su más preciada obra: la subjetividad ciudadana— y hemos ingresado de lleno en un espacio dominado por la dinámica desreglada del mercado —y su feroz disyunción subjetiva: consumidores e insignificantes—.

Pero también a diferencia del relato del antiguo testamento, las aguas no caen, lluviosas, de arriba hacia abajo, sino que brotan por —rebasmiento— de abajo hacia arriba, o mejor, por desborde de la contención a la desmesura. Si podemos imaginar al mercado, en épocas de estado nacional, como una serena laguna —con embravecimientos cíclicos pero de ningún modo constantes—, la catástrofe puede ser ilustrada como un arrasamiento fluvial con todo lo sólido que había alrededor de ella. Si la era de la solidez (es decir, la época en que el estado era el "primer productor de

mundo" de solidez) fue foucaultiana —disciplinaria, industrial, panóptica— la de la fluidez (en la que el capital financiero afirma su poder en base a la velocidad con que ubica fuente de valor, pero también de su capacidad de agenciar para sí dispositivos tecnológicos), aún está en la búsqueda de las nociones que permitan pensarla en su liquidez.

Si, de hecho, todo concepto extrae su sentido actual de la red de prácticas en que se inscribe, antes que de una referencia puramente definicional, podemos comprender que, en este pasaje —que no posee en sí mismo nada de emancipador— lo que esté en juego sea la condición misma de lo humano. Como queda suficientemente dicho en los artículos del libro, la *humanidad* producida estatalmente —a partir de la idea foucaultiana del poder, de la disciplina y las instituciones de encierro, de la reclusión y el castigo, pero también bajo inspiración crítica althusseriana, con su noción de interpelación, y la operatoria de aparatos ideológicos del estado— era otra que la actual. La carne humanizada para el trabajo e instituida subjetivamente en el enaltecimiento de la conciencia, fue jurídicamente establecida como igual a sus semejantes. Claro que tal igualdad ante la ley consagraba simultáneamente a los sujetos a una desigual posición en la estructura (asunto sobre el cual ya Marx pudo decir lo esencial) pero no lograba tal objetivo sin otorgar —al mismo tiempo y progresivamente— la posibilidad de esgrimir (a partir de luchas en ocasiones enardecidas) la condición de "semejante" (precisamente, de *humano*) para subvertir tales desigualdades.

Ahora bien, en nuestros días, y ya sin estructuras que subvertir, se trata de reflexionar sobre la posibilidad actual de la existencia. En medio fluido, el capital también fluye. Se financieriza, se virtualiza, y reagencia para sí el andamiaje tecnológico y comunicativo disponible. En condiciones de fluidez, el capital extrae ventajas sobre el resto de los términos inconexos y tiende —en su operatoria misma— a refluidificar las propias condiciones de su existencia: la fluidez se hace ambiente. Los términos pierden su conexión previa, sin adquirir a cambio ningún orden lógico sustituto. El capital ya no se preocupa por dominar a los otros —términos— sino sólo por su propio desarrollo. El resto queda sometido a

una opción de hierro: inventar formas de conectar con él (subjetividad del consumidor, nuevo estatuto práctico de la humanidad) o bien ser expulsado hacia la mera insignificancia (de una existencia invisible, inconexa), como mera masa deshumanizada (de no consumidores).

V

Que la subjetividad en fluidez es asunto de un pensar sin estado puede ser, finalmente, un enunciado abstracto vagamente comprendido con lo dicho hasta aquí. Pero esto recién comienza. Las investigaciones teóricas de Lewkowicz indagan los modos concretos en que las viejas instituciones disciplinarias se ven vaciadas de sentido (se "galponizan", según el autor) y se pregunta por las vías actuales de subjetivación más allá de la aceptación de un dilema que nos deja en la mera impotencia.

A lo largo del libro se comprende como la insistencia de Lewkowicz en la destitución lejos de ser una obsesión por el supuesto "fin" de una historia opera como condición de despejamiento de un obstáculo (político, epistemológico) que obstaculiza el despliegue de las posibilidades actuales del pensamiento, ahora presentado como única operatoria capaz de producir cohesión (sentido) en la dispersión ontológica de la fluidez. Si nuestras existencias ya no están garantizadas ni contamos con referentes sólidos a que aferrarnos, el valor de un acto configurante hace toda la diferencia. Nos configuramos a partir de una contingencia en la fluidez. Un clinamen que funda un lugar desde el cual insistir en la propia constitución. Uno es donde piensa, dice Lewkowicz, y pensar es —precisamente— configurar. Esta vía ínfima —contingente, inicial, sólo una débil posibilidad— de ser se erige, sin embargo, como precaria promesa de un nosotros del pensamiento y de la política. Esta torsión, ocupa los últimos ensayos del libro y, como en toda obra que se precie, sugiere más de lo que realiza: cabe suponer una política del pensar a partir —precisamente— de un *nosotros* que ya no se apoya en instancias estructurales ni en mera suma de individuos. Un nosotros que invierte los modos de concebir las vías de individuación: es el individuo quien surge del nosotros (ahora completamente desustancializado) y no a la inversa. Pero para avanzar sobre este

nuevo terreno —subjetivación en fluidez— resta aún insistir en la polémica contra los residuos de la subjetividad estatal que aparecen, incluso —dice Lewkowicz— en los momentos y en los sitios menos esperados, como en ciertas entrevistas ocasionales realizadas a Toni Negri en las que el filósofo parece concebir el Imperio como una reposición a escala global de la meta-estructura. Pero no se trata de abrir polémicas, ni de devaluar las tesis del pensador italiano por unas ansiedades que, después de todo, tendemos a compartir, sino de afirmar vías fértiles de constitución subjetiva: pensar sin estado es "decidir subjetivamente que ese funcionamiento subjetivo se ha extenuado", se trata, en fin de una "decisión incipiente".

VI

Algo más. Este libro, a mi parecer, es no sólo póstumo, sino biográfico. Desde el prólogo mismo se advierte que en él —además de ciertas conclusiones teóricas— hay algo así como un punto de llegada. Posiblemente este trabajo de Lewkowicz hubiese sido un punto de inflexión, un arribo a su pensamiento maduro, un aviso de lo que vendría. No lo sabremos. Sus últimas tres oraciones —citas de otros, encadenadas por el autor— son impactantes al respecto: "Dejo a los varios porvenires —no a todos— mi jardín de senderos que se bifurcan; el futuro llegó hace rato; bienvenidos al jardín de los presentes". Queda, quiero creer, una empresa del pensar que forjó su propia materialidad, sus propias condiciones, y su propia lucidez, para que la incomodidad que pudiera generar no nos deje acomodarnos en la pereza.

Diego Sztulwark

nueve
perros

Centro de Estudios de
Teoría y Crítica Literaria

Dirección y edición
Adriana Astutti

YENDO DE LA CHARLA AL LIBRO

Comentarios sobre *Estética cruda*, de Esteban Rodríguez, Grupo La grieta, La Plata, 2003; y *Las aventuras del marxismo*, de Gisela Catanzaro y Ezequiel Ipar, Gorla, Bs. As., 2003

Manuel Gálvez fue autor de las memorias más maliciosas de la historia intelectual argentina. Exacerba algo que suele estar presente en los escritos que trabajan sobre el registro autobiográfico o testimonial: el reclamo de una justicia negada —o supuestamente negada— por la posteridad. Muchas veces, el que escribe esas memorias, va mostrando el lugar que ocupó en el mundo intelectual, cuán amigo o cercano era de los más famosos de ese momento, cuán prometedora e injustamente olvidada ha sido su obra.

En ese mundo de textos sinuosos, que no pueden decir del todo sus propias intenciones, y que en parte, tienen la dudosa tarea de construir una buena imagen del que los escribe, son notables los tomos de *recuerdos* de Gálvez. Porque no oculta su rencor —en especial, frente a Lugones—, ni su ansia de reconocimiento: reproduce comentarios favorables a sus libros, cartas de escritores famosos, lista traducciones extranjeras, rebate las críticas adversas. Lo hace con una fuerte reflexión sobre los modos en que funciona el sistema literario, en tanto despliegue de un conjunto de mecanismos de consagración y legitimación. Vale, en esta sección recordar su idea del valor de una reseña: "¿Contribuyen los diarios y las revistas a dar la fama? Los artículos sin firma, a los que nadie da importancia y de los que nadie se acuerda al mes de ser leídos, contribuyen, si no son muy buenos, muy largos y muy elogiosos, apenas en la medida que un aviso. Los firmados, en un gran

diario, y si son de un escritor famoso, difunden mucho a un nombre o a un libro nuevos. Las revistas ilustradas, con sus fotos, sus reportajes y su 'sensacionalismo' hacen algo por el escritor."

La fórmula ideal es, entonces: escritor famoso frente a recién llegado, artículo extenso, gran diario. Eso, si la perspectiva es la de la fama. Gálvez habla como un estratega de marketing, no es difícil imaginarlo diseñando modos de expandir su público, su reconocimiento, su fama. Esos mecanismos sobre los cuales se detiene, modos de organizar la industria cultural y de determinar las posiciones de los escritores, no tienen una aplicación universal. Antes bien, se aplican sobre la base de vínculos interpersonales y no como valoraciones abstractas. Entonces, un suplemento cultural halla su tono en el azar de las amistades, que hacen, sugieren, o favorecen un comentario: se respetan los vínculos ya establecidos. Pero eso no deja de incomodar y los agentes del reparto de consideraciones tratan de posar de objetivos; sus adversarios o lectores malhumorados, les enrostran la acusación de *amiguismo*.

Acá quería llegar. A un problema del cual esta revista no puede ni quiere sustraerse: el de comentar libros de sus editores, o de personas con las cuales se cruzan en sus trabajos o en sus ocios. No es confortable la situación definida por la tensión entre las ganas de comentar públicamente algunos libros que en el último tiempo me parecieron relevantes y el hecho de considerar a sus autores como participantes de un vínculo amistoso en el que se discuten esos escritos y sus temas. Ya es obvio cómo se resolvió la tensión: contra las buenas formas, contra la pretendida distancia que se debe establecer para forjar una crítica, o contra la pose de esa distancia, aquí está la reseña. Un comentario que nada servirá a la fama de sus autores —digo: ¿qué valor tendrá en el mercado de los prestigios lo que escribe un amigo que se declara como tal?, y peor aún: cuando ese vínculo obliga al comentarista, que aprovecha que lo hace en una pequeña revista, a sincerar sus lecturas y sus críticas—, pero espero que sí sirva a la relación posible entre las escrituras y las conversaciones, a la recreación de un territorio en el que ciertas ideas y problemas puedan circular sin necesidad de ser ampa-

rados por la firma de un "escritor famoso".

II

Un libro que se llama *Estética cruda* no podría ser escrito con pun-donoroso cuidado. O si lo fuera, si cada frase fuera medida, correcta y decorosa, causaría una sensación de irrisoria inadecuación. El libro de Esteban Rodríguez, por el contrario, se despliega como un conjunto de intervenciones bruscas, signadas por la velocidad y por cierta violencia. El propio estilo es parte de lo tratado por la escritura: menos desde la inquietud de un pedido de disculpas, que desde una afirmación arrogante.

En este libro la *estética* es concebida como una ética: un modo de ser en el mundo, que abarca lo político y lo comunitario. La crudeza es cierto modo de esa estética-ética, la que se construye *contra* la representación y en el vértigo de los sucesos. No porque Esteban se encandile en la sencillez de una existencia sin mediaciones, si no porque entiende por representación aquello que Debord había despellejado como sociedad del espectáculo. La estética cruda es, así, un combate —y valen las imágenes del box para pensarlo— contra la pasividad contemplativa, la reducción de los objetos culturales a mercancías, la abstracción dominante. Dentro de la sociedad del espectáculo el escritor es quien puede producir objetos de marca, entre ellos, el más relevante: su propia imagen de escritor. Ligada, en general, al genio, al talento, a la soledad necesaria para producir. (Una digresión: en una antología de narrativa contemporánea compilada por Sergio Olguín, *La selección argentina*, cada relato es precedido por una encuesta a los autores, quienes, ante las preguntas de cuándo se dieron cuenta que querían ser escritores y en qué momento escriben, en general no cesaron de abonar los lugares comunes del género. Una excepción feliz, en esa encuesta, fue la de Anibal Jarkowski que, ante la pregunta acerca del momento de escritura, responde "cuando puedo").

"Cuando puedo". Es la contundencia de esa frase lo que recorre el libro de Esteban: se escribe en los colectivos, en los trenes que enlazan La Plata con Buenos Aires, en los recreos entre una clase y otra, en los

bares. Por supuesto, que el seductor fantasma de Arlt está presente como fundador de una genealogía de *malos escritores*, que hacen de sus límites un estilo, de su no saber una potencia, de su urgencia una fuerza. Doble urgencia: cotidiana —el colectivo ya llega a destino y el ensayo está inconcluso—, y política —la Argentina bulle, estalla, y las calles merecen también una escritura.

Elogio de la impureza, la escritura toma, para deglutir, objetos culturales impuros. Contra el ensayo señorial, que elige sus objetos entre los más sofisticados, complejos o perfectos, aquí se trabaja con la cumbia villera, el cine, los textos de Raymond Carver, las pinturas de Hal Hartley, los dibujos animados, una literatura argentina no canónica —Asís, Fogwill—, el rock barrial. Se los trae para mostrar una producción cultural cruda, siempre en estado de borrador (es decir, siempre haciendo evidentes sus aristas, sus imperfecciones, su inconclusión), síntomas de que lo que se forja contemporáneamente no es, ni puede ser, una obra de orfebrería.

Esa abolición de las mediaciones que Esteban nombra *crudeza*, y a la cual convierte en un estilo que se niega a llamarse de ese modo, muchas veces se vincula más a la velocidad de circulación de las mercancías, que a un intento de irrumpir en el presente. Quiero decir: lo abrupto, en sí mismo, no dice demasiado, es necesario articular esa condición con otras que hacen de una obra algo singular. Si algo es una condición de época —lo inmediato, lo que para forjarse debe prescindir de cuidado— no significa que exprese las mejores potencialidades de esa actualidad. No siempre el camino más productivo es el de hacer de los límites un estilo: antes bien, como lo supieron tantas lenguas políticas, la cuestión es redefinir, constantemente, esos límites, desplazarlos o romperlos.

Estética cruda es un libro de imágenes. Porque su autor persigue imágenes, las captura y las desarma: ¿cómo evitar pensar a través de imágenes si lo hacemos en la urgencia del decir? En términos clásicos, frente a la imagen, el concepto vendría a reponer una complejidad necesaria; para Esteban, creo, la imagen es el corazón mismo de la época, es aquello que se puede diseccionar a efectos de hallar una verdad, no es lo que demora el concepto —o lo que éste vendría a superar—, sino aquello me-

dante lo cual el ejercicio del pensamiento es posible.

Es un libro de imágenes también porque sus capítulos están iniciados con reproducciones de obras. El color estalla, tensa el libro. Una apelación sensorial, presente en esas obras, pero también en el modo mismo de la escritura, en cierto juego con el sonido que recorre los escritos —un encandilamiento que recupera lo mejor de las ingenuidades infantiles: descubrir que resistencia e insistencia suenan *demasiado* parecidas como para evitar su uso continuo, el desplazamiento de una hacia otra—. Después de *Estética cruda* fue editado *Cosa de negros* de Washington Cucurto. Esteban escribió sobre él, en sus veloces intervenciones virtuales, pero también ha conversado su entusiasmo por esa escritura hecha de sonidos, de música y de delirada violencia. Son, uno y otro, escritos que respiran músicas, que pueden ser leídos en ciertos ritmos, uno el de la cumbia, otro el del rock.

III

Condiciones de producción: pasamos de una *escritura en colectivos* a una *escritura en aulas*. A *Las aventuras del marxismo* compuesto por dos ensayos: uno de Gisela Catanzaro y otro de Ezequiel Ipar. No sólo porque el nombre del libro es el nombre de la materia dictada por sus autores, sino porque la meditación que lo constituye surge de esos territorios, las aulas universitarias, que en sus mejores momentos funcionan como laboratorios y ágoras. La primera relevancia de estos ensayos es, en este sentido, colocar en otra dimensión ese devaluado núcleo de la universidad. Su real materialidad: lugar de encuentro, de reflexión y de producción.

Y la importancia política de esa reivindicación no puede eludirse. Las universidades generan una elite de investigadores —relativamente bien pagos—, al lado de una masa enorme de docentes que trabajan gratis —o casi—, la mayoría de ellos incorporados a la categoría depreciativa de "auxiliares" (cuando sus tareas no suelen diferir en nada respecto de aquellos a quienes *auxilian*). Mientras lo que ocurre en las aulas aparenta ser una mera transmisión de saberes, el libro de Gisela y Ezequiel surge de las aulas para mostrarlas como espacio de producción.

No lo dicen, pero en el modo en que despliegan sus argumentos, están las huellas de ese trabajo en el que podemos reconocernos. Están en la aclaración "no nos vamos a detener..." —¿no es esa frase algo que se dice en el aula ante la tentación de una digresiva profundización en aquello que es lateral de un argumento, algo que se afirma para enmarcar la discusión en ciertos temas, resistiendo la proliferación de problemas que todo texto o idea provee?—, o en la evidente polifonía que recorre los ensayos. La clase es, muchas veces, un ámbito de confrontación, de multiplicación, en el que el discurso del docente se va desplegando en la recuperación de las voces ajenas, provengan de los libros o de las personas que están escuchando, incluso de la retoma de las expresiones de los rostros.

De este modo, el problema del aula o de la clase se revela como problematización de la escritura. Porque el problema del aula no es "pedagógico" —no es el de cómo transmitir un saber o unas herramientas—, sino el de constituir un *entre nos* posible, el de constituir un ámbito común en el que la reflexión sea posible.

Ese es el desafío último de este oficio y el núcleo que problematiza la escritura: el de la forja de una *cosa* en común que permita reinterpretar una tradición. Intervenir sobre ese conjunto de pensamientos dispares, y que ninguna crisis ni novedad ha logrado privar de sus fuertes sugerencias, que ha sido el marxismo desde sus orígenes. Sartre había dicho que marxismo era el nombre del horizonte filosófico de su época. En las décadas siguientes, a partir de profundas transformaciones en el modo de producción pero también de innovaciones teóricas considerables, se lo empezó a considerar un gran invento del pasado, que poco podía ya decir sobre las sociedades contemporáneas. Y muchos de los que alertaron sobre sus elementos anacrónicos, provenían de la misma tradición del pensamiento revolucionario, suponiendo que mantener la vocación de intervenir en el presente podía exigir dejar de considerar al marxismo como el horizonte filosófico.

Este libro se inscribe, sin decirlo explícitamente, en una tarea de recuperación. La de salvar ciertas obras, ideas y estilos de pensamiento de su ida hacia el desván. Abrirlos, para mostrar cuánto de potente hay en esas reflexiones. Porque si algo ca-

racteriza a estos ensayos, es que los textos no son tratados al modo de la historia de las ideas, como aquello a lo que habría que tener presente porque existió, pero puede fecharse, contextualizarse, explicarse —y, por lo tanto, descartarse. Antes bien, se los interroga con el desprejuicio con el que se puede tratar un escrito que nos regala la actualidad. No se les pide que sean buenos para su época —eso es lo que haría una historia de las ideas—, sino que sean productivos para ésta.

En ese sentido, la empresa de salvataje es inmensa y más que interesante. Sus objetos: Lukács y Althusser. Es evidente que son algunos de los nombres más denostados entre los que conformaron el variado mundo de los marxismos. Uno, por sus tempranas pasiones románticas y por sus posteriores derrapes estalinistas. El otro, por su fría armazón estructuralista, por su científicismo y, por qué no, por su locura. ¿Qué hacer con ellos, o, más bien, qué hacen los ensayistas con esos nombres que están entre el olvido y el trato desdeñoso?

IV

Por parte. Porque los escritos que componen *Las aventuras del marxismo* son bien distintos. Lukács es visitado por Ezequiel Ipar, que logra ponerlo en una luminosa relación con la cultura de su época, tanto para pensar sus capacidades —en la relación con Thomas Mann, y en el análisis de la gran novela sobre la burguesía: *Los Buddenbrook*— como para auscultar el por qué de su fracaso —al que piensa por la vía de otra comparación no menos demostrativa con Béla Bartok.

Un Lukács que reorganiza, filosóficamente, el análisis de la subjetividad propia del capitalismo —weberiano, pero fundamentalmente, atento lector de Simmel—, y un Lukács cuyas decisiones teórico-políticas lo obligan a sostener conceptos que podían ser derruidos desde su propia teoría. Y tensionado en una cuestión cuya centralidad es evidente no sólo en su obra, sino en el pensamiento del siglo XX: por un lado, la pregunta de "¿quién nos salva de la civilización occidental?"; y por otro, la constatación de la crisis de lo que Ezequiel —siguiendo a Merleau-Ponty— llama el gran racionalismo, ese ímpetu filosófico capaz de pensar más

allá del dato positivo, pero sin negarlo, del cual Spinoza y Descartes fueron sus mayores creadores. El gran racionalismo ha dejado lugar a las ciencias cosificadas, y a un modo de vida del cual han sido sustraídos sus encantamientos. El dilema será cómo recuperar aquel racionalismo, antes que la formación de un camino irracionalista que el Lukács del desdichado *El asalto a la razón* no cesará de expurgar.

Las preguntas de Lukács siguen siendo las de Ezequiel: de allí la identificación fuerte con los dramas a los que el húngaro se enfrenta, y la desazón ante los momentos en que no logra darles su más provechosa resolución. Lo que se salva, en esta tarea reconstructiva del ensayo, es un modo de interrogar la modernidad y un modo de colocar el drama del pensamiento y de la política. Se lo hace, sin embargo, de un modo no dramático. Porque el autor, antes de colocarnos ante un escenario de fuerzas que confrontan, que tensan o desgarran, construye una extraña combinación entre un estilo de alegre paciencia y fugaces advertencias abismales.

Parece alguien que escribe mientras pasea, o para quien la escritura tiene algo de paseo. Tanto, que incluye exclamaciones como las de un transeúnte entusiasta (en este caso son adjetivos enfáticos, como genial o extraordinario) y engarces entre unos y otros paisajes que para un caminador rápido pueden pasar desapercibidos. La historia del pensamiento es vista por este ensayo como una sucesión de ecos afortunadamente escuchados: Lukács escucha la idea de alienación en el análisis de Marx sobre el fetichismo, el autor de *La prosa del mundo* escucha en *Historia y conciencia de clase* la resolución del problema de los vínculos entre acontecimientos y sentidos, Ezequiel escucha en Merleau-Ponty la posibilidad de una dialéctica que no sea sinónimo de una racionalidad ordenadora y exterior a lo real.

Siempre está la tentación del reseñista vago de sintetizar diciendo que es un "Lukács alejado de la ortodoxia marxista", como si el marxismo pudiera ser reducido a un esquema aplicable. Idea injusta tanto para la supuesta *ortodoxia* como con respecto a los *heterodoxos*, porque si algo ha sido el marxismo es, como dice Eduardo Grüner en el prólogo de este libro, una variedad de marxismos. Pero el camino ocioso está im-

pedido, además, porque está el otro ensayo, el de Gisela, que puede pensarse como un enorme esfuerzo de formular advertencias contra se tipo de interpretaciones.

Este ensayo sobre la historia, pone en el centro de sus preocupaciones la cuestión de la actualidad de las teorías. Tres obras son reclamadas: las de Marx —especialmente el *18 Brumario*—, las de Benjamin —a quien se recorre con un cuidado fascinado—, y las del Althusser. No sólo ellos son leídos y desmenuzados, pero sí son quienes *habitan* el texto. Habitan, antes que la escritura, los problemas que se tratan en ella: a quiénes recurrir, si no, para pensar la constitución de sujetos, las nociones de temporalidad, la política como capa necesaria de la vida de los hombres.

¿Qué es el pasado y qué lo actualiza? Si es algo más que un conjunto de máscaras que se disponen cada vez para ser usadas en los procesos históricos, si es la carnadura necesaria de los acontecimientos, hay que concebir un modo de aprehenderlo. Esta es la cuestión del ensayo. Que parte de un saber de su época de escritura, signado por la difusión de un modo más acontecimentalista de pensar la historia y la política. Aquí se afirma —y no porque sea el centro del texto, sino porque es el punto de partida que lo hace necesario— que la vía de presuponer una creación absoluta no es productiva. La empresa parece más *benjaminiana* —porque fue Benjamin quien, al mismo tiempo, intentó pensar la tradición y la historia como catástrofe o relampagueo— que *althusseriana*, ya que de Althusser descende gran parte de las teorías del acontecimiento. Pero Gisela, y en esto creo que consiste el mayor riesgo de su ensayo, intenta salvar a Althusser de sus herederos, ponerlo, para eso, bajo otra luz.

Lo hace con un estilo peculiar. Hecho de insistencias, de demoras y de desplazamientos. Dos procedimientos son centrales en ese estilo. Uno, el de mostrar el propio despliegue: es una escritura vuelta sobre sí misma, que no priva al lector de sus pasos intermedios, ni evita exhibir la emergencia de una pregunta nueva o un problema imprevisto, una escritura que solicita ser acompañada en ese trayecto. El otro, el modo mismo de ese tránsito, hecho permanente desplazamiento: se despliega un problema —más bien se profundiza, se ahonda: hacia abajo y no hacia el

costado—, pero cuando parece haber llegado a una posición firme, llega a un nuevo trastocamiento y la interrogación recomienza.

Advierto, mientras escribo, que este estilo, hecho de una demorada preocupación, se puede contraponer a lo abrupto de la *Estética cruda*. En algo, sin embargo, no se oponen estos ensayos: en que el problema —para Esteban, para Ezequiel, para Gisela— es el de la contemporaneidad. El de forjar un pensamiento capaz de dar cuenta de los modos en que se desarrolla el presente, y que eso, con más o menos velocidad, con tonos más adustos o más alegres, es visto en su condición de posibilidad y amenaza. De posibilidad de una nueva imaginación política, y de amenazada devastación.

María Pia López

MARIÁTEGUI: POLÍTICA DE LA ESTÉTICA

A propósito de
El itinerario y la brújula.
El vanguardismo
estético-político
de José Carlos Mariátegui,
de Fernanda Beigel,
Biblos, Bs. As., 2003

A fines del 2003, Fernanda Beigel publicó *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*. La socióloga e investigadora mendocina explora aquí una dimensión poco difundida de la producción del intelectual peruano. Hablamos de sus escritos sobre estética aparecidos en la revista *Amauta*. A partir de ellos, el libro nos propone reconstruir el nexo entre cultura y política dentro del pensamiento mariateguiano.

Beigel evita con éxito caer en el análisis interior de la obra mariateguiana para dilucidar la articulación entre arte y política. Desde el comienzo reconstruye el contexto latinoamericano de las vanguardias de los años 20, lugar desde el cual

Mariátegui constituyó las líneas principales de su pensamiento estético-político. Las limitaciones políticas establecidas por los Estados Oligárquicos, la cercanía y la influencia de la revolución rusa, la revolución mexicana y la reforma universitaria, como así también las alianzas entre estudiantes, obreros e indígenas, establecieron las condiciones para que las vanguardias estéticas en América Latina promovieran una conexión con la esfera política desde una posición radicalizada.

Dentro del proyecto mariateguiano esa conexión se establecería a través del marxismo. Pero, como es una constante en el pensamiento del intelectual peruano, la adscripción a la teoría marxista no suponía una prefiguración de su proyecto estético-político. Como lo indica Beigel en el título de su libro, para Mariátegui el marxismo no representaba un itinerario a seguir sino una brújula con la cual orientarse en los ajetreados tiempos modernos. Así, la revista *Amauta* fue pensada como un espacio de debate para la vanguardia peruana, donde confluyeron voces con diferentes inclinaciones políticas. Criticado por esta "política de inclusión", Mariátegui creía que la única posibilidad de establecer un proyecto revolucionario en el Perú era a través de una polémica enriquecedora, que permitiera generar un socialismo que no fuera "ni calco ni copia".

La revista nace en un momento de condensación de la alianza entre vanguardias y marxismo, y Mariátegui se nutre del debate internacional que esta alianza establece. Pero sus preocupaciones y posturas no se alienan en este debate. Otra vez la intención de no "imitar" plantea en el pensador peruano la necesidad de nacionalizar su discurso buscando en el propio Perú la materia prima con la cual nutrir su proyecto. El indigenismo revolucionario aparece en el horizonte de su época como una corriente estético-política capaz de configurar un sentimiento de peruanidad. Sentimiento que no expresa la recuperación acrítica de la tradición sino el rescate y transformación de un pasado que todavía habita en el presente, mediante la exclusión material y espiritual del indio.

El libro encuentra su punto más alto en el análisis de la concepción sobre el arte que fue delineando Mariátegui en su corta vida. Adhiriendo desde temprano al surrealismo,

creyó, a diferencia de muchos vanguardistas de su generación, que el "arte nuevo" no representaba en manera alguna un arte proletario, sino un "arte de transición". Para lograr un arte proletario era necesario lograr la configuración de un "hombre nuevo", nacido al calor de la transformación de la sociedad dentro de un orden socialista, y esa era una tarea a realizar.

Más importante aún resultaba en su concepción del arte la noción de *autonomía-libertad* que debía regir la relación entre arte y política. Si bien Mariátegui creía que los productos estéticos se "unimismaban" con el resto de las concepciones del mundo sostenidas por el artista, resultaba necesario establecer una autonomía relativa, respecto a esa vida social que lo condicionaba, para así lograr un efecto liberador y esclarecedor. Pero ello no suponía que el artista debía encerrarse en su "torre de marfil". Ante todo se trataba de delimitar las fronteras entre el campo del arte y el campo de la política para evitar intromisiones que distorsionaran la especificidad de cada campo. El arte podía y debía acercarse a la vida desde sus propias reglas.

Dentro de sus concepciones sobre el arte resultan sumamente interesantes y sugerentes las críticas que Mariátegui ejerció sobre el "realismo socialista". Enemigo de las perspectivas miméticas o de reflejo naturalista pero también de todo escape esteticista que separaba el arte de la vida, el intelectual peruano prefirió y abogó por un arte que rescate los "fueros de la fantasía" como vía para acceder a la transformación de lo real. "Mariátegui, que adhería a una perspectiva revolucionaria, sostenía —comenta Beigel— que la crisis de la civilización occidental no había que buscarla en su 'exceso de ficciones', sino en la falta de una gran ficción que pueda ser su mito y su estrella". De esta manera, el intelectual peruano articulaba fantasía y mito, otorgándole al arte la capacidad de conocer lo real y criticarlo a través de la creación de múltiples realidades. En estrecha conexión con el movimiento surrealista, Mariátegui trataba, pues, de establecer un "nuevo realismo" que utilizando la fantasía pudiera construir mitos colectivos tendientes a movilizar la acción revolucionaria.

En el último tramo del libro se intenta desmontar las categorías de ortodoxia/heterodoxia como una forma de apartar a Mariátegui de las

polémicas que dinamizaron, en gran medida, los debates en el campo marxista desde la asunción del stalinismo hasta nuestros días. Y para realizar esta operación Beigel recurre a una historización del debate con el objetivo de demostrar que aquello que conocemos vulgarmente como ortodoxia hace su aparición dentro del campo marxista recién con el stalinismo en la década del treinta. Por lo cual no puede colocarse a Mariátegui dentro de la corriente heterodoxa simplemente porque éste ya había muerto. En vida, el intelectual peruano optó por una posición crítica frente a la dialéctica ortodoxia/heterodoxia que ya se vislumbraba en su época. Y ello, sobre todo, porque el corpus del marxismo nunca fue para él un objeto de indagación sino un instrumento útil para la puesta en práctica de un proyecto de transformación social concreta. Su opción por un marxismo permeable a la tradición andina y a las nuevas corrientes de la cultura del siglo XX no estuvo orientada a combatir una ortodoxia sino a la propia comprensión y transformación de su realidad cercana.

Compartimos con Beigel que la idea de colocar a Mariátegui dentro de la dicotomía ortodoxia/heterodoxia supone un error histórico como así también un límite para abordar su legado intelectual. Pero en términos de la potencialidad política que este autor nos puede brindar para actuar en nuestro presente, las operaciones deconstructivas restan demasiado. ¿Cuál es el inconveniente de construir una mítica figura heterodoxa en torno a Mariátegui, si se tiene en cuenta que ésta representaría sólo un vehículo movilizador para aquellos sujetos que sintiéndose cercanos a las ideas marxistas rechazan hoy las interpretaciones y las acciones de un marxismo ortodoxo anquilosado? ¿No sería ésta una operación fiel al espíritu mariateguiano? En el contexto del gabinete científico, sabemos que el autor de los *Siete ensayos...* no fue realmente un marxista heterodoxo. ¿Pero si deseamos que su figura trasvase ese contexto no deberíamos hacer como si...?

Este libro de Beigel realiza un valioso aporte al campo de estudios mariateguianos desde la Argentina. Libro que trasluce a simple vista la enorme cantidad de trabajo que la autora ha realizado para llevar adelante su investigación. Trabajo que, ahora acumulado, servirá para seguir

avanzando en el conocimiento del pensamiento de José C. Mariátegui.

Emiliano Álvarez

TEORÍA

EL SENTIDO DE LA POLÍTICA, ENTRE EL ARTE Y LA FILOSOFÍA*

A propósito de *Política y tragedia. Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*, de Eduardo Rinesi, Colihue, Bs.As., 2003

Difícil comenzar un comentario del excepcional trabajo que nos ofrece en esta oportunidad Eduardo Rinesi sin hacer al menos una mínima mención a la vastedad y a la riqueza de sus horizontes. Recurriendo sólo a la justicia que me permite mi memoria, enumero algunos de los temas centrales que son abordados en este —me permito ahora enfatizar mi adjetivo anterior— inquietante libro: En primer lugar, se problematizan en él los fundamentos mismos de la filosofía política, retomando en tono polémico las principales preguntas que ha enfrentado el pensamiento que intenta descifrar el sentido y las condiciones de posibilidad de la vida social. ¿Por qué es que los hombres se reúnen para vivir? ¿Cómo alcanzan esta unión primordial fuera o más acá de la cual ningún pensamiento podrá jamás retroceder? ¿Qué lugar queda para el orden y qué lugar para el conflicto en la constitución de sus relaciones? ¿Qué significado adquieren frente a estos desafíos la razón y la pasión, el entendimiento recto de las cosas y la seducción escurridiza de las palabras que enamoran a los hombres? Finalmente, en la irradiación

ción siempre actual y siempre provisoria de estas preguntas eternas Eduardo nos recuerda la que debe haber sido —y sigue siendo— una obsesión de todos los pueblos ¿Por qué la paz y por qué la guerra? Este trabajo no deja librada a su suerte ninguna de estas cuestiones fundamentales, aún cuando su modo de tratarlas sea en muchos casos indirecto, mediado por la consideración de múltiples detalles y de voces que no suelen ser frecuentadas para discutir con claridad y distinción los principios esenciales de la vida política. En segundo lugar se discute y desarrolla en el libro el inmenso problema teórico, interpretativo y político asociado al pasaje de la premodernidad a la modernidad, siguiendo variaciones que exceden en muchos casos su significado estrictamente europeo, adquiriendo por ejemplo dichos extremos de la transición histórica equivalentes tales como barbarie y civilización. Se abordan también sobre este fondo las tortuosas relaciones existentes entre el universo de la moral y el universo de la política, o, si se quiere decir esto mismo apelando a sus contenidos, entre el camino que conduce a la salvación del alma y el camino que conduce a la preservación y el perfeccionamiento de las acciones en común de los hombres. Se considera el dilema de la acción, que enfrenta siempre a un sujeto libre con los resultados externos y condicionados de su misma libertad...

En fin, la enumeración podría continuar, pero quisiera pasar a demostrar ahora que los alcances de esta indagación no son azarosos. Implica simultáneamente un hallazgo necesario y una denuncia no menos necesaria. En efecto, la vastedad y la riqueza de horizontes de la obra que estamos presentando no es sino el producto de su particular estrategia de investigación teórica, que se anima a cruzar muchas de las fronteras en las que se escinde el pensamiento moderno y alienta una mirada que hace del arte un prisma multiplicador sobre el que convergen y se expanden incesantemente los problemas que la filosofía política creía agotados y que ahora vuelven a ser tratados, en su compleja articulación con la vocación identificatoria de los conceptos, según una renovada diversidad de perspectivas que convienen especialmente con su esencia. Se puede afirmar entonces que la pregunta que organi-

za la estrategia de lectura y de escritura de este trabajo de Rinesi se puede enunciar —como lo hace él mismo— del siguiente modo: ¿qué permite pensar sobre la política el arte? O para decirlo en toda su especificidad, ¿qué permite pensar la tragedia como género sobre la política, más allá o más acá del territorio demarcado por los conceptos muchas veces apriorísticos de la filosofía? Pues bien, al menos para comenzar, todo lo que hemos reseñado anteriormente: sus fundamentos, su conexión con la historia, sus problemas olvidados, sus dilemas. Es entonces de este hallazgo, de este encuentro fecundo entre las potencialidades expresivas del arte y la determinación ordenadora del concepto, del entramado sutil que traza esta relación, de donde surgen las prolíficas reflexiones con las que nos sorprende este libro. Arte y política, tragedia y política como modos radicales de interrogación. Pero decíamos también que encontrábamos en la riqueza de esta obra una denuncia, una denuncia necesaria. Y es que en ella Rinesi nos anuncia, si se me permite la obviedad de la paráfrasis, que algo está podrido dentro del castillo de la filosofía política, que sus conceptos recaen una y otra vez en la celada de los que no quieren ver lo que ven, de los que huyen de los resultados de sus mismas interrogaciones. ¿Cobardía? Tal vez no, tal vez sea sólo la hidalguía de un coraje omnipotente la que nubla la vista. Por esto, sin la vocación del remendón descomedido, que quisiera sumarse a la farsa con la autoridad de esta o aquella pequeña contribución al corrompido edificio teórico de la "politicología", aquí se opta por sacudir drásticamente sus cimientos con el objetivo de volver evidentes la torpeza de las defensas y la profundidad de las grietas de dicho castillo. En el camino de esta conmoción, que es sin dudas uno de los objetivos más logrados del libro, llegamos incluso a enfrentar momentos de pesada zozobra en la que se agitan de un lado a otro nuestras certezas, se precipitan al vacío los subterfugios y en el movimiento de este desamparo se nos invita a volver a pensar, o si se quiere, a seguir pensando bajo estas nuevas condiciones de riesgo, de contingencia y de incognoscibilidad de la deriva última de nuestra situación, condiciones éstas que son las que más convienen a un pensamiento radical sobre la realidad específica de la política. Sabemos que esta actitud teórica se

puede evitar, lamentablemente, de muchas maneras. Sabemos también que, por cierto, a nosotros mismos nos cuesta eludir el resguardo acogedor de las fórmulas consoladoras. Quisiera comentar entonces aquí, muy brevemente, el contenido de esta denuncia y esta conmoción, que permite bosquejar los relieves y las tonalidades de una auténtica obsesión teórica y de un extenso y esforzado trabajo interpretativo.

¿Qué es lo que nos atormenta del trabajo de Rinesi? ¿Qué nos muestra sobre la vida política de los hombres este extraño itinerario que hacemos subidos al vértigo del género trágico? Para responder esta pregunta con alguna complejidad nos serviremos de una figura que es utilizada extraordinariamente por el propio Eduardo, en su caso para analizar la obra de Maquiavelo. Me estoy refiriendo a la figura del péndulo. Responderemos este interrogante siguiendo la especie de pendulación que se puede observar en las múltiples respuestas que Rinesi despliega. Me gustaría, mas sería impropio de esta ocasión, meditar extensamente sobre esta figura y sobre su pertinencia para la exploración filosófica. Llamo ahora la atención únicamente sobre las siguientes características suyas: combinación de peso y movimiento, desplazamiento incesante, repetición, constitución de una figura siempre insinuada y siempre inacabada. Comencemos describiendo la fortaleza de la filosofía política. En sus muros uno puede encontrar inscripto su principio doctrinario: "He aquí un pensamiento sobre los fundamentos, vale decir, sobre las mismas condiciones de posibilidad, de la sociabilidad humana y su pacífica preservación en el estado político". La filosofía que tematiza la política problematiza entonces las causas y los mecanismos a través de los cuales se sellan las vidas de los hombres, se forjan los estados y se instituyen sus instrumentos de gobierno. Con el auxilio de las certezas y la claridad de la razón se demuestran los términos generales de sus estructuras ordenadoras y se convence a los hombres de la inevitabilidad de su vigencia, que implica, claro está, moderación, previsibilidad y obediencia. Hallamos en esta primer estación de nuestro comentario una construcción que podríamos denominar "intento de ontologización de la comunidad política", vale decir, que hace de la cons-

titución necesaria y regulada de la comunidad política un presupuesto absoluto. Al mismo tiempo, como las formas y los instrumentos de gobierno adquieren variadas modalidades, la razón que se especializa bien puede encontrar allí el terreno apropiado para la aventura que sus premisas ontológicas le obstaculizaban, volviéndose una cataloguista oficiosa de la inmensa pluralidad de regímenes políticos, sistemas de división de poderes, sistemas de partidos, sistemas electorales y demás materiales suntuosos de la ingeniería política. Bien, dejémoslos llevar por el primer envión de nuestro péndulo y veremos como comienzan a agitarse las aguas de estas formulaciones y a caer de la embarcación los primeros marineros. Frente a esta autocertera filosofía que hace del orden su centro de gravedad Rinesi levanta la escena de la tragedia. Y no sólo de la tragedia en general, sino muy especialmente de una tragedia en particular que, según nos dice él mismo, puede ser considerada sin exageración como la tragedia más importante para la modernidad, el *Hamlet* de Shakespeare. ¿Con qué nos encontramos en la escena trágica? ¿A qué movimiento nos vemos obligados si es que hemos partido de las certezas políticas de la razón? En primer lugar, la tragedia nos revela, nos muestra, que el acuerdo entre los miembros de una comunidad no puede ser nunca un presupuesto, un principio, un dato originario. Detrás de la evidencia sólida de que los hombres viven siempre asociados según distintos modos de cooperación se hace presente en la escena de la tragedia la figura espectral de la discordia, la inquietud del desacuerdo, la contundencia del conflicto. Y es que la proximidad y la cercanía, incluso el obrar en conjunto de los hombres no dibujan sobre el horizonte exclusivamente la actitud fraterna de quienes viven estrechamente unidos, sino también el deseo profundo de cualquier cazador en relación a su presa. Sorpresiva y horrorosa, la tragedia disloca las articulaciones de nuestras representaciones sobre las cosas introduciendo en ellas la necesidad del conflicto; incluso en las más próximas, acaso en las más familiares: como puede ser el caso de aquel respetuoso príncipe que descubre que su tío ya no es más su tío, sino el cruel asesino de su padre, que su madre ya no es más su madre, sino la débil mujer que se ha

casado con el infame asesino y que el trono, el lugar y el poder que legítimamente le corresponden, ya no son suyos sino de aquel que se ha movido con astucia anticipando todos sus pasos. La tragedia, en tanto género poético que ha destacado desde siempre el choque de las fuerzas contrapuestas, la fisura fundamental que corroe la consistencia de lo universal, nos enfrenta con un segundo estadio del movimiento argumentativo de este libro, que es aquel donde se despliegan y analizan sus múltiples modos de manifestación. Recuerdo muy someramente los tres principales: la disolución de los valores consagrados a partir de la emergencia de universos valorativos en pugna, la destitución de las certezas del sujeto en relación al mundo sobre el que actúa, y la ruptura de las coordinadas maestras que organizan y jerarquizan el valor de las palabras de nuestro lenguaje. A este momento, que implica un movimiento de caída desencadenado por la interrogación que abre la tragedia, bien lo podríamos denominar el momento de la "destitución de la comunidad". Pero nuestro péndulo no se detiene, continúa. Y es que una vez que hemos experimentado la irrupción y la sorpresa de la crisis, ¿no queda inmediatamente sugerido un próximo paso que debería ofrecernos la cuenta de lo que ha quedado como resultado, al menos dando testimonio de lo que pereció y lo que quedó en pie? En este caso se trataría no tanto de sacar lecciones de la tragedia, sino de mostrar en qué nueva estructuración podemos pensar a los elementos y a la materia misma de eso que llamamos política. "The time is out of joint", repite inquietantemente sobre nuestros oídos la voz de un joven perturbado y lleno de tribulaciones, anunciándonos que este desquiciamiento del tiempo es mucho más radical, mucho más elemental de lo que cualquiera de nosotros quisiéramos aceptar. Y es esto precisamente lo que ha quedado luego del estallido de las fisuras de la arquitectura del orden político, en el momento en que la conmoción nos amenaza con volverse duradera, con durar incluso mucho más acá y mucho más allá de nosotros mismos. Descubrimos ahora que la crisis de cualquier orden político no hace sino expresar su fundamento oculto, o para decirlo con más precisión, la radical inexistencia de cualquier fundamen-

to necesario de la vida política. Que es lo mismo que decir que la crisis no puede ser pensada ya, al menos por un pensamiento auténticamente político, como algo que excepcionalmente ocurre, tal vez como aquello que el orden ha dejado desde siempre felizmente atrás. Aquí son convocados para interpretar las palabras atormentadas del joven Hamlet tanto la obra eminentemente trágica de Maquiavelo como el esfuerzo genialmente anti-trágico de Hobbes, fundadores ambos de lo que ya podemos llamar siguiendo a Rinesi como la Gran Filosofía Política. En ambos encuentra Eduardo un reconocimiento del carácter inerradicable del conflicto en la vida común de los hombres. No importa que éste esté motivado por el ansia de ganancia, la desconfianza, la búsqueda de honores y reconocimiento o cualquier otro motivo particular que se quisiera postular, lo que importa es que ambos organizan sus discursos teóricos definitivamente liberados de los presupuestos sobre los que veíamos erigirse la fortaleza de la que ahora podemos llamar la pequeña o débil filosofía política, es decir, que la comunidad existe y que de esta necesidad se deben derribar todas las consideraciones particulares sobre su realidad. En una aguda interpretación de estos grandes maestros de la política, acompañando el vigor de sus descubrimientos, Rinesi construye un nuevo momento del péndulo de su argumentación, que quedará configurada según una muy sutil y compleja "ontologización del conflicto". Sirviéndose de ambos para constatar este carácter trágico de la vida política, retoma sin embargo a cada uno en su más original especificidad: con Maquiavelo se destacan los desafíos de un sujeto político que se apresta a entrar en la arena de una historia secularizada, por eso mismo extremadamente trágica, plagada de ambivalencias, obstáculos, trampas y poderosas fuerzas enemigas, pero también de la destreza y la imaginación de los sujetos, de su capacidad para lidiar con las circunstancias; con Hobbes se vuelve a pensar el lugar, siempre precario y en perpetuo desplazamiento, de las construcciones institucionales y de la eficacia de su funcionamiento, recordándonos el grave error teórico y político que puede surgir del apresurado envío de estos problemas al desván de las ideologías reaccionarias. Del encuen-

tro con estos autores clásicos salimos sin embargo con una inocultable molestia. Hubiéramos querido llegar a ellos para aprender un camino que nos permitiera sortear el destino que nos ofrecía la tragedia, encontrar entre el equilibrio armonioso del orden y la emergencia catastrófica de la crisis un tercer dato que nos permitiera moderar los efectos negativos o incorporarlos a un modo de vida superior en el que paulatinamente irían desapareciendo. Nada de eso nos ofrecen estos filósofos y el certero intérprete que está detrás de ellos. Teníamos a nuestra disposición otros dos grandes modelos que suplementaban esta polaridad entre orden y conflicto con el resplandeciente augurio de un tercer momento, de un tercer dato: la prudencia aristotélica y la superación hegeliana. En el primer caso, si se me permite la sencillez de una fórmula, se nos ofrecía el relativamente dócil terreno en el que el orden y el caos se reconciliaban en un justo término medio, como si dijéramos, ni tanto orden, ni tanto caos, relaciones prudentes entre los hombres. En el segundo caso, vale decir en el caso de Hegel, sobre quien solemos descargar con mayor inelencuencia nuestra injusticia, el conflicto era reutilizado al servicio del orden, haciendo de los cadáveres que dejaba tras de sí la tragedia los insumos indispensables de una realización humana superior en la que la agonía habría encontrado su bálsamo definitivo. En la tragedia que descubre Rinesi en Maquiavelo y Hobbes, ninguna de estas renegaciones de la radicalidad del conflicto es aceptada. Su única respuesta es: amigos, amigas, no existe ese tercer dato que vosotros estáis buscando. Revelación trágica por cierto, desalentadora y molesta en la que por mi parte encuentro una muy sugerente bifurcación de esta argumentación. Por un lado, su constatación teórica, que es realizada con especial énfasis y puntilliosidad analítica sobre sus implicancias y sus resultados. Allí se acompañan, aún polémicamente, las respuestas de la teoría de la hegemonía de nuestro compatriota Ernesto Laclau, sosteniendo que si se ha abandonado la búsqueda infructuosa de una esencia última de la comunidad, se debe luego reconocer el carácter contingente de todo ordenamiento político al modo de una provisoria sutura de sus insalvables heridas. En un nuevo golpe de nues-

tro péndulo, asistimos a la consideración de este precario ejercicio como el único ejercicio verdaderamente material y concreto postulable sobre la materia política. Todo lo que hay es esa sutura provisoria. Quisiera dejar planteada, para ir concluyendo con este ya extenso comentario, una duda sobre este último punto que bien puede servir para la formulación de un problema al que podemos estar arribando gracias a la generosa colaboración de Eduardo Rinesi. Percibo en su trabajo, desplazándose por momentos de espaldas a sus consideraciones teóricas más acentuadas, una respuesta distinta a esta pregunta por el famoso tercer dato entre el orden y el conflicto, que se expresa para nada casualmente a través de su interpretación directa de la obra de arte. Una especie de respuesta que intenta decir lo indecible de esta relación, mostrar lo inconceptuable, que se nos revela de modo especial en los detalles de su interpretación de Hamlet. Una vez finalizada la pieza tenemos prácticamente dos mundos frente a nuestros ojos. La pila de los cadáveres destrozados y la presencia del futuro rey de Dinamarca. Eduardo nos dice que sólo una dialéctica pedagógica, una dialéctica positiva, puede pararse sobre los cadáveres para, acompañando el despliegue del nuevo orden, ofrecernos una vida pública, una moral superior. Que ese orden está manchado de sangre, y que esa sangre no es nada distinta al develamiento de la lógica del antagonismo, evidencia última de todo pensamiento auténticamente político. Sin embargo, él mismo nos recuerda que antes de que los cadáveres fueran tales, en el mismo instante en que nuestro protagonista perdía el aliento, supo pronunciar, supo balbucear una últimas palabras. Esas palabras eran palabras de justicia, que no se conformaban ya ni con la venganza ni con la muerte, que no aludían, como la sangre, meramente a la lógica del antagonismo, y que sin duda, ninguno de sus destinatarios inmediatos supo escuchar. Me pregunto si esta exigencia de justicia no nos dice también algo sobre la política, no nos dice también algo sobre la historia. Por el momento, esto ya no me inquieta. Presiento que este problema entre la lógica del antagonismo y la exigencia de justicia de los sujetos que hacen la historia se conservará como una gran cuestión nuestra que a partir de ahora llevará otro

nombre, el de un amigo: Eduardo Rinesi.

Ezequiel Ipar

* Texto de presentación del libro leído en la Feria del Libro 2003

DE LA ABUNDANCIA

A propósito de *Del maltrato social. Conceptos son afectos de Marcelo Matellanes*, Ediciones Cooperativas, Bs. As., 2003

Hacer una economía de la teoría del Estado como se hace la economía de una comida indigesta. Así presentó Michel Foucault su plan de investigación para repeler las críticas de quienes lo acusaban de escaparle a un análisis del Estado. En esa misma fórmula cabría el "rejunte apresurado" de artículos de Matellanes en este libro. Hay en estos textos un desplazamiento que todo el tiempo es un forzamiento: abandonar la economía —su lenguaje y fundamentalmente su pensamiento regido por la escasez— para adentrarse en una teoría de las afecciones.

Matellanes va a estudiar a Francia a principio de los 80. Ahí encuentra a Spinoza: mejor dicho, al Spinoza de las clases de Matheron que va a escuchar. Descubre la filosofía francesa, se enamora de la filosofía francesa. Aprende el mapa de París de memoria. Vuelve a Buenos Aires: trabaja de periodista y como investigador para la Unión de Trabajadores de Prensa; editorializa las páginas de *NX periodismo gay para todos*; milita en REDAR+, Red Nacional de Personas Viviendo con HIV/Sida, da clases. Se "exilia" en la facultad de Ciencias Sociales: repite que no es una pura casualidad urbanística que las aulas de Económicas compartan edificio con la morgue. Insiste: en la topografía de la ciudad, la muerte tiene sede en avenida Córdoba. Tal vez este recuento no sea exacto cronológicamente. Yo lo conocí hace sólo algunos años y recuerdo su "itinerario afectivo/intelectual" como él

le decía, de manera dispersa y fragmentada. Pero también así aparece en este libro: un conjunto de artículos dispares, trabajos académicos, manifiestos políticos, mensajes a los estudiantes, el programa de estudios de su cátedra, textos de amigos y compañeros suyos. Una compilación apurada, urgida por una economía de las propias fuerzas.

En esta economía general nombrar al Estado es situarlo en su capacidad histórica de organizar flujos, de codificar prácticas y adiestrar subjetividades: queda claro —como decía Foucault— que el Estado no tiene entrañas. Pero también se avanza sobre el derrumbe de una determinada capacidad del Estado de anudar territorio y control, de disciplinar. El capital sobrevuela, promete asentarse, chantagea con su volatilidad. El Estado se ha convertido en esa precaria máquina de seducción de un flujo global que pone las condiciones de su inscripción territorial. El fin de la inclusión salarial de masas —fundamento último de la ciudadanía— como momento de crisis deviene fracaso político: hoy, escribe Matellanes, podemos verificar el límite civilizatorio del capitalismo en su incapacidad de socialización. La sociedad como imposible ya no es una pura amenaza que tiene como efecto contingente la cohesión social. Hoy no hay sociedad: hay "sociedad cero", dice Matellanes, "vendida" —desde la tesis huntingtoniana para acá— como violencia de los excluidos y renacimiento de fundamentalismos y primitivismos.

Los artículos de Matellanes recorren hitos de la historia reciente argentina donde una misma secuencia se repite: la amenaza de disolución social es frenada con la violencia de la moneda. Hiperinflación, convertibilidad, anuncio del ajuste de Cavallo nominado "déficit cero", "blindaje" promocionado por De la Rúa, encuentro pro-ALCA en Buenos Aires. Estas imágenes son articuladas analíticamente bajo la lógica del Imperio, la noción que popularizaron Toni Negri y Michael Hardt, y que Matellanes hace suya. Vale aclarar que la incorporación político-bibliográfica de autores como Negri y otros pertenecientes a la corriente del operismo italiano así como buena parte de la teoría francesa (especialmente Deleuze-Guattari: de allí su teoría de los afectos como "descargas rápidas de la emoción") y del marxismo crítico (John Holloway y la

escuela alemana de la derivación) eran una obsesión de Matellanes desde hace años y no un oportunismo o una traducción de la moda reciente. A la vez, un destello solitario en la carrera de ciencia política de la Facultad de Sociales, donde toparse con esa cuenca de textos resultó para muchos una visita inesperada. En este sentido, el crispado texto de Matellanes comentando el libro de Atilio Borón *Imperio e Imperialismo*, tiene el doble valor de articular una discusión sobre los modos de la crítica política y de la lectura despiadada; y de alzarse como una voz aislada que se atreve —en el páramo de las academias argentinas— a denunciar la pobreza teórica y anímica del encumbrado politólogo.

El optimismo que por momentos parece apoderarse de la narrativa de Matellanes no es ingenuo. Habría que precisarlo: es disutópico. Vuelve a Marx, a quien nunca abandonó. Al Marx de los *Grundrisse* y a su "Fragmento sobre las máquinas" (tal como lo hace el autonomismo italiano) para pensar los alcances del estallido de la ley del valor; vigente pero ya no verdadera, desde que la desmesura —la imposibilidad de medición y limitación— caracteriza a las fuerzas valorizantes y el capital sostiene la ficción de su medición por medios políticos y militares. Desmesura invertida, que ha cambiado de signo —curvándose hacia la derecha y promoviendo la proliferación de jerarquías— tras la derrota política, y que hoy opera más bien como fuerza pura del capitalismo. Reversión general de aquellas energías libertarias de los 70 (que en nuestro país han sido más asesinadas que cooptadas) expresadas en luchas obreras, rechazo a unir la propia biografía al empleo "de por vida", sexualidades regladas, inclusión social vía consumo masivo. La naturaleza inédita de la actual productividad social dispone el terreno disutópico: las fuerzas están desplegadas en su máxima potencia social histórica. ¿Vitalismo tecnológico y productivo? Tal vez un mapa de batalla de la economía de fuerzas en juego.

Esta inscripción en los análisis del capitalismo posfordista, siempre al borde de su banalización cuando se pretende evangelizar en su nombre (y también al borde de la caricatura cuando se lo intenta hallar en las nuevas periferias en su versión tecnologizada), es aquí presentada en sus rasgos más rápidos y sobre-

salientes. Pero sin dejar de lado sus enlaces a la realidad argentina en tanto articulación en el mercado global (especialmente en los análisis del pasaje del conflicto entre capital/trabajo a capital/desocupación) y a las prácticas —resistentes— de nuevo tipo que surgieron en los últimos años.

Verónica Gago

INTERROGANDO UN CLÁSICO

Acerca de *La Desunión. República y no-dominación en Maquiavelo*, de Ernesto Funes, Gorla, Bs. As., 2004

Norberto Bobbio había afirmado que el pensamiento político de todos los tiempos está dominado por dos grandes antítesis: opresión-libertad y anarquía-unidad. Esta distinción puede ser ilustrativa, aunque no menos problemática, si pensamos en la obra de Thomas Hobbes o Stuart Mill. El caso de Nicolas Maquiavelo es diferente, pues ha sido ubicado en por lo menos tres de las cuatro alternativas presentadas por Bobbio: el representante de una moderna forma de opresión política, sea al modo de la *Ragion di Stato* o de la *Realpolitik*; el representante de la unidad nacional, primer mentor del Estado moderno (ambas interpretaciones centradas en *El Príncipe*, su obra más conocida); y como un defensor de la libertad republicana, lectura que encuentra contados adherentes en la modernidad frente al anti-maquiavelismo dominante (entre ellos a Spinoza y Rousseau). Desde la aparición de *El momento maquiaveliano* de J.G.A. Pocock en 1975¹, la atención en la obra del canciller de la última república florentina suscitó un renovado interés; no sólo porque es el primer trabajo histórico-crítico que ubica claramente a Maquiavelo en la tradición del republicanismo cívico, sino también porque encuentra en él a una de las fuentes principales del pensamiento revolucionario republicano anglo-americano que representó la frustrada, pero posible, alternativa al liberalismo. Confrontar a

Maquiavelo con la tradición liberal, dado el obvio anacronismo, trasciende claramente el interés histórico por el pensamiento de un florentino de comienzos del siglo XVI, poniendo en escena una discusión que se centra en el concepto de libertad: o la libertad es una resultante del orden (unión), o la libertad es una resultante del conflicto. Maquiavelo se convertirá, así, en el antecedente histórico más destacado del contemporáneo elogio del conflicto político como productor de libertad.

La influencia ejercida por el trabajo de Pocock tiene una deriva interesante. Continuador inmediato de su lectura será su discípulo Quentin Skinner, quien llevará a confrontar a Maquiavelo directamente con el liberalismo político de John Rawls². Más llamativa es la recepción que hará Toni Negri quien, si bien marcará otra tradición de pensamiento político que va de Maquiavelo a Marx, pasando por Spinoza, encontrará en Pocock el marco principal de su interpretación (dispersa en sus escritos) de Maquiavelo. En la misma línea, pero con notables diferencias, Miguel Abensour presupondrá esta tradición para pensar al joven Marx en un formidable trabajo, *La democracia contra el Estado*³. Sea porque su interés no está puesto en la obra de Maquiavelo (como es el caso de Negri y Abensour), sea porque no pretende ser una interpretación de la totalidad de la obra y el pensamiento de Maquiavelo (como es el caso de Skinner, entre otros); el trabajo de Ernesto Funes viene a constituirse una de las lecturas más precisas y acabadas sobre este aspecto central de la recuperación de Maquiavelo en los últimos años. Más aún, Funes afinará la lectura para mostrar que es la *desunión* y no el *conflicto* el concepto que expresa de manera acabada el centro de la reflexión maquiaveliana.

Me he permitido este rodeo para ingresar al texto de Funes porque el autor da pocos indicios de la ruta por donde se encamina su interpretación, enfrentándose directamente con el problema a partir de una lectura atenta y original de un conjunto claramente delimitado de capítulos de *El Príncipe* y los *Discursos a la primera década de Tito Livio*, en donde, sostiene, se presentan los argumentos centrales de Maquiavelo en torno al vínculo entre la teoría de las formas de gobierno y la libertad. En sus propias palabras, la tesis que pretende

mostrar es que "una de las contribuciones decisivas del pensamiento político del diplomático florentino consistió en haber propuesto una alternativa a la comprensión de la política en términos de relaciones de dominación; alternativa que consiste en un pensamiento sobre las formas y condiciones de la libertad política, entendida bajo la figura, que él propone, de relaciones de no-dominación". Propondrá, entonces, una reflexión sobre Maquiavelo como un defensor del régimen republicano, comprendido como una defensa de la libertad política a partir del establecimiento de sus condiciones de institucionalización.

Hasta aquí el objetivo del trabajo se enmarca claramente dentro de la línea interpretativa de Pocock-Skinner, pero en la forma particular en la que Funes ha optado por desarrollar su investigación se enfrentará directamente con un problema que los teóricos contemporáneos del republicanismo han obviado con dudosa justificación y que sus admiradores de tradición marxista suelen pasar por alto. Desde la obra de Hannah Arendt (el primer rescate contemporáneo de la tradición republicana, que paradójicamente suele quedar oculto tras el nombre de Pocock), en particular *La condición humana* y *Sobre la Revolución*⁴, este problema se presenta como "la cuestión social"⁵. Funes conducirá su argumento articulando dos ejes: las formas de gobierno (dominación y no-dominación), y los modos en que se establece la relación entre los vínculos políticos y los vínculos sociales (la relación política entre lo público y lo privado). En la terminología de Maquiavelo, el vínculo problemático entre "humores" (el deseo de dominar y el deseo de no ser dominados) que, en cuanto expresión de las relaciones sociales, se identifican con la división entre ricos y pobres, y "ordenamientos" (principado y república).

Este libro, como lo aclara el autor, no pretende ser una interpretación global del pensamiento de Maquiavelo, antes bien se concentra en la relación de un conjunto de categorías en las cuales se juega la lógica misma del pensamiento de Maquiavelo en relación al tema presentado: dominación, no-dominación, *desunión*, *licenza*, *comandare*, *opprimere*, principado y república. Apartándose del método histórico-intelectual que domina hoy las inter-

pretaciones sobre Maquiavelo, su trabajo sigue una lógica estrictamente analítica, que se despliega a partir de la determinación del significado y los vínculos entre los conceptos antes mencionados. Pretender una síntesis de sus argumentos se superpone con la modalidad misma del método empleado por el autor, que nos presenta una economía de los argumentos difícil de superar (aunque en el aparato bibliográfico final se evidencian los marcos de lectura que se presuponen en todo el trabajo, no resulta fácil detectar qué papel juega cada uno de los libros citados en el texto). Queda al lector, por supuesto, el recorrido por la filigrana argumentativa que con suma precisión se despliega a lo largo de todo el libro. Por nuestra parte, nos concentraremos en el punto más polémico —por decirlo de alguna manera— que nos presenta la propuesta de Ernesto Funes.

Delimitados los dos modos de considerar la forma república, la república aristocrática (modalidad defendida por la tradición clásica del republicanismo, y definida a partir de la exigencia de la "unión") y la república popular, esta última se jugará su significado político a partir de la distinción entre "licencia" y "desunión". No toda república se articula a partir del objetivo de la no-dominación. Tal como acontece con la república aristocrática (cuya forma histórica, creo no suficientemente aclarado, es la oligarquía), la república popular puede ser también una forma de gobierno de la dominación, el régimen donde una clase (los pobres) domina a otra clase (los ricos), tal como lo expresa el significado clásico del término "democracia". Si es posible pensar en una forma de república popular que se sustraiga a la lógica de la dominación, sea bajo la modalidad del orden (dominación a partir de la "unión" dada por una constitución que excluye de la participación política a la mayoría de la sociedad) o de la licencia (dominación a partir de la opresión de clase); es porque Maquiavelo, según la interpretación de Funes, ha podido identificar la libertad política no con la lógica particularista de los grupos sociales, sino con la lógica de los problemas comunes de la ciudad. Esto "requiere distinguir —y afirmar— la existencia de una dimensión genérica —a la que habitualmente llamamos 'pública' o 'política'—, como distinta de la de los

problemas, intereses y poderes 'privados' o 'sociales'".

Es la categoría de "desunión", que con justeza le da título a este libro, la que, en principio, no permite que la distinción entre intereses particulares y "bien común" recaiga en los problemas de la propuesta de Skinner, quien termina transformando la *virtu* republicana en la capacidad racional de un agente que se percata de que la única forma de conservar la libertad individual es contribuyendo al bien común, participando en el ordenamiento de las instituciones porque, de no ser así, serán monopolizadas por los ambiciosos que no harán más que dominar (en el fondo, como él mismo lo reconoce, termina siendo un gobierno liberal participativo). En la *desunión* Funes encuentra "una forma, un ordenamiento político de la ciudad [que] transforma la división conflictiva entre las clases en una multiplicidad de sujetos políticos, y se sirve de la misma como fundamento para un mecanismo de composición de los poderes de la ciudad [...] establece una ruptura con la lógica de las diferencias, y una discontinuidad en las relaciones entre poder político y poder social, por medio de una 'despolitización' de las relaciones sociales, y sus mecanismos de subordinación." La desunión es la institucionalización de un estado donde el conflicto se desarrolla en el campo de lo político y, con ello, posibilita el *vivere libere* del pueblo, puesto que si el conflicto se desarrolla en el campo de lo social necesariamente termina por resolverse bajo una de las formas de dominación. Para Funes es éste el significado último de la ya conocida sentencia que abre la compleja trama de los *Discursos*: "los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de estos tumultos que en los buenos efectos que produjeron".⁶

El trabajo de Funes, al igual que los demás textos mencionados aquí, pueden ser leídos en dos registros diferentes: como interpretación de la obra de un pensador, en este caso Maquiavelo, tal como se presenta específicamente el contenido y objetivo del texto; y como interpretación de un conjunto de problemáticas, tanto históricas como contemporáneas de la reflexión política. Teniendo en

cuenta estos aspectos —por demás obvios—, la virtud de este trabajo es que logra mostrar aquella tensión que se encuentra en el corazón mismo de la república. En términos contemporáneos podríamos expresarlo así: no todo estado de derecho es un estado libre, en el contexto de Maquiavelo, la *res publica* entendida como el gobierno de la ley (Cicerón) no permite distinguir claramente entre libertad y dominación. No es el sólo *status* "legal" lo que hace a la universalidad de la validez política. El argumento logra sustraerse a la exigencia que ha sido dirigida a Maquiavelo, esto es, a la ausencia de una teoría de la justicia, por lo que el discurso maquiaveliano se cancelaría en sus mismos términos. Funes encuentra en Maquiavelo aquel principio universal requerido: el concepto de no-dominación no se identifica con el deseo de oprimir de una clase por sobre otra, no es la expresión de un deseo parcial, sino un principio político: "el *satus* de no-dominación precisamente implica un principio generalizable. Como hemos visto, los *Grandi*, o los 'sujetos dominadores' no podrían rechazarlo. Es algo que todos pueden querer para sí mismos, o —mejor— que todos quieren por igual, porque es el requisito para la libertad de acción." La no-dominación pasa de ser un deseo producto de la confrontación social a ser un imperativo para la libertad política, y por ello también requiere que de expresar una forma particular de acción popular pueda convertirse al mismo tiempo en "forma" institucionalizable. A esta forma propia del gobierno republicano libre Maquiavelo la llamará *desunión*. Paradójicamente, por lo menos para aquella forma de pensar la política donde "lo común" sólo puede identificarse con la unidad ("unión") y de la que Maquiavelo se presentará como el primer crítico, será la desunión lo que restituya aquella exigencia republicana por el bien común, sin por esto disolver aquel principio sin el cual no hay libertad e igualdad posible: "podemos decir que 'desunión' es el nombre político de la igualdad; igualdad que en el contexto del dos de la ciudad, se presenta como siempre polémica, como siempre conflictiva, como siempre sostenida en sí misma".

El análisis de Ernesto Funes muestra con precisión el movimiento conceptual que conduce del conflicto social al conflicto político, des-

plazamiento que lo lleva a sostener que "desunión" es para Maquiavelo el nombre mismo de la política". ¿Hemos llegado al postulado final de la política maquiaveliana? ¿En ese movimiento Maquiavelo vería como resultante la transformación de la anatomía social? Con la figura de la *desunión* parece quedar claro que Maquiavelo no pretende pensar el gobierno como la disolución del conflicto, sin embargo, esta "despolitización" de la esfera social corre el riesgo de indicar lo contrario. Existe un elemento que —creemos— tendría que encontrar mayor desarrollo si no queremos confundir la politización del conflicto con la institucionalización de la acción política como principio mismo de su cancelación, tesis polémica si pensamos en la centralidad que tiene para Maquiavelo (como para el republicanismo florentino del *quattrocento*) la primacía de la *vita attiva*, condición del *vivere politico*. Funes puede prescindir del análisis de la *virtú*, pero difícilmente pueda prescindir de la constitución de la subjetividad política, que las instituciones tienden a suplantar; subjetividad donde la pasión (por dominar y por no ser dominados) antes que un momento es el motor constante de la acción y que encuentra en la incorporación del reconocimiento de la dominación social su principio. ¿No es justamente la *politización* del campo social lo que hace de Maquiavelo un crítico de la tradición? La propuesta de Funes ha encontrado el mayor acercamiento posible entre "ley" y "acción", pero queda por ver cuál de los dos elementos termina por resolver —o mantener su permanente vigencia— el problema de la dominación. Lo que este análisis ha mostrado como una operación conceptual, puede encontrar su forma conflictiva en una obra a la que no suele prestársele la atención necesaria, las *Historias florentinas* (que paradójicamente no forman parte de las fuentes trabajadas). Creo que la tensión presente en las conclusiones a las que llega el análisis de Funes se encuentra en la atención misma que el autor presta a dos interpretaciones sobre el republicanismo claramente encontradas, la de Claude Lefort y la de Filipe Pettit⁷, de cuyo acercamiento hace de este texto una empresa menos arriesgada que necesaria. A los trabajos de estos dos

pensadores habría que sumar este libro que, con total autonomía, encuentra en Maquiavelo una forma de pensar, como lo señala al final del texto, la siempre conflictiva democracia.

El libro de Ernesto Funes incluye un interesante apéndice "El Maquiavelo de Althusser: una clave de lectura" que renueva y rescata la primera recepción marxista del pensamiento del florentino y que es de fundamental importancia incorporar a la polémica actual sobre la vigencia de este pensamiento, que sigue planteando ricas discusiones en torno a su interpretación y —lo que es más interesante— sigue siendo una fuente de productividad para pensar sobre nuestros problemas.

Luego de la proclamada vigencia de Maquiavelo, que lo postula como clave para visualizar una forma olvidada de concebir la política, donde la novedad y cierto entusiasmo se interpuso a una renovada y atenta lectura crítica de sus obras, estábamos esperando una investigación precisa y cuidada, pero más aún, tan productiva como la realizada por Ernesto Funes.

Sebastián Torres

Notas

¹ Pocock, J.G.A., *The machiavellian moment*, Princeton University Press, New Jersey, 1975.

² Principalmente, "Acerca de la Justicia, el Bien Común y la Prioridad de la Libertad" (1992), en *Agora* N.º 4, verano de 1996. Sobre Maquiavelo pueden consultarse: *Maquiavelo* (1981) Alianza, Madrid, 1993; *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Vol 1: Renacimiento* (1978) F.C.E., México, 1993; Skinner, Q., Bock, G., Violi, M., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, New York, 1990.

³ Abensour, M., *La democracia contra el Estado* (1997), Colihue, Bs. As., 1998.

⁴ Arendt, H., *La condición humana* (1958), Paidós, Barcelona, 1998; *Sobre la Revolución* (1962), Alianza, Bs. As., 1992.

⁵ Cabe mencionar aquí que otra de las fuentes centrales de este libro es el monumental trabajo de Claude Lefort, *Le Travail de l'oeuvre. Machiavel* (1972), Gallimard, París, 1992; poco atendido, sino ignorado, por los intérpretes angloamericanos, en el cual la cuestión social atraviesa el centro de su interpretación.

⁶ Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000.

⁷ Pettit, P., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, (1997), Paidós, Barcelona, 1999.

EN EL REINO DE LOS SORDOS

Sobre Walter Benjamin, Aviso de Incendio de Michael Löwy, F.C.E., Bs. As., 2002

Ya se trate del pasado o del futuro, en Walter Benjamin la apertura de la historia es inseparable de una opción ética, social y política por las víctimas de la opresión y por quienes la combaten. El porvenir de ese combate incierto y las formas que adoptará serán sin duda inspirados o marcados por los intentos del pasado: no por ello dejarán de ser novedosos, y perfectamente imprevisibles. Michael Löwy

La figura de Walter Benjamin implica una controversia por sí misma, todas sus interpretaciones son una constante de debates y lecturas enfrentadas, la dificultad de su reduccionismo o encasillamiento intentó ser solucionada bajo el carácter "inclasificable" de su obra. Hasta el propio Adorno planteaba su situación como "apartado de todas las corrientes" contemporáneas. Quizás aquí resida un hecho fundamental por el cual el pensamiento filosófico de Benjamin se haga presente como posible superación de las distintas doxas en pugna en la construcción de un pensamiento dogmático basado en el empirismo y el progreso irreversible.

Löwy recupera a Benjamin como superador de las interpretaciones modernas (en términos habermasianos) y posmodernas (en términos lyotardianos) abstrayéndolo de un marxismo ortodoxo e incorporándole las influencias más remotas de su juventud: el romanticismo alemán y el mesianismo. De esta manera se lo propone como un crítico moderno de la modernidad inspirado en referencias culturales e históricas pre-capitalistas. El marxismo, el romanticismo y el mesianismo son los tres pilares de la formación intelectual de Benjamin que van a ser rastreados por Löwy a lo largo de toda su obra en pos de alcanzar una visión cabal de las concepciones benjaminianas y

específicamente de aquélla sobre la historia, la cual considera fundamental dentro de su construcción filosófica, intentando considerarlas de manera simultánea dentro de la continuidad de ciertos temas esenciales y de las diversas rupturas en las que se ponen de manifiesto los peligros inminentes del Progreso.

Bajo esta premisa se puede encontrar el fundamento tanto del texto como de su título, ya que en *Dirección única* (1926) Benjamin titula un capítulo "Alarma de incendio" (tomado como *Aviso...* por Löwy) donde la proyección política se hace carne al plantear que si el derrocamiento de la burguesía "no se cumple antes del momento casi calculable de la evolución técnica y científica todo se habrá perdido". Aquí es donde está uno de los ejes principales del libro en tanto enfrentamiento al marxismo vulgar, ya que la concepción de revolución permanece alejada de un resultado "natural" e "inevitable" del progreso económico y técnico. Es ante este optimismo de "delirantes" que descubre en el *pesimismo* el punto de convergencia entre surrealismo y comunismo, comprendiéndose su obsesión por la organización del pesimismo.

Las previsiones instintivas de Benjamin serán muy fuertes en su contexto, pero a su vez brindan una herramienta fundamental en cuanto posibilidad de interpretación de toda la modernidad debido a la fuerza que toma su preocupación por la automatización de la sociedad moderna tanto dentro del ámbito laboral como del civil, donde la "experiencia auténtica", aquella fundada por una memoria de la tradición cultural e histórica, ha desaparecido a causa de la vivencia inmediata. Esto es lo que permite su extrapolación a contextos diversos, en este caso a situaciones latinoamericanas.

En resumen, el trabajo de Löwy pretende marcar un camino por el cual Benjamin intentó, durante toda su obra, dar una especie de "aviso de incendio" dirigido a sus contemporáneos y, a través de su lectura, a toda la modernidad ofuscada por el dogmatismo empirista del Progreso. Las tesis de 1940 son expresiones de esos peligros e inquietudes que recorren toda su biografía, no sólo por el rechazo hacia el fascismo y el stalinismo. Siempre está presente una protesta romántica contra la modernidad capitalista en nombre de los oprimidos del pasado (verdadero significado de la historia), contra el mar-

xismo rígido y el socialdemócrata, puesto que conservan esta forma intrínseca del determinismo que los lleva a una comunión con la filosofía burguesa de la historia.

La amena, aunque a veces reiterativa, escritura de Löwy construye una lectura fluida de la filosofía de Benjamin a partir de estas tesis como punto de partida, proponiendo una ruptura cronológica evolucionista de análisis. Haciendo un interesante rastreo bibliográfico, pasando por las figuras de Blanqui, Adorno, Fourier, Schmitt, Arendt, Scholem, etc., Löwy lo utiliza como sustento de su interpretación, frente a las diversas visiones que también son presentadas en el texto.

Benjamin, Löwy, el concepto de historia, la crítica social, la modernidad... Nombres y conceptos que no pueden pasar insensibles a estos tiempos, que suponemos no corresponden al del fin de la historia fukuyamista, se hacen presentes esperando la participación e implicancia que le debemos. Por lo que nos atrevemos a sentirnos atraídos por este texto, que puede ser de gran relevancia en cuanto a una lectura interesante de la figura de Benjamin y sobre el concepto de historia. Aconsejable complemento a un texto como el de Gisela Catanzaro en *Las aventuras del Marxismo*, de Catanzaro e Ipar, quienes desde la UBA abordan estos temas, hasta con una mayor complejidad y diversidad bibliográfica.

La sección medular del libro consiste en la exposición de las tesis "sobre el concepto de historia". Löwy describe brevemente el contexto en el que fueron escritas: año 1940, año muy complejo para la humanidad en general y para Benjamin en particular. A su vez, aclara que la intención del autor no era que fueran publicadas, sino que fueron sus colegas de la escuela de Frankfurt los que sacaron a la luz estas inquietantes ideas de Benjamin luego de su muerte.

Löwy plantea que en las tesis se puede rastrear todo el andamiaje filosófico del autor, así como las fuentes de las que se nutrió y su proyecto político.

Contra las interpretaciones tradicionales de las tesis (la materialista, la teológica y la escuela de la contradicción). Löwy propone ubicar a Benjamin como un marxista y un teólogo, desplegando la particular relación entre redención y revolución.

Aunque no falta la descripción de cada una de las dieciocho tesis, la

apuesta de Löwy va aun más allá: rastrea las distintas lecturas que han merecido de autores como Adorno, Arendt, Horkheimer, etc., y además intenta ver cierta coherencia entre ellas buscando ejemplos de la historia a los cuales aplicarlos. También realiza algo innovador que acapara la atención de los lectores de nuestras tierras: utiliza algunas de las tesis para comprender acontecimientos de la contemporaneidad latinoamericana.

Para ejemplificar este punto podemos remitirnos a la tesis uno en la que se plantea la dialéctica entre teología y materialismo, proceso que Löwy asemeja al movimiento de la Teología de la Liberación en América Latina. Asimismo, en el análisis de la tesis siete se describen los festejos del quinto centenario del descubrimiento de América por parte de algunos pueblos indígenas como un intento de romper con la empatía de los conquistadores, es éste un acontecimiento que representa para Löwy "cepillar la historia a contrapelo". Haciendo referencia a esto se mencionan la relevancia del pensamiento de Eduardo Galeano y los fundamentos del E.Z.L.N.

El desafío al que nos invita Löwy, en su insistente afirmación de la actualidad de Benjamin, es a leer las tesis en una clave que nos permita comprender la historia de otra manera, sobre todo desde el lugar de los oprimidos, los parias. Es necesaria la reivindicación de las víctimas de la historia. El pasado implica redención, y esa redención individual permitirá una reparación colectiva, la reparación del sufrimiento de los vencidos es ineluctable para la emancipación de los oprimidos. En la historia política rememoración y redención son inseparables.

Acordamos con Löwy que Benjamin es un teórico del materialismo histórico, aunque heterodoxo. De allí su crítica a las concepciones positivistas de la historia que ratifican la versión de los vencedores y tienen cierta empatía con los dominadores. Benjamin nos alienta a "cepillar la historia a contrapelo", ver el peligro latente en el pasado, que se presenta como una constelación salvadora que une pasado y presente.

Para Benjamin es imperiosa esta nueva construcción de la imagen de la historia, aunque es muy difícil. La idea positivista del progreso es la culpable de las catástrofes, pero en una visión de la historia cuyo pilar es el peligro (la propuesta por Benjamin),

existe la posibilidad de una advertencia profética de las catástrofes.

Esta particular idea de la historia que une presente, pasado y futuro, en este sentido es que la rememoración de las víctimas es una fuente de energía espiritual y moral para los que luchan hoy. La historia es un ámbito cargado de tiempo actual. Benjamin no comparte la idea de la inevitabilidad de las leyes de la historia. Introduce el concepto de revolución para explicar el momento en el que el tiempo se rompe, cuando se produce la interrupción del eterno retorno, de la catástrofe del presente. Es en este lugar donde irrumpe el movimiento mesiánico.

Nos resulta de vital importancia la idea benjaminiana de apertura de la historia. Esto implica que cada momento histórico tiene potencialidades revolucionarias, y debe ser la acción política la encargada de vislumbrar ese intersticio que permita la rebelión, esa astilla del tiempo. Los juicios de la historia no son inmutables, por lo tanto el pasado está abierto. La acción política es la encargada de la redención que permita la emancipación.

Cora Arias y Néstor Fernández

ELOGIO DE LA INFRAPOLÍTICA

A propósito de *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, de James Scott, Editorial Era, México, 2000

Cuando el gran señor pasa, el campesino sabio hace una gran reverencia y silenciosamente se tira un pedo.
Proverbio etíope

Antonin Artaud solía expresar que el punto de partida de toda creación teatral debe ser la *puesta en escena*. No se refería, por supuesto, solamente a lo que acontece sobre las tablas, sino también a lo vivido entre bambalinas y cobertizos: máscaras, gestos, sonidos, danzas, gritos, iluminación, pantomimas, silencios y demás accesorios del montaje que hacen posible un "teatro integral". Desde esta perspectiva, la represen-

tación dramática deja de ser una especie de paréntesis de lo cotidiano, para convertirse en un espectáculo total que (re)inventa la vida misma.

De manera análoga, teniendo como principio que la política no puede reducirse al escenario público, James Scott indaga en los mecanismos cotidianos a través de los cuales los dominados resisten a su situación opresiva: encubrimiento lingüístico, códigos ocultos, anonimato, cultura oral y ambigüedad intencional nos remiten a esa práctica de la resistencia ejercitada a diario por los desvalidos en las redes asimétricas del poder que los sujetan.

Amalgamando historia y literatura, *Los dominados y el arte de la resistencia* nos ofrece una caracterización detallada de las diversas dimensiones de este arte de *disimular*, haciendo hincapié en una concepción del poder que descubre sus contradicciones, posibilidades y tensiones inmanentes: mientras que el discurso público es la descripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder, según Scott, el discurso *oculto* remite a aquellas conductas "fuera de escena", marginales a la observación directa del dominador. Su análisis privilegia, además, las cuestiones relacionadas con la dignidad y la autonomía, por lo general consideradas como secundarias de la explotación material. La denigración, ofensa y ataque de los cuerpos son el basamento sobre el que se asienta, de acuerdo al autor, gran parte de los discursos ocultos de las víctimas.

Scott desliza una hipótesis provocativa: a los grupos que carecen de poder les interesa, mientras no recurren a una verdadera rebelión, conspirar para reforzar las apariencias hegemónicas. Si aceptamos esta afirmación —polémica sin duda—, entonces autores como Gramsci y Lukács devienen teóricos del orden más que de la inestabilidad social y política. La teoría de la hegemonía, así como la de falsa conciencia, son puestas en duda, en tanto conciben al sujeto de manera integrada, poniendo énfasis más en los mecanismos de dominación que en las prácticas de resistencia y liberación.

El libro está estructurado por diferentes ejes, atravesados todos por la misma inquietud: poner en cuestión la noción tradicional de subordinación, en el marco del debate contemporáneo sobre las relaciones de poder. En

su primera parte, caracteriza al discurso público y al oculto, como dos dimensiones puestas en juego tanto por débiles como por poderosos. Luego, tal como mencionamos, revisa las nociones de falsa conciencia y de hegemonía en clave crítica, cuestionando que la incorporación ideológica de los grupos subordinados reduzca *per se* los conflictos sociales. En tercer lugar, describe las formas *elementales* del disfraz político en sus múltiples modalidades: el anonimato, los eufemismos, el refunfuño, los chismes y los rumores, por nombrar sólo algunos artilugios utilizados en la vida cotidiana por los grupos subordinados. Ni total obediencia hegemónica, ni oposición abierta, estos mecanismos de resistencia le permiten al desvalido no exponerse a los ojos del poder. En el apartado siguiente, aclara que pueden ejercerse modalidades más *elaboradas*, que anclan por ejemplo en la cultura oral, los cuentos populares, los carnavales y las fiestas, como voces disfrazadas —aunque no ocultas— de los dominados, que apuestan a debilitar las normas culturales autorizadas. En estos casos, la protesta asume un carácter deformado, a raíz de que las relaciones asimétricas de poder propician la producción de formas "estratégicas" de manipulación que socavan un genuino entendimiento. Por último, los dos capítulos finales se dedican a desarrollar y ampliar la noción de *intrapolítica* plebeya, entendida como ámbito discreto de conflicto político. Lo dicho entre líneas —e incluso el silencio— constituye una forma de evitar la exposición suicida, operando a partir de una especie de "guerra de guerrillas" que pugna por rebasar los límites de lo que está permitido en escena.

El libro fue escrito en 1990, cuatro años antes del alzamiento zapatista. No es casualidad que la primera versión en castellano haya aparecido en México. La rebelión chiapaneca significó algo así como una "demostración empírica" de los planteamientos efectuados por Scott. La ruptura del silencio —en tanto primera manifestación pública del discurso oculto— que aconteció el 1 de enero de 1994, implicó la aparición en escena de la palabra indígena —al grito de ¡Ya Basta!— reprimida durante muchísimo tiempo en la región. En ese momento, como señala Scott, los subordinados pudieron reconocer en qué medida sus reclamos, sus sueños, su cólera eran compartidos por otros opri-

midos con los que no habían estado en contacto directo. Así ocurrió tras la difusión de la *Primera Declaración de la Selva Lacandona*.

Pero el discurso del EZLN no es el único que puede analizarse según los parámetros establecidos por Scott. El libro cobija sin duda una enorme potencialidad para dar cuenta de las nuevas dinámicas de confrontación de los movimientos sociales en Argentina. Colectivos artísticos y contraculturales, movimientos de trabajadores desocupados, asambleas barriales, asociaciones campesinas, estudiantes autoorganizados, obreros que gestionan empresas recuperadas, feministas autónomas, y un sin fin más de organizaciones anticapitalistas ligan buena parte de su discurso político a acciones cotidianas y formas territoriales de in(ter)venición desvinculadas de lo que Guy Debord llamó la *sociedad del espectáculo*. La generación de espacios sociales apartados de la semántica del poder es una constante en estos movimientos de insubordinación. Allí cobran vida y se expanden relaciones sociales opuestas tanto a la dinámica mercantil como a la jerarquización estatalista. Esta dimensión ha sido descuidada por los investigadores académicos, que tienden a restringir la praxis política a las manifestaciones callejeras o a las rebeliones abiertas —tales como el 19 y 20 de diciembre de 2001—, desmereciendo los actos que se realizan colectivamente "fuera de escena". La hipótesis de Scott es que este tipo de insurrecciones o formas de resistencia *explícitas* no pueden entenderse sin tener en cuenta, en paralelo, los ámbitos de socialización en los cuales dicha disidencia se alimenta y adquiere sentido.

Haciendo un breve balance, podemos expresar que el pasado siglo fue, para las distintas corrientes del marxismo, una época plagada de axiomas y certidumbres. Quizás ese haya sido uno de sus grandes errores. A contrapelo, James Scott se atreve a poner en cuestión numerosos postulados y definiciones, momificados por la ortodoxia científica de la "erudición". Hacía falta, por tanto, una abundante cuota de oxígeno que, sin caer en el reformismo, revitalizara el papel de la crítica en el análisis de los movimientos sociales. Esta bocanada de aire fresco sobrevuela el conjunto de sus capítulos, que nos motivan a pensar y actuar dialécticamente. El ejercicio bien vale la pena en tiempos en que se postula el fallecimiento indefectible de la *teo-*

ría del puño levantado. Al terminar de leer el libro, uno tiende a sospechar que, como mínimo, se está velando al muerto equivocado.

Hernán Ouviaña

EL MANUAL (IM) PRESCINDIBLE

Acerca de *Ideología, un mapa de la cuestión*, de Slavoj Zizek (comp.) F.C.E., Bs. As., 2003

En el número 16 de esta revista Andrés Jiménez Colodrero comenzaba una reseña a propósito de *El espinoso sujeto* de Slavoj Zizek de la siguiente manera: "escritor prolífico si los hay. Al parecer dicha compulsión por la escritura tiene que ver con exigencias profesionales de su cargo de Senior Researcher en la Universidad de Ljubljana, y no, como pudiera pensarse con un inconfesable deseo de enriquecimiento (lícito)... Deseo que el bueno de Slavoj no vacilaría ni por un momento en reconocer a juzgar por sus dichos periodísticos. Porque no hay duda de que la figura de nuestro autor se caracteriza por generar profundas polarizaciones entre sus lectores: se lo ama o se lo odia, sin términos medios". Solamente un par de años han pasado desde entonces, por qué tendrían que cambiar las cosas o, precisamente, Zizek.

Parecería que las compulsiones han desaparecido y han crecido los deseos. Las diferencias pueden estar en que esta vez nos encontramos ante una compilación, no un nuevo escrito, y en que recién fue editada en español pero con más de una década de atraso. Salvo por la introducción, que tampoco es algo inesperado para cualquier lector de Zizek, no nos encontramos con nada nuevo dentro del pensamiento de los autores compilados.

Pasando por alto las influencias monetaristas, ya conocidas por todos, sobre la industria del libro queremos recaer sobre la influencia de los nombres y las palabras. Encontramos con esta especie de manual "sobre la cues-

tion" (ideología) nos remonta a la figura de Slavoj Zizek como intelectual influyente, en algunos casos capaz de medirse en términos de rating, como sucedió el año pasado en la facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A. Y además, nombres como los de Adorno, Lacan, Althusser y Bourdieu, clásicos inagotables de la exploración de los diversos temas filo-sociológicos actuales, por lo que desde su portada este libro ya vale la pena para todo aquel que nunca se haya topado con estos autores y pretenda quedarse con una visión efímera de cada uno.

Catorce textos y una introducción intentan darle un sentido, un diálogo, un enfrentamiento al desarrollo de este libro y de su tema, que por partes se logra pero en su mayoría no. Una organización bastante comercial intenta intercalar los grandes nombres, ya mencionados, con algunos de menor relevancia (que retoman a aquéllos y algunos otros que no se encuentran transcritos en este manual pero que resultan fundamentales para el abordaje de esta "cuestión" como Lukács, Gramsci, Foucault) en un esfuerzo por ponerse a tono con estos filósofos renombrados, con el fin de lograr una lectura dinámica que concluye signada por la influencia lacaniana.

Eagleton, Dews y Benhabid evalúan las contribuciones al tema de Lukács y de la Escuela de Frankfurt. Pecheux propone un abordaje posestructuralista mientras que Bourdieu cuestiona y reformula el concepto de ideología través de una entrevista con Eagleton. Jameson aborda la naturaleza y la posición de lo ideológico en el capitalismo tardío.

Un carácter significativo que puede romper con la influencia lacaniana, que pareciera previsible sin la necesidad de adentrarse en la lectura, es una cierta resignificación de la figura de Althusser y precisamente de sus concepciones sobre el tema. Obviamente, el libro concluye imponiendo su superación a través de la influencia del análisis lacaniano, pero con un estilo más sutil en el desarrollo de los distintos textos que en libros anteriores de Zizek. Esto se mantiene a pesar de que el último texto corresponda a *El sublime objeto de la ideología*, donde se plantea un cuasi aniquilamiento de las posturas althusserianas.

El libro trata justificarse como un intento de recuperación del concepto de ideología y su estudio, abandonado por los textos posmodernos dentro del contexto del capitalismo tar-

dío. El resurgimiento de movimientos ideológicos en todo el mundo le ofrece un espacio favorable para retomar estas discusiones y su influencia específica en la práctica política.

En su introducción, Zizek intenta enfrentarnos a la posible crítica de la ideología hoy, cuando "ya nadie considera seriamente alternativas posibles al capitalismo" prevaleciendo la supervivencia de ciertas condiciones materiales sobre las nefastas consecuencias interrelacionadas. Es aquí donde afirma la existencia de la ideología "en tanto matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación". Ante este actual supuesto, se propone un intento de superación de la trampa democrático-liberal sin caer en las fallas del psicologismo más burdo, que remite todas las consecuencias históricas a estancamientos libidinales irresueltos, ni en las del materialismo ortodoxo.

En consecuencia, la tarea de la crítica posmoderna de la ideología residiría "en designar los elementos que dentro del orden social existente, bajo la forma de ficción, de relatos utópicos de historias alternativas posibles pero fracasadas, apuntan al carácter antagonista del sistema y por lo tanto, permiten que tomemos distancia de su identidad establecida".

Teniendo en cuenta los distintos abordajes que pueden encontrarse al tema de la ideología, Zizek propone una transposición histórico-dialéctica hegeliana. De esta manera, se postula una adecuación a la triada hegeliana de la ideología *en sí - para sí - en y para sí* de acuerdo a sus funciones. Intentando configurar una reconstrucción lógica narrativa "de la noción de la no ideología en ideología" como intento de quitar el velo sobre la supuesta neutralidad valorativa impuesta por el neoliberalismo.

Ideología *en sí*, determina a la ideología como una doctrina destinada a convencer de su verdad, al servicio de algún interés de poder inconfeso. Aquí es donde se ejemplifica, entre otros, con la figura de Barthes, suponiendo a la ideología como "naturalización" del orden simbólico.

El paso del *en sí* al *para sí*, corresponde a la exteriorización/otredad de la ideología, representado por "la noción althusseriana de AIE que designa la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones".

Esta reconstrucción histórico-dialéctica culmina con la propia exteriorización, "reflejarse sobre sí misma"; lo que produce la desintegración, la autolimitación y la autodispersión de la noción de ideología. La ideología no se concibe como un mecanismo homogéneo que garantiza la reproducción social, se transforma en procedimientos heterogéneos y relacionados vagamente unos con otros. Nos enfrentamos a un momento donde de la realidad es indistinguible de la ideología: "de repente, tomamos conciencia de un para sí de la ideología que opera en el propio en sí de la realidad extraideológica".

De esta manera, se culmina en que una referencia directa a la coerción extraideológica es un gesto ideológico por excelencia, por ejemplo *el mercado o los medios de comunicación*.

Concluimos que en realidad lo que Zizek realiza es una *compleja estructuración* para plantear el enmascaramiento, la cosificación o el fetichismo inmanente en las relaciones sociales neoliberales resguardadas bajo el paradigma de la no ideología, la neutralidad valorativa o del fin de los grandes relatos.

Cora Arias y Néstor Fernández

FILOSOFÍA

UNA ESCRITURA DEL DESASTRE *

A propósito de *Exceso y donación. La búsqueda del Dios sin Dios*, de Oscar del Barco, Biblioteca Internacional Martín Heidegger, Bs. As., 2003

En el prólogo a una importante selección de escritos de Macedonio Fernández editada en 1961, Borges evocaba "la felicidad de saber que en una casa de Morón o del Once había un hombre mágico cuya sola

existencia despreocupada era más importante que nuestras venturas o desventuras personales"; a mí, hoy, para comenzar estas notas que buscan presentar un libro, me gustaría invocar una similar felicidad de saber que en una casa de la ciudad de Córdoba vive un hombre mágico, y que en una piecita de esa casa piensa, escribe, pinta, lee, oye música y vaya a saberse qué otras cosas hace. Ese hombre se llama Oscar del Barco.

La singular gravitación de este nombre en la cultura argentina de los últimos cincuenta años, concierne a la política, la filosofía, la poesía, la pintura, el ensayo, el relato de vanguardia y la teología. Pero además, en lo que nos toca más de cerca, contribuyó de manera decisiva con la vida institucional de esta Facultad y esta Universidad a partir de su recuperación democrática en 1984. Los seminarios de Oscar del Barco durante la segunda mitad de los años ochenta —habría que recordar también los seminarios de Elma Estrabou y Alberto Moreno, así como las reuniones de trabajo organizadas por el grupo al que pertenecían Víctor Rodríguez, Hugo Lo Franco, Horacio Faas y otros— fueron esenciales a la hora de revertir la miseria filosófica de los años anteriores y la devastación intelectual de la dictadura. En el caso de Oscar del Barco, su retorno del exilio mexicano a la Universidad de Córdoba permitió oxigenar estas mismas aulas, entonces desamparadas de lucidez y pensamiento, con los nombres de Marx, de Wittgenstein, de Bataille, de un Nietzsche y un Heidegger que nada tenían que ver con la apropiación retórica y roma que habían hecho de ellos algunos de los epígonos que oficiaron durante la dictadura.

Desde entonces, el pensamiento de Oscar del Barco (que había participado junto a José Aricó, Héctor Schmucler, Samuel Kieskowski y otros de una de las experiencias políticas más intensas de la izquierda argentina, el grupo de *Pasado y presente*) toma nota del desastre —volveré sobre esta palabra— que significó la aventura socialista en el mundo, por la que millones de hombres habían dado la vida y la muerte. Son los años en los que, para inmediato escándalo y reconocimiento posterior de sus propios compañeros de ruta, denuncia los estragos

del leninismo y dedica "a las cenizas" su bellissimo libro *El otro Marx*. La pregunta era —y es— cómo seguir pensando después, tras el diluvio. En ese interrogante, sólo secundariamente teórico y sobre todo existencial, me parece, la enseñanza de Oscar del Barco cobra toda su magnitud. Una enseñanza que no ha alentado nunca una ruptura reaccionaria con el mundo, ni una acomodación a lo existente, más bien al contrario, siempre una fidelidad por las cosas, la honestidad de ponerse a la altura de lo que acontece con la vida y con el pensamiento.

Oscar del Barco encuentra una huella por seguir en la literatura argentina: su fundamental ensayo sobre Macedonio aparece en el libro *La intemperie sin fin* de 1985 (que se compone además de textos sobre Bataille, Blanchot, Artaud, Sade y Nietzsche) y más recientemente, en 1996, el libro sobre Juanele, *Juan L. Ortiz. Poesía y ética*. Se trata de experiencias de lenguaje y de pensamiento, en sentido fuerte, que iluminan con un fulgor repentino los callejones en los que la filosofía se vuelve tartamuda y perpleja. Experiencias de intemperie: "lo abierto, lo sin lugar, lo desprotegido, lo expuesto por igual a la inclemencia y el don". La intemperie, construcción o descubrimiento de un sin-sentido radical donde se desmoronan la metafísica y la ideología, donde se anegan los poderes y las jerarquías.

Los diez años que median entre *El abandono de las palabras* (1994) y el libro que ahora nos ocupa, *Exceso y donación*, vuelven una y otra vez, de manera recursiva, sobre la pregunta que la filosofía nos ha legado desde siempre como su mayor enigma: ¿qué significa pensar? También, otros interrogantes que nacen de allí: ¿Por qué pensar? ¿Para quién pensar? ¿Con quién pensar? ¿Qué es importante pensar?

¿Qué significa pensar? Se trata de una pregunta simple, seguramente irrelevante para la mayor parte de nuestra cultura académica, cuya importancia, sin embargo, Heidegger ha señalado con insistencia y con pasión. Los textos de Oscar del Barco no piden permiso, ni se ajustan a los formatos usuales de la investigación filosófica admitida. Enseñan para pensar —otra cosa es el conocimiento— no hace falta nada. La escritura filosófica de Oscar del Barco es

extremadamente seria. Me pregunto: ¿qué es seriedad en filosofía? Interrogante que tal vez equivale a este otro: ¿qué importancia tienen las ideas para la vida?

A mi modo de ver, la creciente y tal vez indetenible profesionalización de la filosofía —y éste es su efecto mayor y peor— trae consigo una pérdida de *seriedad*. El tiempo del conocimiento y el tiempo del pensamiento, resultan liquidados por la cultura del *paper*, denegados en formularios e informes que nadie leerá pero serán igualmente evaluados.

La seriedad de un trabajo y de una vida, por el contrario, encierran siempre una importancia cultural objetiva, no necesariamente pública. Hay seriedad, a mi modo de ver, cuando los libros vuelven a visitar aparecen como las marcas que ha ido dejando una vida, y revelan por ello mismo el absurdo de toda pretensión de integrarlos en un currículum, esa sórdida mercancía universitaria que depara su propio destino como un fetiche con vida propia, alienado de la existencia real de la que se abstrae. Hay seriedad cuando la tensión por comprender un estado de cosas se modifica sin ninguna concesión sino a la cosa misma, por fidelidad a lo que se muestra, por amor intelectual. ¿En qué medida la seriedad de una forma-de-vida concierne sólo a quien la ha construido de ese modo y no de otro; en qué medida en cambio esa forma-de-vida no es ni privada ni pública sino una disposición que, puesto que implica al pensamiento, transforma su singularidad en un lugar-de-nadie, o bien, según hablaban los clásicos, en una experiencia universal —en un lugar de todos?

La escritura filosófica que aliena *Exceso y donación* no es argumentativa y no es polémica. Establecida en el límite de lo que puede decirse, transita ese confín del lenguaje donde también se inscriben el *Parménides* de Platón, las *Enéadas*, los *Sermones* del Maestro Eckart, la *Fenomenología del espíritu* o *No toda es vigilia, la de los ojos abiertos*; el rigor propio que encontraremos aquí se determina por la naturaleza de su objeto, cuando hemos dejado afectarnos por el antiguo vértigo de las preguntas últimas. Se trata de una escritura que ha perdido el astro, propiamente una escritura del desastre; un abandono de

la constelación del conocimiento para interrogar lo indeterminado, que no da lugar a dialéctica alguna, que no permite aprehensión por el concepto, ni aplicación de un *organon*, ni discurso del método, y que es el objeto —o mejor, el sentido— de una antigua investigación que pone en obra eso que llamamos filosofía. Para aproximarse a esa indeterminación radical, Oscar del Barco emplea, alternativamente, el pronombre indefinido *algo*, o el deíctico *esto*, o el neutro *hay*. Pero además, emplea la multiplicación de un recurso que provisoriamente llamaré "procedimiento de afirmación destituida", en virtud del cual se escribe algo para borrarlo o tacharlo o negarlo de inmediato. Así por ejemplo, "*sentir que todo es uno*, que 'todo' está sucediendo *aquí*, en este instante. *Sentir* que no hay nada que se refiera a algo distinto a mí cuando ya no hay mí, cuando las palabras se han retirado dejando un vacío sin vacío y un ser sin ser... No hay nada más que *esto* que *hay*". O bien expresiones que insisten a lo largo de todo el texto: "Dios sin Dios", "Dios como ausencia-de-Dios", "Dios vacío de Dios"...

En ese sentido, un itinerario preciso concluye en una fundamental interlocución con Schelling —en particular con la "filosofía positiva" del último Schelling— que ocupa casi la mitad del libro y que no reconoce antecedentes en los estudios filosóficos argentinos. Allí —en permanente confrontación con los grandes estudios schellingianos de Xavier Tilliette, Luigi Preyson, Jean-François Courtine y otros—, con una escritura calma a la vez que como-vida, Oscar del Barco interroga la *Filosofía de la revelación*, *Las edades del mundo* o la *Filosofía de la mitología* de una manera y con un propósito que no concede nada a la retórica ni a una erudición que no se subordine al pensamiento. "En algún punto —escribe— se unen los cuarenta años de locura de Hölderlin y los cuarenta años de silencio de Schelling. Hölderlin mostró lo abierto, el *todo*, siempre como excediéndose, como más-que-ser, sin nombre. Schelling trató de ascender desde lo dado, *hacia lo sin-nombre y sin-ser nombrándolo Dios*".

Se trata de dar un testimonio filosófico; despojar de toda determinación, representación, concepto y significado el hecho de que hay algo

(algo que "hay" y no que "es"), el hecho de que algo —antes del ser, de otro modo que ser; antes de Dios, del sujeto, del objeto— es dado o donado. Testimoniar, entonces, el don, revelado o manifestado a un estado de maravilla y pobreza, que es el que invoca Schelling en el pasaje que cita el epígrafe del libro: "El que quiera verdaderamente filosofar debe renunciar a toda esperanza, a todo deseo, a toda nostalgia; no debe querer ni saber nada, sentirse totalmente pobre y desnudo, abandonar todo para obtener todo" —texto radical que recuerda quizá a uno de los más extraordinarios y desconcertantes pasajes del evangelio, el de *Lucas 14, 26*: "Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, y madre, e hijos, y aún también su propia vida, no puede ser mi discípulo".

El testimonio de esa simplicidad *epekeinas téis ousías*, que está más allá del ser, es la pasión filosófica más noble y se ve acompañada de una manera de vivir que no es independiente, ni diferente, de la actividad de pensar. El pensamiento es lo que hace del hombre aquél que mantiene, cuida, protege el lugar de la nada (*der Mensch ist der Platzhalter des Nichts*); el que recuerda la pregunta por la nada y su importancia para la estirpe humana.

Si la filosofía es esa larga conversación a resultados de la cual los seres humanos se dejan afectar por las ideas, conmovir por el pensamiento y transformar sus vidas conforme a ello, la escritura del desastre de Oscar del Barco —contrario de las distintas variedades de minimalismo filosófico— recupera a la vez con irreverencia y rigor las grandes palabras legadas por la tradición, revelándolas como significantes que, después de producir mundo a lo largo de muchos siglos, continúan dando de pensar a quien se aproxima a ellos, inagotables en su significado, o en su promesa de significado.

Tan antigua como la filosofía y connatural a su ejercicio —basta como prueba cualquier diálogo platónico— es una prudencia comunicativa con la que se busca establecer el sentido de los términos y las condiciones de significación para impedir, o al menos minimizar, la producción de malentendidos. Esa prudencia ha sido siempre aneja a su práctica. Sin embargo, reducir la filosofía misma al

esfuerzo por establecer esas condiciones de enunciación, hacer de ella una *medicina mentis* o una medicina del lenguaje, exacerba su antigua sensatez hasta el punto de suprimirla y anular, de manera insensata, la vigencia y el sentido de sus más urgentes búsquedas. Según entiendo, en filosofía, cuando hay algo que buscar, o bien cuando el hallazgo se ha producido, la forma se vuelve irrelevante —o cuanto menos queda subordinada a la trascendencia de su objeto.

En el extraño lenguaje que activa la escritura del desastre de Oscar del Barco, no hay retórica, ni adecuación a preceptivas formales, ni una aspiración de belleza. Hay, como el título anuncia, una “búsqueda” esencial y también muchos hallazgos parciales obtenidos de la filosofía, de la poesía, de la teología, del arte. Hay, creo, una aspiración de “videncia”, que a veces llega con el más extremo dolor —en el extremo del dolor (Hölderlin, Artaud, Celan); otras veces presupone el “desarreglo sistemático de todos los sentidos”, como quería Rimbaud, o bien una extrema atención por las cosas, un cuidado del mundo, algo como un estado de generosidad que concierne a singularidades pasadas o por venir, contiguas o distantes. Esa atención, ese cuidado y esa generosidad, que encuentro en *Exceso y donación*, son esenciales a la ocupación de pensar.

Para pensar no hace falta nada. En una de las paredes de la pocilga donde trabaja Oscar escribió, con un lápiz de color: “Todo lo que está allá, está acá, y todo lo que no está acá, no está en ninguna parte”.

Para pensar no hace falta nada —o, tal vez, sólo, nada.

Diego Tatián

* Texto de presentación del libro, leído en las Primeras Jornadas de Filosofía Teórica, organizadas por la Escuela de Filosofía de Córdoba en mayo de 2004



LA BIFURCACIÓN AFORTUNADA

Acerca de Jacques Rancière, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Laertes, Barcelona, 2003

Esos triunfos son raros
Blanqui

Blanqui, el maestro de insurrecciones, imaginó un mundo sin progreso, un mundo de reiteraciones infinitas, de múltiples sosías, de repeticiones inútiles. No dejó, sin embargo, de iniciar, una y otra vez, el camino de la revuelta. Jacques Rancière —en un trabajo publicado en la edición argentina de *La eternidad por los astros* que hizo Colihue en el 2002—, plantea el dilema político que introduce Blanqui: “sólo el azar puede hacer triunfar una vez la insurrección. Ningún plan de la voluntad abolirá jamás la necesidad de volver a lanzar los dados. Pero, recíprocamente, el azar no hará jamás triunfar más que las insurrecciones que hombres inteligentes y con coraje habrán preparado y ejecutado minuciosamente, *no dejando nada librado al azar*. Nada, salvo aquello que le es propio: la bifurcación afortunada.”

El azar depara lo raro de un triunfo o la aventura de un descubrimiento. Esto me interesa, ahora, como punto de partida para comprender el extraordinario libro que Rancière escribe sobre el no menos extraordinario descubrimiento de Monsieur Jacotot. En *El maestro ignorante*, el filósofo francés relata la *aventura* intelectual por la que atravesó un maestro del siglo XIX. Bajo la apariencia de estar enseñando en un idioma que ignoraba, descubrió la clave de la emancipación: la idea de que la desigualdad de las inteligencias es una ficción.

Los hombres no son sólo sus vocaciones, aunque la vida se les vaya en ellas: flaco favor le haríamos a Jacotot considerándolo un maestro afortunado o un pedagogo inventivo. Su descubrimiento, nos recuerda su

exégeta, no nos coloca en el plano de la pedagogía infantil sino en el de la filosofía y la humanidad. El descubrimiento de Jacotot —insisto: la igualdad de las inteligencias— es de una importancia similar al que había hecho el joven La Boétie: que la servidumbre es voluntaria. Imagino las objeciones: idealismo, ingenuidad, falta de percepción de los obstáculos sociales. Argumentos, todos, de justificación de la existencia de desigualdades o dominios. Porque ambos descubrimientos conllevan una interrogación fundamental: qué hacemos bajo esas ficciones o sumisiones voluntarias o qué hacemos una vez develada su condición ilusoria.

Y algo que considero más que relevante: cuál es la razón de la aceptación de la servidumbre y de la ficción de la desigualdad. La Boétie y Jacotot parecen sugerir lo mismo: se sostienen por la interiorización de una doble posición de dominio, por la asunción del lugar del inferior-superior. La tiranía existe porque además del tirano proliferan quienes colaboran con él en sostener el orden, lo hacen porque se identifican con el Uno, se sienten pequeños jefes: superiores a los súbditos, e inferiores al tirano. La ficción de la desigualdad de las inteligencias distribuye los rangos sociales y los justifica, cada uno ocupa, en ellos, una posición de inferioridad y superioridad: “de este modo funciona la creencia en la desigualdad. No hay espíritu superior que no encuentre a uno más superior para rebajarlo. No hay espíritu inferior que no encuentre a uno más inferior para despreciarlo. La toga de profesor de Lovaina significa muy poco en París. Y el artesano de París *sabe* cuánto le son inferiores los artesanos de provincia que saben, a su vez, lo atrasados que están los campesinos. El día en que estos últimos piensen que conocen, ellos, las cosas, y que la toga de París abriga un sueño hueco, el círculo estará cerrado.”

El orden social se organiza, dice Rancière, sobre el vínculo de la explicación. Esta no es apertura a un mundo de saberes desconocidos —como quiere pensarla la pedagogía— o mínimo instrumental para la aventura del conocimiento, sino arma de legitimación. Argumento de la distribución de rangos, justificación de la desigualdad: “Lo cotidiano del trabajo explicativo no es más que la calderilla de la explicación dominante que caracteriza una sociedad. Las

guerras y las revoluciones, al cambiar la forma y los límites de los imperios, cambian la naturaleza de las explicaciones dominantes”. La figura principal es, entonces, la del explicador-explicado, que viene a traducir la figura del superior-inferior. La explicación es infinita y funciona bajo el atontamiento: lo primero que se enseña es la impotencia para entender por sí mismo. Si ése es el origen, lo que continúa es la afirmación de una gradualidad: va cambiando, en un sentido supuestamente progresivo, lo que cada persona puede comprender con el auxilio de sus profesores o maestros.

Tontera del explicado que es, a la vez, tontera del explicador, que se priva a sí mismo del esfuerzo de voluntad que supone hablar a un semejante. No hay otro modo de comprobar la inteligencia que establecer ese vínculo con iguales. La potencia de la razón puede constatarse en cada obra de hombre, pero también la igualdad de las inteligencias se advierte en la comprensión de cada obra. A esto Jacotot le llama panescástica: *todo está en todo*.

En la diferencia entre personas que entienden rápidamente y otras que demoran sus aprendizajes, aunque hayan atravesado los mismos sistemas de entontecimiento general, allí donde padres y maestros habitualmente leen desigualdad de las inteligencias, Rancière mostrará distintas *manifestaciones* de la inteligencia, que obedecen a distintas energías de la voluntad y no a diferentes capacidades.

El método es un método de la voluntad: el maestro no será el que sabe sino el que obliga al otro a esforzarse en aprender. Hay que insistir para evitar malentendidos: Jacotot no incita a un cambio de recursos pedagógicos sino de principio. La emancipación no sería, como tantos ilustrados creyeron, resultado de la instrucción, sino su contraria, lo que se hace posible cuando la ideología y la práctica de la instrucción son suspendidas. Y esto sucede, como lo sabía Blanqui, sólo por la fortuna del azar: “sólo el azar es lo suficientemente fuerte para invertir la creencia instituida, encarnada, en la desigualdad.”

Sólo el azar. Sin embargo no se puede esperar que el cubilete se vuelva solo. Una y otra vez, quien busca la emancipación deberá tirar los dados. Difundirla, evitar su conversión

en mero adorno del viejo orden, esquivar la subordinación social.

El desprecio socrático por la retórica reaparece en este libro. Porque se entiende por retórica unas ciertas artes de la persuasión capaces de sumir a los hombres en la sinrazón. Es decir, artes de la pereza y de la impotencia. Y, fundamentalmente, arte social. Que funciona a partir de la agregación y no de la reunión de los individuos a partir de la cosa común. La desconfianza sobre la sociedad es radical: “sólo el que abandona los mecanismos de la máquina social tiene la oportunidad de hacer circular la energía eléctrica de la emancipación.” La retórica, entonces, sería insumo o lubricante de la máquina coactiva. Lo contrario de la poesía, que supone traducción de una experiencia por parte del poeta, y contratraducción del lector, es decir que coloca, vale insistir, una *cosa común* —un libro, una experiencia narrada— que demuestra la igualdad de las inteligencias.

¿Cómo distinguir si las galas de un discurso son las de la retórica o las del oficio poético? Por sus efectos, por el tipo de vínculo que establece entre la palabra y su escucha (el intento de anular la otra voluntad o el de solicitarla) y por la experiencia de veracidad que supone. Enunciar bien, se nos recuerda, es una obra de artesanía.

El maestro ignorante es un libro persuasivo, profundamente persuasivo. Una obra en la que la palabra se ve a sí misma como acción: como palabra emancipadora o revelación. Las artes a las que recurre son las de la oposición y la dicotomía: todo tiene su antagonista, todo su inversión completa, todo su revés. Los nombres van cambiando, pero se trata de oponer potencia a impotencia. Entre esos opuestos, uno recuerda a Blanqui —el de azar y progreso— y otro a La Boétie —el de amistad contra dominación—.

En este libro de Rancière se presente la experiencia de una verdad (¿quién negaría el luminoso descubrimiento de la igualdad de las inteligencias?), pero su artesanía expositiva —la que señalé, hecha de juegos de opuestos— tiende a la simplificación de una narración con moraleja. De otro modo, se acerca más a un lenguaje difusor de buenas nuevas laicas, que al de una reflexión que solicite la superación de toda pereza intelectual. En ese sentido, recorre un camino inverso al de Blanqui: donde

éste cambia de escala y construye una cosmogonía cuyas consecuencias político-sociales no son fácilmente discernibles, el Jacotot de Rancière nos da las pistas *demasiado* claras.

Maurice Merleau-Ponty, según Sartre, había creado el método del trastocamiento. Frente a una dialéctica que se consideraba manifestación teórica del real movimiento de la historia, que operaba por síntesis y contradicciones; el *trastocamiento* vendría a expresar la condición ambigua de los acontecimientos, y la propia singularidad de esa ambigüedad. Es uno de los intentos más radicales, creo, de salir de la dialéctica como racionalidad omnicomprensiva y disolvente. Porque el otro tipo de intentos (y puede ser que ésta sea sólo una generalización impresionista) es el que constituye estilos como el que admirablemente despliega Rancière: allí la ambigüedad es desterrada, y el *trastocamiento* anulado, ya no se trata de mostrar, a cada paso, las cualidades contradictorias y múltiples de un acontecimiento sino de presentarlo mediante dicotomías aclaratorias. De allí proviene su fuerza persuasiva, también en lo que ella tiene de exceso.

María Pia López

CAUTELOSO SUJETO

A propósito de *Spinoza y el amor del mundo* de Diego Tatián, Altamira, Bs. As., 2004

Este segundo libro de Tatián sobre Spinoza reúne un conjunto de ensayos sin unidad aparente en torno a la obra del filósofo y de su larga y provechosa presencia en el pensamiento argentino. Y sin embargo, sí existen —siempre existen— modos pertinentes de articular esta multiplicidad en una unidad. En este caso el autor admite tres: el conjunto íntegro de los ensayos reunidos fueron escritos durante “los primeros años del siglo”, es decir, luego de la publicación de *La cautela del salvaje, pasiones y políticas en Spinoza*; luego, se trata de trabajos de “reconstrucción

histórica y textual" y –finalmente– intentan, todos ellos, desentrañar (en sucesivas "polémicas") algún aspecto invisibilizado de la dimensión propiamente política de la obra de Spinoza.

Parece que nunca acabará la discusión alrededor de la maldición de Spinoza: ¿fue un rabioso ateo que escribía sobre dios con el único propósito de acabar con los diversos modos irracionales de adoración que esclavizan a los hombres y mujeres del planeta? ¿O tal vez fue el cultor de una religión natural –excesivamente personal– que le llevó a utilizar la filosofía con propósitos ulteriores, proselitistas, para fomentar un modo auténtico de amar a dios?

Parece ser –como dijeran algunos de sus comentaristas– que un libro maldito no pierde fácilmente su condición. Y en efecto, el *Tratado teológico político* (TTP) es uno de estos libros. De ello dan testimonio tanto las jerarquías religiosas y científicas de aquel momento, como el propio Leibniz y varios cartesianos, incluyéndose en la lista a varios conocidos del propio Spinoza, que se desdijeron a tiempo de sus vínculos con el marrano.

Y bien, el escándalo –parece– corresponde tanto a la gambeta que hace Spinoza a las religiones positivas –recordemos la excomunión que aceptó de buen grado de la comunidad judía en la que había nacido y en la que se había formado– como a su negativa de todo ateísmo (del que de todos modos fue acusado durante su vida y, luego, durante siglos, a pesar de haber dado muestras explícitas de un teísmo conmovedor). En todo caso podemos decir que su amor a dios (al mundo, claro) está en el origen de las pasiones (antagónicas) que Spinoza despertó durante siglos.

Algo de su propio pensar no ha dejado de hacerse presente tanto entre filósofos como entre no filósofos, propiciando el curioso fenómeno de su presencia actual, en la que no ocupa un lugar menor la connivencia incestuosa que Paul Wienpahl creía ver entre una intuición mística (la intuición spinozista de la *unidad*) y un lenguaje filosófico metódico, geométrico, cartesiano.

El concepto de dios, entonces, está vivo. No es meramente filosófico

(ni, claro, puede decirse que deje de serlo). La pregunta que se abre es evidente: ¿son Spinoza y la filosofía del siglo XVII quienes utilizan para sí a la religión (como dice Deleuze en sus clases¹) para liberar conceptos o habla aquí, más bien, la intuición mística que, yendo más allá de las descripciones religiosas del siglo, se recubre con un ropaje filosófico y científico más por astucia que por convicción?

Según Tatián, no hay, en Spinoza, respuesta sencilla a la cuestión. Contamos con el TTP, la lectura crítica que el filósofo propuso del antiguo testamento. Pero ¿qué podemos extraer de él para nuestros propósitos?: de un lado, que Spinoza se dedica a criticar, entre las religiones que rechaza, sólo a la que más conoce (la que fue propia, es decir, la judía) o a aquella a la que puede atacar sin consecuencias letales inmediatas, como modo táctico, no obstante, de extender las mismas críticas al conjunto de las religiones establecidas.

En efecto, no se trata de negar la existencia de dios, ni su amor por él. Tampoco de desconocer el carácter sagrado de las escrituras. Pero sí de interrogarse por el sentido que podamos dar a estos enunciados. ¿En qué consiste la divinidad de estos textos? No en los sucesos sobrenaturales que relatan (Spinoza rechaza explícitamente la existencia de los milagros) ni en la interpretación que de ellos hacen las religiones, sino que –bien leídos– su divinidad atañe estrictamente a su enseñanza más profunda: el amor y la obediencia a dios. Pero ¿qué es, aquí, *leer bien*? Se sabe: Spinoza escribe, en un célebre capítulo de su TTP, un conjunto de sugerencias sorprendentemente modernas para la lectura del antiguo testamento –en rigor, aplicables a cualquier texto religioso–, preguntándose quién escribió cada fragmento, en qué época, e interrogándose por los puntos de vista que dominaban en aquellos momentos.

En definitiva, la preocupación de Spinoza radica en ligar las enseñanzas divinas –divinas en tanto su verdad merece amor y no en tanto fueran proferidas por un dios trascendente– que orientan a la imaginación hacia el mismo puerto al que se arriba con los dictados de la filosofía, que nos enseña a concebir racionalmente la vida de un modo afirmativo.

De allí las conclusiones de Tatián acerca de la relación entre religión y

filosofía. Su panteísmo no es anárquico sino omni-árquico (el dios-mundo del amor spinozista es como un centro que está en todas partes) y su radicalismo filosófico es continuación de la "crítica antirreligiosa de la tradición epicúrea", lo que permite comprender al TTP como el llamamiento a "una conversión a la filosofía" de los "creyentes": la buena filosofía y la buena teología "son necesariamente la misma cosa".

II

Mucho se ha hablado de las "fuentes estoicas" de Spinoza (de la presencia de tales obras –Epicteto, Séneca, Cicerón– en su biblioteca personal) y de las marcas que ellas dejaron en sus textos: el determinismo causal, la ausencia de toda contingencia, su lógica de los cuerpos, la idea de que la libertad es el obrar de acuerdo a la propia naturaleza. Pero Tatián arriesga una vía menos explorada: aquella que va de los textos de Epicúreo al célebre poema de Lucrecio *De Rarum Natura*.

En el que tal vez sea el más personal de los ensayos, el autor enfrenta no pocos problemas derivados de su rastreo –tanto biográfico como conceptual– de la "filiación epicúrea" de Spinoza. ¿Dónde hallar estas marcas epicureístas? ¿Cómo afrontar, por ejemplo, el hecho de que el determinismo spinozista no parece cuajar con la apología del azar de Epicuro y sus seguidores, o que la intuición unicista del primero no parece demasiado afín al atomismo de los segundos?

Para sortear ambos desafíos, Tatián rastrea una serie de relaciones que surgen de los más clásicos textos sobre Spinoza como en alguna de sus biografías² (en donde se revela que la filosofía epicúrea no habría estado ausente en las enseñanzas de su maestro extra-comunitario, Van den Enden) o en el diccionario de Pierre Bayle (en donde se menciona explícitamente ciertos acuerdos entre Epicuro y el spinozismo). Luego, en la correspondencia de Spinoza, existe una única referencia a Epicuro (junto a Demócrito, Lucrecio "y algunos" otros "defensores de los átomos"). Tatián recuerda que esta referencia es positiva pero no evita con ello el problema que se le plantea: si por un lado se gana en proximidad al

registrar la admiración directa de Spinoza hacia Epicuro; por otro, la mención del "atomismo" –rechazado por el autor de la *Ética*– le resta pertinencia.

Tal vez estas referencias no alcancen a decidir la filiación directa que se buscaba, pero sí abren a una indagación productiva sobre las afinidades teóricas de Spinoza con el epicureísmo. Aquí es donde se enciende la máquina erudita, desbrozando argumentos y arrojando nueva luz sobre el asunto: "Epicureísmo y spinozismo son filosofías de una terrenalidad profunda, filosofías del cuerpo, si se quiere, en un sentido complejo y para nada banal. O también, filosofías de la felicidad, prácticas de un saber de la naturaleza que nunca es un fin en sí mismo sino condición para dar cumplimiento a la antigua aspiración de una vida buena".

Pero, ¿cómo se concilian azar (fuente epicúrea) y destino (fuente estoica)? Tatián intenta sortear el obstáculo estoico y descubrir tras él una comunión teórica entre epicureísmo y spinozismo en relación a "la comprensión de la naturaleza": se trata de concebir lo existente sin acudir a lo sobrenatural. Existe entre ellos una polémica común contra "la vida dominada por las ilusiones de la trascendencia y de las causas finales". Según Lucrecio (intérprete de Epicuro) "la generación infinita de seres no remite a un plan ni a un orden sino a una generosidad ontológica común", enunciado que coloca a Spinoza en línea de sucesión.

El "naturalismo epicureísta" converge con el spinozista, entonces, en una torsión lógica en la cual las premisas naturales obran como principios inmanentes de la composición de los individuos, sin que a la vez este determinismo causal pueda ser pensado como el destino estoico, en el cual todas las causas se unían para formular un destino único –unidad de los efectos. Aquí, al contrario, se trata de "un infinito sin finalidad y sin orden", pensable para Spinoza porque en su sistema la unidad no implica totalidad (la infinidad de atributos no permite determinar un cierre para el todo) y sí, en cambio, comporta una constancia productiva, abierta, de modos (de ser). El infinito spinozista –agrega Tatián– se piensa como unidad, mientras que el epicureísta se dice de la pluralidad

(atomista), pero ambos, escapan por igual a la trascendencia (emanación, creacionismo, totalización). "En ambos, la inclusión, la agregación y la incorporación sin síntesis en virtud de una potencia de la muchedumbre, de una fuerza productiva siempre creciente de seres y cosas, conforma un mundo (aunque en realidad, por eso mismo, no hay algo así como un mundo) en el que nada sobra, en el que cada criatura obtiene su composición junto a las demás –se compone con ellas–, en el que todos no forman un todo".

En relación a la objeción sobre el azar, Tatián es contundente: no es un problema en Spinoza, ya que "sólo puede hablarse de azar en un mundo creado en virtud de un modelo preestablecido, por un Dios autor que lo concibe en su entendimiento y lo realiza en su voluntad de acuerdo a fines", lo cual es absurdo frente al dios-mundo inmanente de nuestro filósofo. De manera que el del azar es, aquí, un problema sin pertinencia.

¿Y qué compatibilidad puede haber entre este determinismo no finalista spinozista y la teoría atomista del *clinamen*, aquella lluvia de átomos a partir de la cual se produce un desvío original que –en carambola– da surgimiento al mundo como materialidad consistente? Althusser dedicó un hermoso libro a esta lluvia. Para él el paralelismo de los atributos en Spinoza repetía este movimiento de los átomos de Epicuro, y llamó –a esta línea común– "materialismo de la lluvia". Pero Tatián no sigue aquí al Althusser de *Para un materialismo aleatorio* sino al muy próximo Deleuze de *Lógica de sentido* para quien no es dable ver en la *declinación* algo así como un desvío azaroso sino "la afirmación de que la pluralidad de las causas y de las series causales es irreductible" (un *conatus*), impidiendo –por tanto– totalizar la complejidad causal en una unidad de los efectos (que los estoicos llamaban, precisamente, destino) y desplegando, entonces, la más íntima de las compatibilidades entre una filosofía del *clinamen* y otra del *conatus*, que en Spinoza implica una situación de no contradicción entre las nociones de necesidad y libertad.

III

La cautela spinozista es propia de quien ha quedado expuesto, ex-

comulgado. En su situación, la prudencia no refiere a la moderación en el pensar, sino al resguardo de la palabra pública y la opinión. Se trata –dice Tatián– de "evitar la exposición al odio, la controversia y la persecución", es decir, de una actitud hacia el interior de la filosofía cuanto de la regulación de su intercambio con los "no filósofos", es decir, con los "poderosos" y los "ignorantes", ambos polos configurantes de las teologías y las ortodoxias. La cautela spinozista es ante todo acción prudente, un modo de "elaboración de la potencia". Pero su estatuto es problemático dada su naturaleza defensiva: se trata de protegerse de la *melancolía*, pasión esencialmente antipolítica en la medida en que "designa el estado integral de un cuerpo que sobreviene cuando la tristeza afectiva llega a ser no únicamente local sino absoluta".

Lo problemático de esta formulación es que la prudencia parece adquirir una modulación reactiva, segunda en relación a la melancolía que quiere evitar ("cuanto menor sea la posibilidad de conversión de la potencia individual en potencia pública o política, mayor será la necesidad de la cautela con respecto al entorno"). En este punto Tatián retoma lo que había planteado en su trabajo anterior abriendo una interesante discusión sobre lo antipolítico en Spinoza. En *La cautela...*, Tatián encuentra que la idea de amistad –tal como aparece en el libro IV de la *Ética* de Spinoza– está atravesada por una ambivalencia propia del concepto: entre amistad en un sentido "político" y amistad como "impolítica" (comprendiendo en lo primero el modo en que la potencia de los hombres se prolonga, se continúa en lo común y a la segunda, como lo que resta cuando la comunidad –ese común– desaparece), lo que de algún modo nos retrotrae a la prudencia como modo virtuoso en que el filósofo regula su relación con los no filósofos. Roberto Esposito –uno de los teóricos de lo "impolítico" citados por Tatián– se interroga en su libro *Communitas* por los modos del ser de lo común cuando la comunidad ya no es posible (y en todo caso, tampoco deseable). Esta ausencia de comunidad nos arrojaría por completo a la dimensión impolítica de la amistad: "La pregunta –dice– no es tanto ¿es posible salvarse solos?, sino: ¿es posible una salvación que

no sea la de todos?". Ya no estamos buscando en Spinoza sino entre nosotros. Continúa Tatián: "la amistad abre la posibilidad de una liberación que no presuponga una liberación política global, a la vez que —en la medida que es siempre abierta, extensiva, inclusiva— será el principio de una liberación proyectada sobre el orden político en su conjunto". La amistad entonces no se plantea, de modo restringido, como refugio de los filósofos ("salvación de algunos que se reconocen en virtud de su deseo de libertad y componen así su potencia para resistir la adversidad"), sino que contiene un tono resistente, que elabora potencia y la proyecta hacia a los demás. El diferimiento de "unos pocos" respecto del "todos" no se propone ya al modo de una topología temporal (política de la vanguardia, de los que van delante) sino de los afectos, en donde el "no-todos" no indica un desfase provisional, pero tampoco es aceptado como argumento del orden. La impolítica —así comprendida— nos acerca a una idea de amistad como producción efectiva de lo común, en un contexto post-comunitario.

Este pasaje por su libro anterior —evocado en la tonalidad de este ensayo— nos permite retomar la disyunción entre prudencia y melancolía esclareciendo la alineación de la primera respecto de la potencia, como gesto por el cual la virtud regula su relación con la impotencia ambiente. "La cautela es así una forma que se da el conatus para proteger su expansión afirmativa —en sí misma indefinida— del poder de las cosas que se oponen a él".

Lo cual nos lleva a la relación entre imaginación y política y a la pregunta por la relación entre juicio y modo de la mirada, para concluir que "nuestra capacidad de juzgar arraiga en el deseo"; la máquina política, siempre deseante —sea de estado, sea de guerra, como diría Clastres— se configura siempre como "máquina óptica". No hay, entonces, un modo único de desear ni concebir la comunidad: se mira y se experimenta a partir de "un arraigo" deseante. Este es el punto de producción de comunidad, "que no es algo a lo que se pertenece sino algo en lo que se entra y se construye", y respecto de lo cual la ley puede ser concebida como "expresión más que como límite de las potencias singulares".

En este punto radica el antihobbes-

sianismo de Spinoza —hobbesiano, sin embargo, en tanto teórico del conatus. Pero también su maquiavelismo, ya que este punto de partida (el deseo de la multitud) habla de un "pasionalismo absoluto" —como dice Gregorio Kaminsky— que lo aproxima más al político virtuoso que al constructor de grandes sistemas filosóficos, o al racionalismo científico. No son éstos últimos, después de todo, quienes se destacan en el pulido común de "la lente que deja aparecer los temperamentos y las diferencias en relación de potenciamiento mutuo", quienes pliegan la imaginación —individual y colectiva— sobre la propia naturaleza, potenciándola.

En efecto, la política puede afirmar la vida en común de quienes poseen igual naturaleza, pero no puede nada con los demás seres del planeta. En polémica con las clásicas alusiones a la animalidad maquina de Descartes, para quien la carencia del lenguaje —y "por ende", de pensamiento— hacía de ésta un mismo conjunto mecánico que actúa por sistemas naturales "y por resortes", Spinoza plantea de otro modo el vínculo humanidad-animalidad-maquinidad. Sin llegar a inventar una "psicología animal" como, según Deleuze, ocurre con Leibniz —para quien la animalidad es un alma en permanente estado de acecho— Spinoza acude a los animales con el propósito de atacar el antropocentrismo, prejuicio de los prejuicios, según la *Ética*. La diferencia entre los afectos humanos y los de un animal difieren por las mismas causas que los de dos o más animales entre sí: esto es, en razón de su diferente naturaleza. Si el caballo es llamado a procrear por lujuria —dice Spinoza, citado por Tatián— al hombre le sucede otro tanto, sólo que su lujuria no es equina sino humana, cuestión ésta que se extiende a los apetitos de "los insectos, los peces y las aves". No caben aquí las jerarquías: la perfección o potencia "de cada criatura equivale al derecho natural de afirmarse y conservarse a sí misma del que está dotada", cuestión que en los hombres se despliega por la doble vía del "conocimiento y la política".

Estamos, entonces, frente a un punto paradójico: de un lado existe una afirmación del hombre como elemento natural —polémica con el antropocentrismo— y, de otro, se sos-

tiene un sendero propiamente humano de conservar y afirmar la propia potencia, es decir, una naturaleza humana. La política es, entonces —y es esta una afirmación sorprendente— lo que nos recuerda el tipo de animalidad que nos asiste. Ella no es más que una posibilidad —la más alta— de nuestro derecho natural, y rige sólo para aquellos con quienes compartimos dicha naturaleza. Para con los demás —animales— el derecho natural que rige las relaciones se da de un modo diferente —no político—, en donde "la utilidad no redundan en concordancia".

Diego Sztulwark

Notas

¹ Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Cactus, Bs. As., 2003.

² Como la de Theun de Vries, en *Biografías de Spinoza*, compiladas por Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1985.

ENTRE LÍNEAS

Sobre Hegel, de Jacques D'Hondt, Tusquets, Barcelona, 2002

Un art de écrire hégélien?
J-Fr. Kervégan

Hegel... l'admirateur de la Révolution française, que ses attachés maçonniques avaient lié en Europe avec les éléments les plus progressistes...
Jacques Droz

El género biográfico, en términos generales, puede dividirse en dos grandes grupos de obras: aquellas que expresan una identificación positiva del autor con el sujeto estudiado, y aquellas otras que presentan una postura crítica, en orden a discutir el pensamiento del personaje en cuestión. Dentro del primer grupo se estila hablar de biografías "apologéticas" o "hagiográficas", y, por el contrario, se califica de "críticas" a las del segundo. La historia de las biografías de Hegel ha conocido ejemplos significativos de ambas, al vaivén de cambios políticos y renacimientos del interés sobre la

figura del filósofo.¹ Esta biografía de Jacques D'Hondt, creemos, es muestra cabal del primer tipo mencionado ya que su recreación de la psicología del biografiado y de las circunstancias histórico-políticas del contexto apuntan a, en palabras del autor, "restituir... una imagen de Hegel a la vez inquietante y seductora, viva". A lo largo del texto se apreciará un esfuerzo denodado, sistemático, por revalorizar la imagen del filósofo, sobre todo en lo referente a su práctica; este impulso surge de los propios presupuestos de la indagación del biógrafo. Analizar dichos supuestos será el objetivo de este artículo, pero antes de ello debemos decir unas palabras sobre el autor.

Jacques D'Hondt no es un recién llegado al campo de estudios hegelianos. Posee una larga trayectoria en el ámbito académico y de la investigación, y ha realizado diversos trabajos sobre filosofía alemana en general y sobre Hegel en particular.² En la solapa del libro se lee que D'Hondt "está considerado como el mayor especialista francés en el autor de la *Fenomenología del Espíritu*": creemos que esta elogiosa afirmación se justifica en atención a su dilatada carrera como investigador y a sus numerosas publicaciones que han trazado una línea de interpretación —muy definida— en el campo francés; es esto lo que lo ha convertido en una figura señera en dicho ámbito (hay que decir, sin embargo, que pueden encontrarse otros nombres tan representativos como el de D'Hondt —Bernard Bourgeois, Jean-François Kervégan— a los cuales le cabrían calificativos similares). D'Hondt se ha especializado, entonces, en un tipo de indagación histórica en los planos político, filosófico y filológico, con una precisa investigación de fuentes primarias, ya sean tanto de biblioteca como de correspondencia, revistas, panfletos y otros tipos de escritos "publicísticos". Ciertamente se lo podría calificar como un historiador de la filosofía, pero nos parece que su fuerte no es la discusión de los núcleos filosóficos del pensamiento de un autor (en este caso, de Hegel), sino más bien la acertada reconstrucción de un contexto y de un accionar. En este sentido, el estilo de su trabajo nos recuerda a la corriente de la *history of ideas* y a la del "contextualismo analítico", ésta última ya bastante difun-

dida entre nosotros. Un rasgo adicional es su excelente escritura, en todo momento ágil y dispuesta a llevar al lector hasta el final del texto, con un estilo siempre argumentativo y sugerente: sin duda esta es una característica central en una obra de este tipo, que no pretende sólo ser "científica", sino un trabajo de investigación accesible a los no especialistas.³

Podemos retomar ahora nuestra preocupación inicial y preguntarnos: ¿cuáles son los presupuestos que presiden la construcción de esta investigación? En rigor quien conoce la obra de D'Hondt puede advertir cómo aquí se encuentran funcionando —de manera más o menos explícita— las tesis que ya habían dado origen a sus obras anteriores; en particular hay secciones enteras del libro que remiten a algunas de ellas (por ejemplo: los capítulos "Los protectores" y "El compromiso" parecen ser reelaboraciones o abreviaturas de sendos capítulos de su *Hegel en son temps*).⁴ De manera esquemática hemos podido identificar los siguientes criterios que detallamos a continuación.

Una primera serie de cuestiones tiene que ver con la idea, muy general, de "redescubrir" a Hegel, dado que la lectura de los historiadores ha estado tradicionalmente aquejada de ignorancia (en el caso de los de buena fe) o de malicia (en el caso de los de mala fe), esto ha provocado una "distorsión" en la historia de Hegel tal como nos ha sido legada. Ya se observa aquí la consecuencia lógica de este *parti pris*: existen reservorios de verdad que pueden ser utilizados para reconstruir la verdadera imagen del filósofo y el verdadero sentido de sus dichos y acciones. Se abre paso así la distinción entre una doctrina "exotérica" y una "esotérica"; se debe recurrir a la lectura "entre líneas" de los textos y de la correspondencia, se debe prestar atención a las omisiones, a las distorsiones, a las "cosas no dichas", todo ello hace visible el carácter "clandestino" del pensamiento de Hegel.

Ahora bien, ¿qué es lo que explica este carácter *secreto* de la doctrina hegeliana? Podríamos contestar a esta pregunta conectando con un segundo grupo de argumentos que permitirían explicar esta "hermenéutica profunda" que nos propone D'Hondt. Ya al principio del texto

advierte sobre la temprana iniciación de Hegel en el "arte de la adulación", práctica necesaria para cualquier intelectual en esos "tiempos inseguros"; también refiere a las "precauciones retóricas" que adopta Hegel en esa etapa juvenil y a las "tácticas de protección" que implementa.⁵ Se perfila de esta manera lo que parece ser una versión de la famosa tesis de Leo Strauss sobre "el arte de escribir"⁶, la cual pone de manifiesto la problemática relación entre la filosofía (o la ciencia) y la sociedad en sociedades preliberales: de tal confrontación y de lo peligroso que resultaría para los filósofos (o los científicos) intentar sobrepassar con la filosofía o con la ciencia el dominio de la *doxa* social, de allí resulta que los escritos filosóficos o científicos adopten un estilo peculiar de escritura. Este tipo de escritura se dirige a una minoría de "cuidadosos y expertos lectores", la cual sabe distinguir "entre la verdadera enseñanza que es la enseñanza esotérica y la enseñanza socialmente útil que es la enseñanza exotérica". D'Hondt plantea las cosas en términos notablemente similares, sin remitir en ningún momento al texto straussiano, como cuando expresa que "sólo algunos eruditos bien dotados captan perfectamente el discurso hegeliano, pero en la mayoría de los lectores persiste una incompreensión que parece ir en aumento: porque es la obra entera de Hegel la que, a pesar de algunos resurgimientos parece perderse en las tinieblas". Esta "oscuridad" de Hegel va a ser a su vez utilizada por D'Hondt como elemento explicativo *general* de la filosofía hegeliana, dentro del tratamiento (aparentemente inocuo) de la falta de claridad oral del filósofo; su tesis, entonces, reza así: Hegel ha construido su filosofía especulativa⁷ para un círculo restringido de lectores iniciados o expertos (i), y ha realizado una disimulación sistemática de su pensamiento a causa de sus ideas subversivas (ii).

Dado el carácter causal de la tesis (ii) parece atinado, en consecuencia, indagar qué es lo que D'Hondt entiende por "ideas subversivas". Debemos introducir así un tercer y último repertorio de consideraciones, que en este caso aparentan tener la dimensión de un fundamento para el autor, es decir, se trata ahora de cuestiones de *con-*

tenido, de los principios que inspiran la acción del biografiado. Aquí es mucho más evidente la conexión que realiza D'Hondt con sus trabajos anteriores, ya sea los que enfocan el período juvenil tanto como los que toman la etapa berlinesa.⁸ El hilo argumental se define en torno a una idea simple: Hegel ha sido, a lo largo de toda su vida y de una u otra forma, un filósofo "en la oposición". El momento decisivo donde se presenta al lector esta idea es el primer capítulo del libro, donde D'Hondt, haciendo gala de un afinado dramatismo, elige empezar por el final contando las circunstancias excepcionales que rodearon el entierro de Hegel a fines de 1831. Esta verdadera puesta en escena plantea cómo toda una serie de detalles inquietantes que han sido ignorados o minimizados por los biógrafos pueden, sin embargo, ponernos sobre la pista del "verdadero Hegel": desde las dudas por la causa de su muerte, pasando por la multitudinaria asistencia a las exequias (en tiempos de represión política), hasta las alusiones y ambigüedades de los discursos fúnebres; estos últimos dan pie para finalizar con una veta argumental en la cual D'Hondt se ha especializado: la simbología masónica, a la cual se hacen apelaciones más o menos veladas en dichas alocuciones.⁹ "No es un discurso fúnebre, es la llamada a la cruzada", nos confía D'Hondt. Si el lector se compromete con esta presentación y resulta atraído por los interrogantes que ella suscita, los siguientes diecinueve capítulos consistirán en el desarrollo —reiteramos, siempre elegante y ágil— de los acontecimientos de la vida de Hegel que tienen como telón de fondo su referido carácter de "opositor". Hagamos un breve balance de los mismos.

En principio se nos recuerda la adhesión "teórica y moral" de Hegel a la Revolución Francesa; dicha adhesión, aclara sensatamente D'Hondt, alcanza esencialmente a los girondinos y no a los jacobinos.¹⁰ Sin embargo, para ciertos sectores del *establishment* alemán, todo participante del bando revolucionario francés podía ser calificado sin distinción de *montagnard* y así es justificada la caracterización hegeliana de ser revolucionario, "a su manera", como también lo eran los

girondinos. Muestra de la afiliación hegeliana al ideario revolucionario es también la alegría del seminarista de Tubinga (y de sus compañeros) por el ajusticiamiento de Luis XVI, la prédica contra la monarquía absoluta y su "ausencia de constitución política" asociada a la idea de despotismo y de arbitrariedad en el uso de la fuerza; en opinión de D'Hondt el Hegel maduro conservará esencialmente estos ideales revolucionarios: aquí el biógrafo —buen conocedor de la correspondencia de Hegel— remitirá a una visita que el filósofo le dedica a Lazare Carnot, el gran personaje de la guerra revolucionaria francesa, internado en Magdeburg después de Waterloo.¹¹ Cronológicamente posterior es la etapa del preceptorado en Berna, elección que es también muestra, según D'Hondt, de la vocación libertaria de Hegel al rechazar de manera tajante la posibilidad de convertirse en pastor, el joven egresado se "escapa de la tiranía" de su ducado natal y elige el camino de la enseñanza doméstica, en otras palabras, se convierte en criado. También aquí aplica rigurosamente su método de "lectura entre líneas" al constatar el laconismo epistolar del joven *Hauslehrer* y al leer allí el síntoma de una protesta sorda, impotente, contra la falta de "reconocimiento" a la que estaba sometido, lo que a su manera configura una suerte de manifiesto hegeliano en pro de la igualdad.

Menos especulativo, en cambio, es el análisis de los compatriotas que frecuenta Hegel en su exilio bernés, muchos de ellos comprometidos con actividades propagandísticas a favor de reformas inspiradas en un ideario republicano; también altamente sugestivo es el recuento de las publicaciones que lee, la más importante de ellas es la revista *Minerva*, órgano de conexión con el girondinismo moderado.¹² Todo el contexto que tan sutilmente describe D'Hondt presenta las mismas características: una confesión más o menos secreta de doctrinas republicanas y libertarias, en el límite, una adhesión de hecho (sino de derecho) al credo masónico. Una prueba contundente, a los ojos de D'Hondt, de la afiliación hegeliana a esta organización secreta, es el poema "Eleusis". Se trata de una de las pocas incursiones de Hegel en la composición poética (y por suerte,

pues no revela un gran talento); en ella lo que nos presenta el biógrafo es un verdadero *poème à clef* repleto de alusiones masónicas y destinado en apariencia a Hölderlin, pero en realidad su destinatario sería un posible empleador de Hegel en la misma ciudad de Frankfurt. Este personaje es, por supuesto, miembro de una familia de importantes masones cuya prosapia D'Hondt se encarga de recordarnos; por lo tanto, minimizando toda remisión a la "grecomanía" característica de este período o a una inclinación filopaganista o anticristiana de su autor, "Eleusis" aparece claramente delineado como un poema masónico. Pero si el poema es de tal tenor, ¿autoriza esto a pensar que su autor es, consecuentemente, también un francmasón? La "afiliación" de Hegel pasaría menos por un carácter "corporativo" y más por una simpatía hacia la masonería "bajo sus formas ideales", de todo ello cabría una demostración por vía indirecta, por caso, a través de alguno de los discursos fúnebres en las exequias de Hegel, tema al cual ya hemos hecho mención.

Sin tanta interpretación y más documentado es el siguiente hito que propone D'Hondt en su recorrido: se trata esta vez de dos famosos escritos de carácter específicamente político, uno de ellos es la traducción anotada del panfleto de un patriota de la provincia del Vaud dirigido contra la oligarquía bernesa y publicado en forma anónima en 1798¹³; el otro es un manuscrito de la misma época (*Flugblatt*: hoja volandera o folleto) —donde Hegel intenta intervenir en la realidad política de su ducado natal, en particular en el enfrentamiento entre los estamentos y el duque, proponiendo reformas de carácter liberal-republicano inspiradas por el omnipresente ejemplo francés.¹⁴ Dadas las características singulares de ambos textos, D'Hondt los califica de "clandestinos", preguntándose si es razonable conservar los manuscritos de éstas y otras obras de juventud a lo largo de toda una vida: porque, si no han sido destruidos, ¿no sería esta actitud índice de la continuidad del pensamiento "liberal" de Hegel, pensamiento que se ha mantenido esencialmente hasta el final de sus días? D'Hondt no se priva aquí de aplicar la estrategia que orienta toda su argumentación

(como se ha visto ya desde el primer capítulo), se trata de establecer vínculos entre obras y actitudes alejadas en el tiempo, se trata —en suma— de establecer continuidades; esta vez hacia el final de la vida del filósofo (1831), con el escrito sobre el *Reform Bill* inglés, donde D'Hondt ve como se "cierra un círculo" en la historia de las intervenciones políticas de Hegel. La fundamentación de lo anterior se configura como una doble pregunta y dice así: ¿es una mera casualidad que los textos citados hayan sido sometidos a la censura —la del propio autor (en las obras juveniles)— la del Estado (en el artículo sobre la reforma electoral inglesa)?, y además, ¿sigue siendo casualidad que los tres textos tengan como eje argumental el peligro de la revolución y que exijan reformas políticas liberales para evitar dicho desenlace conflictivo? La respuesta del biógrafo a ambas preguntas es negativa.

Llegado a este punto, D'Hondt nos ha convencido de la continuidad del accionar "opositor" de Hegel a lo largo del tiempo, postura que ciertamente se diferencia de la interpretación más difundida sobre las etapas de la vida del filósofo, donde se insiste en acentuar el carácter conservador del período que se inicia con el llamado a la Universidad de Berlín. Pero D'Hondt también está preparado para discutir la tesis del "filósofo de la Restauración".¹⁵ Lo hace enfocando hacia ciertos episodios de la vida del Hegel berlinés que mostrarían un fuerte compromiso con las fuerzas liberal-republicanas; en otro lugar ha hablado, incluso, de una política del "riesgo calculado": "Asociaciones peligrosas, ayuda a los persiguidos, intervenciones indiscretas... correspondencia clandestina, una expedición nocturna; ¿realmente Hegel se daba cuenta de los riesgos que corría?".¹⁶ En este recuento D'Hondt hace referencia (entre otros temas) a la visita ilegal ("nocturna") de Hegel y un grupo de estudiantes a un alumno preso por actividades anti-gubernamentales (dicha incursión se hizo en bote ya que la ventana de la celda daba al río Spree; el diálogo con el preso se realizó en... latín). Como ésta hay otras anécdotas significativas: el *affaire Cousin*, en referencia a la amistad de Hegel con Victor Cousin, joven profesor de filosofía de la Sorbona reputado por

la policía prusiana como opositor y detenido en 1824 en un viaje a Alemania sospechado de connotaciones "políticas"; la constante persecución, ya no hacia algunos alumnos de Hegel, sino hacia profesores asistentes de su cátedra (sin embargo, es cierto que muchos de ellos pertenecían a las *Burschenschaften*, las asociaciones estudiantiles, que eran el blanco directo de la represión policíaca).

La persecución no siempre era directa, con intervención policial; en algunos casos tomaban partido las más altas autoridades de la Corte. Aquí D'Hondt relata una famosa anécdota en la cual el *Kronprinz* (príncipe heredero) recrimina a Hegel el tenor republicano de las clases de su cátedra, clases que en ese momento estaban a cargo de su "gran favorito", el prestigioso jurista Eduard Gans, de ideas liberales. El desenlace es que Hegel, a instancias de la observación oficial, prudentemente retoma sus clases. Lo relevante de este episodio es el juicio que le merece a D'Hondt, toda vez que la elección de Gans no se debía *solamente* a sus relevantes méritos académicos (como han creído muchos historiadores), sino más bien a una "concordancia global de sus opiniones", a un acuerdo tanto ideológico como político entre maestro y discípulo. De esta manera, su nombramiento como profesor es una muestra más de la política hegeliana de toma de partido en contra de las autoridades y de su doctrina conservadora.

Para no extender excesivamente nuestro análisis, queremos finalizar ahora nuestro recorrido por estos hechos significativos que nos relata el biógrafo, refiriendo a una cuestión de indiscutible importancia política, el tratamiento de la monarquía constitucional hegeliana, al cual dedica D'Hondt un capítulo entero. El epígrafe de dicho capítulo nos remite a una cita del mencionado Cousin, donde se da fe de las preferencias republicanas de Hegel: Hegel era "azul", lo cual significa que tomaba como divisa el color que durante las reacciones nobiliarias en el período revolucionario francés (*Vendée*) identificaba al bando republicano, por oposición al blanco, enseña de los legitimistas. Lejos de ser —como atinadamente nos recuerda D'Hondt— un reaccionario o un ultraconservador, incluso un ante-

cesor (anacronismo mediante) del nazismo, Hegel es más bien partidario de una monarquía con límites constitucionales a la potestad del rey. "El rey reina pero no gobierna", expresa D'Hondt haciéndose eco de la famosa fórmula.¹⁷ No hay consideración hacia las cualidades personales del soberano, sino una ponderación de la racionalidad de la constitución, en la cual el monarca es "un punto central más o menos abstracto en el interior de instituciones más desarrolladas por sí mismas y sólidamente establecidas por la ley y la Constitución".¹⁸ D'Hondt recuerda que esta postura monárquica hegeliana no ha sido incompatible con el liberalismo (citando los casos de Sieyès, Constant y Mme. de Staël), y que en el contexto alemán estas ideas fueron francamente progresistas si se las compara con el romanticismo retrógrado de la "camarilla del príncipe heredero" (el futuro Federico Guillermo IV en 1840) en Berlín y con la falta de una constitución en Prusia. También aquí el biógrafo opera con instrumentos conocidos al proponer una regresión hacia los pensamientos libertarios del filósofo en su juventud, en particular, a la admiración que él y sus compañeros sentían por el género de vida política "libre" de los griegos en la época clásica. Esta "grecomanía" tenía visos radicales, toda vez que se manifestaba un cierto aprecio por las figuras de los "matadores de tiranos" o regicidas, cuyo sacrificio había sido esencial para el mantenimiento de la libertad. D'Hondt quiere leer allí, en estas formulaciones, el germen de una "constante apología del tiranicidio" generada al calor de la influencia de Hölderlin y de la cual podrían escucharse ecos todavía en las lecciones berlinesas de Hegel.

Hasta aquí hemos hecho un recuento, esquemático y provisorio, tanto de los criterios de construcción de la obra como de los hechos que, a nuestro juicio, son representativos de dichos criterios. Es necesario aclarar que tanto unos como otros podrían ser objeto de polémica; ello es así porque se trata de un terreno de investigación muy transitado, y donde ciertamente las tesis de D'Hondt no han pasado inadvertidas.¹⁹ No es nuestra intención hacer una crítica detallada de las mismas, sino sólo mencionar algunas cuestiones significativas con respec-

to a ellas. En primer término, debe decirse que la empresa que acomete D'Hondt (esto es: mostrar un aspecto liberal y republicano de Hegel) no ha sido un intento aislado. Podría citarse toda una tradición "revisionista" que opera sistemáticamente desde la segunda posguerra.²⁰ Las obras que pertenecen a esta corriente de investigación se manejaban con los materiales a disposición, tanto en lo que respecta a la obra de Hegel, como en lo atinente a las interpretaciones históricas sobre ella (se debe recordar que la publicación de la edición histórico-crítica de las obras completas del filósofo comienza recién en 1968 y todavía resta una parte significativa de ella por publicar). Pero la situación de la crítica textual dio un giro espectacular a partir de la publicación de los cuadernos de apuntes de los cursos sobre "derecho natural y ciencia del estado" que Hegel dictara entre 1817 y 1825. Esta edición de cuidada filología fue obra del fallecido profesor Karl-Heinz Ilting, quien esclareció de manera definitiva las variantes de las diferentes lecciones, en base a las cuales se insertaron en su momento los famosos "Agregados" (Zusätze) a la edición de obras completas curada por los discípulos después de la muerte de Hegel.²¹ La importancia de la publicación de las lecciones no fue solamente filológica, ya que a su vez el criterio interpretativo que sostenía Ilting era extraordinario: postulaba que la obra publicada en 1820 era inauténtica, una autofalsificación deliberada producto de la "acomodación" de Hegel a las circunstancias represivas del momento, y por lo tanto que el "verdadero" Hegel debía buscarse en el tono liberal-republicano que se evidencia en el texto de las lecciones. En palabras de Ilting: "No hay ningún motivo para dudar que Hegel entre el 2 de mayo y el 13 de noviembre de 1819, bajo el efecto de las Resoluciones de Karlsbad y sus edictos en Prusia, se reorientó políticamente y sometió a la *Filosofía del Derecho* (ya publicable) a una completa reconstrucción entre los meses de octubre de 1819 y junio de 1820; cuyo resultado fue una substancial acomodación [Akkomodation] a la política de la Restauración".²² Se observa una indudable confluencia entre los resultados obtenidos por las investigaciones de

Ilting y D'Hondt, aunque sus métodos sean radicalmente diferentes: uno propone la "falsedad" del texto publicado y remite a evidencias textuales alternativas, en tanto que el otro acepta la autenticidad de lo escrito por Hegel y promueve la lectura "entre líneas" para acceder a su verdadero significado.²³ De todos modos, no puede dudarse acerca del "parecido de familia" de estas interpretaciones, parentesco teórico que el mismo Ilting reconoció tardíamente.²⁴ Hay que decir, sin embargo, que en su biografía no se advierte una actitud similar de parte de D'Hondt. Si bien Ilting es citado en las notas (y ciertamente no puede dudarse de que D'Hondt conozca el texto de las lecciones, ya que lo cita en otro lugar)²⁵, no se hace la más mínima referencia a su edición en lugares donde hubiera podido brindar un apoyo documental inestimable. En particular nos referimos al capítulo sobre el monarca hegeliano, donde las argumentaciones de D'Hondt no alcanzan a profundizar en una temática que ha sido central para discutir el progresismo o conservadurismo del autor de la *Filosofía del Derecho* y sobre la cual —a partir del análisis comparativo realizado por Ilting y sus discípulos— se han establecido importantes debates por parte de los intérpretes.²⁶ Es más, incluso la formulación de Thiers que D'Hondt cita ("el rey reina pero no gobierna") es altamente problemática en ese contexto y no da cuenta de las diferencias que existían entre los diferentes partidos del régimen orleanista, diferencias significativas que también encuentran un eco en Hegel, siempre y cuando se pretenda ir más allá de una hegeliana adhesión general "a la causa", por así decir.²⁷ Un ejemplo adicional de este desdibujamiento de las diferencias es el tratamiento que sufre a su turno la figura de Gans, ya que en su prisa por marcar las continuidades, la "concordancia global de opiniones" entre maestro y alumno, D'Hondt difumina ciertos rasgos particulares del pensamiento del jurista. Éste no fue sólo un brillante profesor de derecho encargado por Hegel de dar sus clases y portaestantarte del hegelianismo en la lucha teórica berlinesa, sino que poseía una obra propia, tanto publicada como a través de transcripciones de sus lecciones hechas por alum-

nos; un análisis cuidadoso de la misma demuestra desviaciones sustanciales respecto de la doctrina del maestro (cambios terminológicos, secciones nuevas, etc.) y esclarece sobre su republicanismo y sobre sus ideas protosocialistas (v. g. sansimonianas).²⁸ Así como, creemos, en el caso anterior D'Hondt peca por defecto, también en algunas ocasiones lo hace por exceso, como cuando quiere *acentuar* las diferencias; es el caso de las cartas de J. J. Cart (de las cuales ya hemos hablado) dirigidas a criticar a la oligarquía bernesa, en la formulación de D'Hondt las *Cartas* se consideran "una producción típica de la *propaganda* revolucionaria francesa". La razón fundamental que aduce el biógrafo es que fueron editadas por el *Círculo Social*, emprendimiento editorial que oficiaba de portavoz de los ideales revolucionarios; sin embargo este dato por sí solo puede resultar insuficiente: se ha puesto en evidencia, por un lado, que la argumentación del patriota se mueve en la línea de reivindicación de los derechos históricos de la provincia (Vaud) y no de acuerdo al iusnaturalismo moderno; por el otro, que al parecer existían ya en esa época una cantidad apreciable de obras sobre el mismo tema de características más radicales (invocación del derecho de resistencia como uno de los derechos del hombre, entre otras).²⁹ La sospecha de insuficiencia podría extenderse también a uno de los argumentos centrales de la obra que nos presenta D'Hondt: la filiación masónica de Hegel. Podría decirse que no hay fuentes directas que atestigüen dicha pertenencia (como sí encontramos en otros listados de "masones célebres" que nos son conocidos) lo cual nos obliga en cierta manera a compartir el pacto de lectura que nos ofrece el biógrafo al principio de la obra; pero también es notable la ecuación que construye D'Hondt con gran discreción para convencernos de sus argumentos, en efecto, ella reza: masonería = ideas revolucionarias. ¿Es plausible esta identidad? No parece conveniente exagerar el tono libertario de las asociaciones masónicas, ni siquiera el aspecto filosófico de las mismas, como nos recuerda muy bien un clásico trabajo de D. Mornet: "La mayor parte de los masones [masonería francesa] no son ni revolucionarios ni siquiera refor-

madores y filósofos ni aún descontentos... [sin embargo] se hallaban vagamente preparados para poder comprender mejor algunas de las ideas que serán el sostén de la Revolución, o al menos a no asombrarse mucho de ellas".³⁰ En el caso de la masonería alemana la situación es aún más incierta, ya que existían muchos masones comprobados cuyas posiciones políticas eran de una gran heterogeneidad. Baste citar como caso emblemático el de August von Kotzebue, prototipo del escritor reaccionario y sospechado de ser espía a sueldo de la embajada rusa, cuya muerte a puñaladas por un estudiante de las *Burschenschaften* fue el detonante de la represión desatada por las Resoluciones de Karlsbad en 1819. Sin duda alguna Kotzebue podría ser alineado ideológicamente con el bando reaccionario de la "camarilla del príncipe heredero" en Berlín, en las antípodas de Hegel, lo cual plantea dudas sobre la capacidad explicativa del principio hermenéutico de la pertenencia a la masonería tal cual lo aplica D'Hondt.³¹

Nos permitimos una última reflexión, ya en el final de este trabajo. Se ha llamado la atención sobre lo conveniente e interesante de la empresa de D'Hondt toda vez que ella enriquece la investigación de los contextos en el campo de estudios hegelianos. Pero suele olvidarse, hoy como ayer, que la *Filosofía del Derecho* de Hegel no es "un escrito político sino una obra de filosofía política"³² y que su ubicación en un tiempo y un lugar determinados no debe autorizar la referencia excluyente de la obra a esas circunstancias: en la relación entre "hechos" y "argumentos filosóficos" sean bienvenidos los aportes sobre los primeros, pero en tanto y en cuanto nos permitan esclarecer el "sentido propiamente teórico" de los segundos.

Andrés Jiménez Colodrero

Notas

¹ Los ejemplos típicos son la de Karl Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben* (1844), en el caso apologético, y la de Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit* (1857), radicalmente crítica en el aspecto político de la filosofía de Hegel y con gran influencia posterior. Cf. Valls Plana, Ramón "Pre-

sentación del traductor" en G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997; Althaus, Horst, *Hegel (Die Heroischen Jahre der Philosophie)*, Freiburg, Hanser, 1992.

² Nacido en 1920, es Profesor Emérito de la Universidad de Poitiers, en la cual fundó el "Centre de Recherche et Documentation sur Hegel et Marx" en 1970. Entre sus obras se cuentan: *Hegel, philosophie de la histoire vivante* (1966, hay trad. cast.: 1971); *Hegel secret. Recherche sur les sources cachées de la pensée de Hegel* (1968, hay trad. cast.: 1976); *Hegel en son temps. Berlin 1818-1831* (1968); *De Hegel à Marx* (1972, hay trad. cast.: 1974); *L'idéologie de la rupture* (1978); *Hegel et hégélianisme* (1982), entre otras.

³ Trabajo sólido pero no exento de errores, como el de confundir editor y año de edición del difícil manuscrito juvenil llamado *System der Sittlichkeit* (G. Mollat en 1893, cuando el correcto es G. Lasson en 1913).

⁴ En la traducción al inglés que hemos consultado: "Patrons" y "The advocate of the oppressed", respectivamente (cf. *Hegel in his Time (Berlin, 1818-1831)*, Peterborough: Broadview Press, 1988).

⁵ "Tras la Restauración... Hegel y sus corresponsales deberán obrar con prudencia. El simple hecho de que hubieran adoptado tácticas de protección ya revela el carácter de oposición, subversivo y rebelde de sus opiniones.

⁶ Strauss, Leo "On a forgotten kind of writing" en *ibid. What is political philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

⁷ Aquí D'Hondt parece usar "especulativo" como sinónimo de "profundo", "complejo" y "oscuro", en analogía con la filosofía de Heráclito.

⁸ *Hegel secreto y Hegel en su tiempo*, respectivamente. Para el Hegel berlinés, ver también: "Theorie et pratique politiques chez Hegel: Le problème de la censure" en Henrich, D./Horstmann, R.-P. (hg.) *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett.Cotta, 1982.

⁹ Esta es justamente la tesis que trata de demostrar a lo largo de todo su *Hegel secreto*.

¹⁰ Es muy famosa la carta a Schelling de Nochebuena de 1794, donde Hegel denosta la "ignominia de los robespierristas". Cf. *Briefe von und an Hegel*, hg. J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1953, Bd. 1.

¹¹ Carnot fue miembro del comité de Seguridad Pública y del Directorio, y como tal, acusado de "regicida" por la Restauración y en consecuencia deportado a Alemania. Personaje singular que logra sobrevivir a todos los avatares de la Revolución, termina renunciando a la función pública por fidelidad a su credo republicano y en razón de la concentración de poder que realiza Bonaparte. Fue

el organizador militar más importante del movimiento revolucionario y verdadero padre de la victoria francesa sobre las fuerzas contrarrevolucionarias. Su internación en Magdeburg estaba sometida, como es natural, a la vigilancia de la policía y en este sentido es notable el gesto de Hegel de hacerle una visita, habida cuenta que en 1822 estaban ya vigentes los Decretos de Karlsbad (medidas de represión política y de censura tomadas a instancias de Metternich en 1819). En otro lugar, D'Hondt relata el hecho de forma mucho más sugestiva: "¿No es significativo que, apenas un año después de que la *Filosofía del Derecho* se publicara, Hegel vaya a ver a Lazare Carnot en la ciudadela de Magdeburg, su residencia obligada? (*Hegel in his Time*). La referencia a Carnot proviene de una carta del 15-VIII-1822, de Hegel a su esposa ("un anciano amigable... el famoso Carnot"; cf. *Briefe* op. cit., Bd. 2)

¹² Ver los detalles en su *Hegel secreto*, Buenos Aires: Corregidor, 1978, p. 13 ss.

¹³ El texto está redactado en forma epistolar, estilo típico de la época: "Cartas Confidenciales sobre las antiguas relaciones de derecho público entre el País de Vaud y la ciudad de Berna" ["Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern"] escritas por Jean Jacques Cart. El subtítulo es elocuente: "Desenmascaramiento completo de la anterior [ehemaligen] oligarquía estamentaria de Berna". Ver: Hegel, G. W. F. *Theorie Werkausgabe. Werke in 20 Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, 1: 255-267 (edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel).

¹⁴ "Que los magistrados sean elegidos por el pueblo" ["Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen"]. En el manuscrito Hegel tachó "por el pueblo" y lo sustituyó por "los ciudadanos". Posteriormente, alguien tachó todo el título y lo reemplazó por el siguiente: "Sobre las nuevas condiciones internas de Württemberg, en especial sobre las faltas de la constitución de los magistrados ["die Gebrechen der Magistratsverfassung"]. Ver: *Werke*, op. cit.

¹⁵ Según R. Haym, "el sistema hegeliano devendría la morada científica del espíritu de la Restauración prusiana" (cf. Riedel, M. (hg.) *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, Bd. 1.

¹⁶ Cf. *Hegel in his time*, op. cit.

¹⁷ Atribuida a Adolphe Thiers (1797-1877), político e historiador francés de desempeño preponderante en la Monarquía de Julio orleanista. Partidario de un sistema de monarquía parlamentaria, esta frase sintetiza su principio fundamental. Cf. Luckwaldt, Fr. "La época de la Restauración" en *Historia Universal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1958, tomo VII.

¹⁸ La cita es del mismo Hegel (*Werke*, op.

cit., 13); notablemente D'Hondt ya la ha utilizado en un texto anterior (en *Hegel in his time*).

¹⁹ En especial se deberá consultar las obras de Claudio Cesa *Hegel filósofo político* (Napoli, Guida, 1976) y Domenico Losurdo *Hegel e la libertà dei moderni* (Roma, Editori Riuniti, 1992).

²⁰ Inicialmente por los conocidos trabajos de E. Weil *Hegel et l'Etat* (1950) y de J. Ritter *Hegel und die französische Revolution* (1956). De este último texto, debe verse especialmente el primer apartado con sus notas (*Hegel et la Révolution Française*, Paris, Beauchesne, 1970).

²¹ K-H. Ilting (ed.) *G. W. F. Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831). Edition und Kommentar in sechs Bänden*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman Holzboog, 1973 ss. (sólo se publicaron los primeros cuatro volúmenes).

²² *Vorlesungen*, op. cit., tomo I. Toda la *Einleitung* debe leerse como una cuidadosa investigación dedicada a fundamentar dicha tesis.

²³ Cf. Jean-François Kervégan "Présentation: L'institution de la liberté" en G. W. F. Hegel: *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, P.U.F., 1998.

²⁴ Al menos en lo que conocemos, en el "Prefacio" a una traducción argentina del primero de los manuscritos de su edición; cf. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Morón, 1983, (trad. de Luisa Herrera de Meyer de la "Vorlesung 1818/19 nach der Nachschrift Carl Gustav Homeyers" incluida en *Vorlesungen* op. cit., tomo I).

²⁵ En el artículo sobre la censura el cual, sorprendentemente, también es mencionado de manera elogiosa por Ilting.

²⁶ Un recuento (no exhaustivo) de la bibliografía figura en la "Introducción" de Gabriel Amengual a su compilación: *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

²⁷ Sobre esas diferencias ("gauche dynastique", "centre gauche" y "centre droit"), que representarían sendas interpretaciones contrapuestas en los especialistas sobre Hegel, ver J. Droz *De la Restauration a la Révolution 1815-1848*, Paris, Armand Colin, 1970.

²⁸ Ver el detallado artículo de Manfred Riedel "Eduard Gans als Schüler Hegels. Zur politischen Auslegung der Rechtsphilosophie" en *Rivista di Filosofia* 7-8-9, octubre de 1977 (*Hegel e lo stato*, fascicolo speciale a cura di Luigi Marino).

²⁹ Cesa, op. cit.; J. Habermas *G. W. F. Hegel: Politische Schriften. Nachwort von Jürgen Habermas*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966.

³⁰ *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa 1715-1787*, Buenos Aires, Paidós, 1969.

³¹ Losurdo, op. cit.

³² Kervégan, op. cit.

LITERATURA

AIRE DE BAUDELAIRE

Sobre Baudelaire, de Américo Cristófolo, Paradiso, Bs. As., 2002

Para los modernos, para los ricos modernos sobre todo, lo imposible es hacer una cosa que incomode. León Bloy

No es cortesía agradecer que un texto nos haga escribir, si es el caso hacerlo. Este lo es. La cortesía, sin embargo, no es ajena a estos poemas. Regido al mismo tiempo por una economía estricta y por una rara cortesía, desde su mismo comienzo, el primer –extenso– poema, *La distinción*, renuncia, de buenas a primera, a hablar del gusto y conjura a las almas temerosas que resignan su presa. Distinción, dice, candor moral: casi una declaración de guerra; pero una guerra, claro, perdida de antemano. Anuncio –o confesión– de un combate en masedumbre. Guerra, economía, renuncia; diríamos *pobreza franciscana*. Pero decirlo así nos da su medida: manso pero no débil –porque sangre frecuente, como todos– el gesto del poema es don de una palabra despojada, presente de un decir estricto. Ni rica ni moderna, cortesía que incomoda.

Hay voces, una voz y otra voz y otra: se presentan, irrumpen, arrecian en extraña polifonía, bajan, suben, serpean. El poema indaga su natural encantamiento: voz enfática, huérfana, sorda, voz perpleja, voz obscena. Voz natural: voz que arraiga en el mal. Pero sólo el sumiso, en su idea irracional de libertad, diluye la voz. Estos poemas, en cambio, quieren llevarse a cuestas hasta ahí donde calla.

La libertad, entonces: voz que no se diluye, que permanece ahí para callar. Ahí, entre ruidos heredados, mejillas tensas, crepitar de lo que suena en la voz que maldice y ampara, delata y avergüenza, cobija y mata,

ahí, letra por letra, un golpe, un suave crujido, un tono, un ritmo.

Ahí ¿dónde?

En el aire, donde las voces dejan el rastro del odio que se tiene contra lo que hay, del amor a la pequeñez iluminada, del momento esperado para decir, del fragmento, de la velocidad mental. En el aire, donde anidan los olores extranjeros, hedor a tabaco y carroña, vahos de azúcar y sopa, olor que delata un cuerpo inconfesable. En ese aire desgarrado por los gallos, perforado por su angustia, una voz duerme y otra se aligera y otra, parte. Los poemas respiran el resuello quebrado de una oralidad sin encantos: espasmos breves, rasguídos de la risa, mínima apnea del verso, un instante de ahogo, un ronquido. Asma, tos, carcajada, largo aliento de lo que consume, aire frágil que el poema traga y expele como temblor severo de risa muda, ebria y gruesa. Habla conservada en su materialidad: aliento, respiración, humo que quema, molécula que arde, pulmón herido del poema que fuma ese deseo rápido y culpable.

Sin aliento, avanzamos. Al llegar a *Baudelaire*, como desbandadas al grito de ¡fuego!, las palabras desaparecen. Ahora los poemas dan algo más a leer al ojo que vacila: de golpe reina el blanco, de la frugalidad encolumnada en el extenso poema anterior quedan apenas unas cuantas líneas. Y ellas vienen a confesar –delatar– la revuelta, es decir, confiesan que nada buscan, que se consumen en su vano presente, sin peso del pasado ni sueño del porvenir², confiesan –delatan– la gloria catastrófica del instante gratuito. Pero entonces no era ¡fuego! y no era un grito, era una llama de muerto y era la voz muda de un ángel que no la reanima.

¿Cómo respirar ese aire envenenado?

Cada palabra es una mancha innecesaria entre el silencio y la nada Beckett

Cuenta Benjamin que Proust era la desesperación de los tipógrafos: siempre devolvía las pruebas de imprenta sin hacer ninguna corrección, pero con los márgenes totalmente escritos. "Ningún error había sido suprimido, pero todo el espacio disponible se había llenado con un texto nuevo".³

Los poemas de Cristófolo parecen contar el gesto inverso. Como si día a día hubieran sido retomados para tachar algo más, como si una y otra vez les hubieran quitado palabras, hasta ese punto donde Macedonio decía: si quito una más, no cabe.

Los poemas de *Baudelaire* no son ajenos a esa cortesía macedoniana que ofrece cada vez una nueva sustracción: ningún error se suma y todo se llena de una nueva resta. Agregar lo que quita: deriva de una memoria que insiste en recordar el olvido. Los poemas, entonces, aligerados, se afirman en el lugar vacío de las palabras que no están. Ese blanco que inunda la hoja, esa traza de palabras sustraídas, son voces que hace oír la lengua del poema. Retórica de silencios –más bien, de "callares"– que hacen de los poemas reunidos en *Baudelaire* no un álbum (como no quiso Baudelaire –interlocutor no secreto pero sí callado de estos poemas– que lo fueran sus flores malsanas⁴) sino un relato. Y este relato circula por los blancos, se demora en la página despoblada, viene a atender a la voz que calla. Es la lengua misma como relato, la lengua: revancha del desterrado, venganza por la bendición de perder la tierra. Pero entonces, no se trata de un callar en la catedral o en el mausoleo, se trata de un callar a la intemperie.

Dice un crítico –López Castellón– que, entre los románticos y Baudelaire, está Poe. Con porteña osadía, agrego: entre Baudelaire y Cristófolo está Beckett. Es su palabra desgarnecida –sin un ruido nada móvil–, su tiempo sin memoria, su mundo sin aire, lo que abona la lengua de estos poemas. Digo bien: *abona*, la hace fértil a fuerza de materia emporcada, restos, detritus, caca de perro. La lengua, expurgada de lirismos, germina entre estridencias y extrañas modulaciones que atentan contra –y se asoman a– la lengua tediosa de los devotos, la lengua oficiosa del Gran Arte, la lengua ritual del culto a la Cultura, la lengua gregaria del bienpensante lector argentino. Los poemas hablan una lengua quietamente exasperada por el parloteo insípido de amables poetas, nostálgicos del temor hundido; ella, en cambio, quiere decir el temor por el otro, el salvado.

No hay más que violencia en el universo, pero estamos mimados por la filosofía que ha dicho que todo está bien

Joseph de Maistre

Batalla sin objetivo, revuelta sin fin, fundación sin esperanza, soberanía de lo gratuito: la empresa exige temeridad. Y temerario es el gesto de nombrarse como "más altanero de los genios" (Bloy). Pero no seremos tan gansos de señalar lo que está a la vista de todos. Si Baudelaire confiaba en aquel lector a quien su texto pone en aprietos, Cristófolo, creo, confía en la dificultad, no en el lector. Entonces, no dejemos que la temeridad nos distraiga de lo que el gesto mismo cifra: una pregunta por el nombre. ¿Qué hace ahí ese –un– nombre? ¿Seudónimo? ¿Título? ¿Crítica? ¿Lectura?

Ya desde la tapa –documento y metáfora, trampa e ironía, lectura y escritura– el nombre es umbral de vacilación. ¿A quién nombra?, pregunta una nota precisa y atinada.⁵ ¿Al poeta o al reconocido crítico? Pues si bien estos poemas no son un texto crítico, la crítica no está ausente en ellos, como no estuvo ausente Cristófolo de los debates sobre la poesía argentina durante la dictadura. La confusión, entonces, bien confundida está. Porque la crítica entraña esa lengua que se tuerce para nombrar la crispación infinita de un decir –una sangre– que se traga o se escupe. Y en este sentido, aventuro, la lengua de estos poemas también es bíblica: narración crítica –al borde– de una pregunta insoluble, laconismo certero, profetismo de anunciador de un fuego que no puede detener, salmo que impreca la palabra y la cancela por todas las edades, retórica de exilios que no rehuye el odio, el desprecio, el crimen.

La revuelta, así, no busca nada y busca un nombre, nombre nocturno o escondido, efímero y glorioso, nombre escaso de hijo de desierto, nombre verdadero del nunca nombrado, vaga filiación del entenado, nombre de un lugar que no tiene ninguno, nombre que reúne entre la iglesia y la rambla a la madre abrigada con el hijo glotón. Nombre impronunciable de un duelo por lo que resta sin nombre, letra por letra.

Ingente tarea la de estos poemas: andar por esta ciudad, blanca de fan-

go y mal, un mal que ya no fascina ni da lustre, simplemente sobra. Justo acá, con tanto devoto suelto, tanta señora seria, tanto discípulo a la pesca de aniversario, siempre una flor en la mano para la tumba justa. Están. Vigilan.

Habrà que moverse entre ellos. Entre ellos olfatear el dolor: no es en el alma, serán la muela o los riñones. O los ojos, irritados de ver robar en la noche. O los oídos, percutidos por el tintineo de las vajillas revolucionarias. Entre ellos venir a tramar la disonante música de una estirpe errante, entre estrellas de cartón y basura, entre tilos y flores de metal. Y entre la ciudad maldita y la ciudad en flor, la ciudad oscura y la ciudad luz, entre los dormidos y los insomnes, la pobre ciudad del odio, quieta y hambrienta, se desparrama por las veredas: revés de las tramas, hinchazón de amores descompuestos, paranoia de historias simples, siempre culpables. Bolsas, botellas, basura de las facultades, requechos de aula magna, caricaturas de perdición. Entre las ruinas anda un rumor, un cuchicheo: son las mujeres, hablan, fabulan, secretean, "feminan". La lengua se solaza, entonces, en una especie de degradación cómica de la vida amorosa, andando entre esas mujeres que ya no se nombran por el par baudelero –animal o ángel, santa o demonio–, sino que se desgranán en el runrún del cotoreo: madres que maldicen, amantes que amparan, quimeras locas en locos territorios, vírgenes que abusan del cuerpo, niñas miradas a la par, altivas, arpías, viejas que amasan el pan y la peste; hay las que ven lo que hay para ver, hay perras mansas, perras ansiosas, damas ávidas de bienestar o de letras, fruncidas indecentes, miedosas (pobrecitas), bellas durmientes en farsa, las hay gansas, las hay impías, las hay que merecen el rojo ideal.

Ahí, el poema se hace voz en la mueca: piedad sin *pathos*, sin fe ni programas, voz de hijo en la calle, de soldado sin ejército, de hijo preferido de un tiempo sin días. Busca, no busca. Quizás leve anclas, pero ese levar será de otro barco, otro exilio, otra pobreza en lo nuevo. Busca, no busca: abandonarse a la risa y no reír, espléndido don de pobreza a la fortuna, de azufre al condenado, de pereza al industrioso. Y sin buscar, la voz va por más; más aire, más luz, más olvido. Que-

da un rastro, un reguero de nada: un nombre, un tono, un ritmo, un soplo de sueño o vigilia, un aliento postrero que no quiere esconder que se extingue. Como todo.

Dije que no era cortesía agradecer que un texto nos lleve a escribir. Quede aquí, entonces, mi gracia por el poema, la escritura, la cortesía.

Perla Sneh

Notas

¹ Dante, Paraíso, XI, en *La Divina Comedia y la Vida Nueva*, Editorial Porrúa, México, 1999.

² Bataille, Georges, *El soberano*.

³ Benjamin, Walter, *Programa de filosofía futura*.

⁴ López Castellón, *Baudelaire o la dolorosa complejidad de la moral*, Estudio preliminar de Charles Baudelaire, Obras selectas, Edimat, Madrid, 2000.

⁵ Battilana, Carlos, *La ciudad, escenario de sueños vencidos*, en *La Nación*, Suplemento Cultura, 16-3-2003.

LOS MARES TEMPESTUOSOS

A propósito de *Esos claroscuros del alma. Los obreros navales en la década del '70* de Rubén Díaz, *El Sueñero*, La Plata, 1999

Esta novela testimonial va revolviendo el tiempo, hechos pasados y recientes que se confunden en el relato como un espejo en la cabeza de Díaz. La memoria viva le juega una chanza al presente descubriéndosele delante de él, a cada paso. Objetos del ayer que persisten hoy indárganle su vida. No es posible no recordar por más esquives que se hagan. Los mares tempestuosos en los que se agita la memoria no se calman porque sí.

A Díaz lo acucia una molestia, o algo así. Ni él mismo termina de definir qué es lo que le ocurre. Habla de "la cosa" que se hace presente, que se esconde, que se le para enfrente, que se pudre —bien podridita dice— y que hasta llega a abírsele de piernas. Esa indefinición interesa, pues ¿cómo definir esos sentimientos tan

internos? ¿Alcanzan las palabras para describir los sentimientos más profundos? ¿Qué es eso que le ocurre? ¿Qué se debe suponer que es esa cosa?

Roberto Arlt en traje de Erdosain decía, que la angustia —"la zona de angustia" para ser más específicos— era representable gráficamente, como en los mapas a los desiertos o los climas. Y mientras aquella recorre las ciudades, es una nube de gas venenoso, que cuando baja a la altura de nuestros cuellos, provoca esa piedra en la garganta que nos atraganta hasta las lagrimas.

Las calles que transita son habituales. Es el paisaje natural del centro porteño. Entonces el plan es conocido: pasear con Díaz un rato, dejarse llevar por la ciudad como una tarde más en nuestras vidas. El paso por la Avenida Corrientes nos deja en ese lugar común de sabor scalabriniano pero setentoso; para luego comer solo por ahí, disfrutando de la metafísica del café. Pero hay algo en estos tránsitos que me sorprende y es el comentario sobre hombres que caminan, se cruzan y bajan la mirada, se reconocen y piensan: "a éste lo junó de aquellos tiempos, es de los míos, ve los mismos cambios que yo, es un eternauta más que viene de otro tiempo".

El título de la obra no deja demasiado al azar. Sabemos de qué se tratará, pero también hablará de sus vivencias de hoy y de las de escribir un libro. Aunque no sólo eso. Además, en esta novela los que están son nuestros héroes, héroes no porque ganaran siempre; de hecho, no parece que hayan triunfado. Tampoco porque no estén ahora —de hecho los que ahora están también lo son y el que escribió el libro lo es— sino porque fueron una parte nuestra y se jugaron por todos nosotros, por un futuro colectivo. Vale decir que los héroes que se hacen presente en el relato son anónimos: "el tano", "G" o "el Macaco" son algunos de los tantos que recobran vida.

Para nuestra generación los '70 son un mito. Es la aventura, la epopeya, la militancia. Por eso siempre estamos ávidos de escuchar un relato más, de leer un texto de esas épocas, de descubrir un secreto.

Bien dicho está por Mazzeo —en su contratapa— que "la memoria se nos hizo un rompecabezas mañoso" y que "tenemos que armar el rompecabezas para armarnos". Y sí, segu-

ramente ello sea así, como es seguro también que nos pasamos jugando al rompecabezas de la historia argentina para armarnos, y son los '70 la parte que más nos gusta jugar, y sin duda nos contentamos cuando encontramos una ficha difícil como ésta.

Una reseña me es difícil entenderla de una manera distinta que la de un homenaje, yo reseño el libro de Rubén Díaz porque quiero homenajearlo, porque conmueve esa historia y porque tuvo el valor de escribirla cuando ello implicaba al mismo tiempo aprender a hacerlo.

En la facultad siempre hablamos de escribir y de los miedos de decir algo en el papel, y justamente de la necesidad de hacerlo, de su importancia (de hecho yo lo siento así, y ahora escribo porque me parece que es un buen libro, y para que se sepa que es un ejemplo). Es Díaz, entonces, un viejo trabajador portuario, el que nos da la lección esta vez. No le es fácil, pero piensa, recuerda, se hunde en el pasado para exorcizarlo, abre la puerta de los fantasmas, y él solo con su birome y su cuerpo, tiene miedo y lo sabe, se puede no volver de esas excursiones, pero está decidido a que esa puerta deje de sonar invariablemente.

No tiene una facultad que lo apunte con algunos conocimientos, más o menos importantes, que saben de lo políticamente incorrecto para los tiempos, pero tiene su vida y se la juega una vez más, como aquella vuelta. Ahora, se la juega en el papel en el comienzo de su escritura. Es un comienzo más difícil que el de Macedonio supongo, pero tan aliviador como dejar de ser abogado o el sabor del haber cumplido y empezar a ser escritor. Me queda para mí entonces el placer de ser ¡ay! casi el primer lector.

Gastón Salcedo



ARQUEOLOGÍA DE UN CONCEPTO

Contra las "historias de las ideas" que intentan seguir el itinerario de alguna de ellas a lo largo de un extenso período de tiempo y a través de las obras de diferentes pensadores, los miembros de la llamada "escuela de Cambridge", como John Pocock, Richard Tuck, John Dunn y Quentin Skinner, se han esforzado por mostrar que comprender cualquier idea del pasado requiere comprender los lenguajes específicos en los que esas ideas fueron en cada caso formuladas y penetrar los significados —cambiantes en el tiempo— de las palabras utilizadas para presentarlas. De ahí que los miembros de esta relevante corriente historiográfica tiendan a pensar el papel del historiador de las ideas —como lo expresó alguna vez Quentin Skinner— "como el de una suerte de arqueólogo, que trae de vuelta a la superficie tesoros intelectuales enterrados, les quita el polvo y nos permite reconsiderar lo que pensamos sobre ellos". La obra de Skinner es un conjunto, extraordinariamente sugerente, de actos de "excavación" de este tipo, que no sólo tienen el encanto de constituir ejercicios de una erudición sin duda muy estimulante, sino que, sobre todo, nos permiten

apreciar hasta qué punto los significados, los conceptos y los valores que hemos naturalizado en nuestro modo de representarnos la política constituyen el resultado de una serie de opciones hechas en el pasado (de una serie de opciones "que no hicimos", podríamos decir: que otros hicieron por nosotros, pero que sin embargo constituyen el propio universo simbólico en el que vivimos y pensamos) y que al mismo tiempo que han abierto para nosotros ciertos universos conceptuales o políticos han ocluido o sepultado otros, que ejercicios de este tipo nos permiten reencontrar. La publicación en castellano, en la colección "Novecento" de la editorial Gorla, del excelente nacimiento del estado, de Skinner, en una edición cuidadosamente traducida por Mariana Gainza, anotada por Andrés Jiménez Colodrero y prologada por la filósofa brasileña Eunice Ostrensky, nos permite asistir a un capítulo especialmente notable de este trabajo al que Skinner se viene dedicando desde hace ya unas cuantas décadas: el referido a la exploración de los distintos significados de la palabra estado desde los días de Maquiavelo hasta los de Hobbes.

LOS ESTRÉPITOS DEL FUMISTA

Por Facundo Vega

Que no haya nada donde quiebre la palabra.
Stefan George, *Poema y diálogo*.

¡Cuidado! ¿Quizás alguna vez habrás oído acerca del gran Leviatán, y te urja leerlo? ¡Cuidado, amigo! Es un libro esotérico desde la primera a la última página, y su intrínseco esoterismo va creciendo a medida que te adentras en él.
Carl Schmitt, *Ernst Jünger-Carl Schmitt. Briefe 1930-1983*.

Hobbes es un escritor sumamente recurrente, comparable con Rabelais por lo menos tanto como con Descartes.
Quentin Skinner, "El Estado, un monstruo necesario".

La exégesis se constituye en una mera aventura trunca si entronizamos a la inasequibilidad. Así, la renuncia a la interpretación es consecuencia de considerarla imbricada al violentar, recortar, omitir, imaginar y falsear; de forma tal que la negación de la sensualidad se metaforiza en la fe lindante al metafísico valor en sí de la verdad.¹

En discordia, y puesto que todo comprender está vinculado al tiempo, nos enlazamos a Friedrich Schleiermacher para asumir los riesgos del malentendido en la búsqueda de la cifra mentada con eminente erudición por Quentin Skinner. Cual hereje a la des-historizada tradición del discurso anglosajón, el autor de *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes* ha tematizado a las obras como *pièces de occasion* dentro de su propio marco situacional, reparando en el efecto ilocucionario de los discursos, para reinstalar el abordaje de lo simbólico esta vez con herramientas analíticas.² Por ello, la relación entre las palabras y el mundo ha de entenderse en términos de su uso y no de su anclaje en la realidad, de modo que, al visitar las problematizaciones de John Austin, la Escuela de Cambridge desapruera a los *sense-data*, resignificando la noción de *acto de habla* en tanto el lenguaje habría de regirse por convenciones contextuales.³ Más aún, Skinner

dedica especial atención a estas disquisiciones en *Conventions and the Understanding of Speech Acts*⁴, un breve aunque prolífico escrito de juventud en el cual procura refinar la filosofía de la historia y en el que, estimamos, se inscribirán sus obras posteriores. Así, con *The Bird of the State*, la emergencia del sentido de los fonemas sutura un estado de excepción lingüístico en la historia de *das Politische*, a la vez que se patentiza en la elaboración intelectual producida por una *hermeneia* insular⁵ que, al reflexionar sobre el problema de la narración, se aleja del neopositivismo hempeliano y se estrecha al neohistoricismo de Collingwood y Croce.

Un *continuum* en la lingüística manifiesta una conmovedora sabiduría que no sólo intenta asir transformaciones del léxico sino revoluciones políticas, ontológicas y, en consecuencia, vivenciales. De manera que si a partir del *De Cive* y el *Leviatán* la relación agonial entre individuos y estados se convirtió en un

punto arquimédico en la teoría política y con ello los súbditos comenzaron a percibirse obligados ante un organismo y no ya respecto a una persona, en el siglo XIV el concepto de *status* aún aludía a la posición de los propios gobernantes, considerados seres magníficos. Aquí, la soberanía se enlazaba con la exhibición y la presencia majestuosa como fuerza ordenadora, aunque en el ciceroniano *De Officiis* aquel término vindicó a la condición de un reino o una república al tiempo que en Francia se discutía acerca del *estat du royaume* e incluso en las ciudades-estado italianas ya en el siglo XIII los libros de consejos para *podestà* se ocupaban del *status civitatum* entendido como condición de independencia política. Dentro de esta última tradición, la sempiterna promoción del bien común aseguraría la felicidad del pueblo, y bajo esos preceptos, hacia comienzos del siglo XVI, se perfeccionaron tanto el *Institutio principis christiani* erasmiano como la *Utopía* del católico Moro.

Pues bien, según Skinner, con el advenimiento de la edad moderna y la literatura de espejos para príncipes, los escritores comenzaron a considerar el modo en que los gobernantes pudieran adquirir honor y gloria, y para ello, las formas de conservar su *status principis* o *stato del principe*. Así, ante la remembranza de la tomista *Expositio de la Política* de Aristóteles por el humanismo del *quattrocento*, con la ofrenda al *Magnificum Lavrentium Medicem* presenciamos de manera acabada que "*Tutti il stati, tutti e' domini che hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono o republiche o principati*," y a partir de aquí, el establecimiento de una fisura teórico-ontológica y la introducción de la noción de *virtù* desligada de la moral clásica.

Si una de las reservas para mantener la propia condición (*standing*) de gobernante redundaba en la mantención del orden político, luego, resultaba gravitante impedir los denodados golpes de la *fortuna*. Por lo tanto, con posterioridad, el florentino supuso el prohiar la república como la condición de posibilidad para el ejercicio del *vivere civile*, que resultaría a la vez expresión suprema de la virtud y condición de las virtudes particulares⁵, y, en ese mismo registro, estudió tanto los métodos para adquirir nuevos estados cuanto las razones por las que los príncipes de

Italia perdieron los *stati* durante su propia vida.

De manera que con la fusión entre *Geschichte* (historia) y *Geschick* (destino) como estro, para avizorar la *resemantización* por la cual el término estudiado por Skinner supuso la concentración de soberanía en un *corpus* independiente, es necesario tematizar a la teoría contractualista asociada a los monarcómacos o escritores regicidas y a la tradición del republicanismo italiano. Esta última es tratada en *The Birth of the State* en tanto ferviente defensora del ideal autogubernativo presente ya en los moralistas admiradores de la *vera respublica* romana. De modo que la afrenta al corrupto poder absoluto sirvió como *Grund* de la legitimación lindante a las declaraciones de autonomía cívica, cuanto de la defensa de la *libertas* en las ciudades italianas⁷. El republicanismo se manifestó disruptivo respecto a la injerencia de los poderes externos, de los feudatarios locales y de la iglesia, e incluso la diatriba a la influencia eclesiástica se presentó ya en las tardías lecturas del *Defensor pacis* de Marsilio. A pesar de ello, recién con los *Discorsi* maquiavelianos el crecimiento del dominio y la riqueza hubo de fincarse esclarecidamente en la libertad y ésta en la *respublica*⁸, de manera que allí, según el profesor Skinner, se tematiza una forma diferenciada de autoridad civil o política. En consecuencia, *stato* o *status* remitió al aparato y ya no a los magistrados particulares, aunque la escuela republicana superpuso el poder de los estados al de las comunidades sobre las que se ejercía la soberanía, repudiando una de las consideraciones primordiales de la teoría política moderna puesto que no vislumbraba a la figura estatal como sede soberana.

Con la aparición del *De Regno*, escrito por William Barclay en 1600, surgió el injurioso apelativo a la segunda tradición tributaria del pensamiento constitucionalista tratada por Skinner. Así, los monarcómacos o regicidas, herederos del escolasticismo y del juridicismo presente en la teoría de las corporaciones, se constituyeron como firmes defensores de la soberanía popular mediatizada en la representación artificial de un monarca electo. Los calvinistas abrazaron tanto a la *Vindiciae, Contra Tyrannos* como al *Politica Methodice Digesta* de

Altusio y a la vez, el catolicismo produjo similares documentos monarcómacos. Todos acordaban en considerar a las personas libres de sujeción al gobierno, puesto que, por naturaleza, el pueblo antecedió temporalmente a la figura del rey, y, por tanto, lo constituía. De esta forma, los regicidas infirieron que, producto del originario estado de libertad popular, debía alzarse un contrato de gobierno que impondría límites al ejercicio del poder público. Aquí, la *multitudo* pre-política conformaría una voluntad unívoca, presentándose a la manera de un *populus* unificador de la sociedad dado que portaría el carácter de una persona singular. Por ello, al considerar al pueblo como una voluntad uniforme, los monarcómacos actualizaron el contrato fundacional, *foedus* o *pactum*, en tanto origen del *dominium publicum*, aguzando la distinción entre la persona y la función de gobierno; sin embargo, al decir de Skinner, en la reflexión de los regicidas era el cuerpo colectivo del pueblo y no la estructura impersonal de la misma *civitas* o *respublica* el que sostenía a la soberanía, de forma que los gobernantes eran *minus universis*, menores en poder que el pueblo como un *Todo*.

Así, el continuo no es meramente espectral. No obstante, el clasicismo dejó su impronta en la obra de Hobbes, quien en el *Leviatán* hubo de señalar que la palabra *persona* se remitió en sus inicios a la terminología teatral, para luego extenderse metafóricamente desde el *dramatis personae* a la descripción de las funciones desempeñadas por los ciudadanos individuales en la vida pública.⁹ Enlazándose al *De officiis* ciceroniano y con ello al suponer que "*Unus sustineo tres Personae; Mei, Adversarii, & Judicis*", es decir, "yo sostengo tres personas; la mía propia, la de mis adversarios y la de los jueces"; el término adquirió su talante jurídico.

De esta manera, el esbozo del concepto de Estado como sede de la soberanía puede vislumbrarse a partir de las teorizaciones absolutistas durante la primera parte del siglo XVII. Si con los *Six livres de la république* escritos por Jean Bodin se clarifica la imprecación contra la apología monarcómaca al poder popular, con el *Leviatán* observamos el conjuro hobbesiano a su precedente

The Elements of Law y por ende, el ataque tanto a Aristóteles como a Cicerón por la identificación de la monarquía con la tiranía. Más aún, fue el estallido de la guerra civil en 1642 el que constituyó la inspiración primordial para el surgimiento de innumerables opúsculos en defensa del poder monárquico, y en el caso del filósofo del miedo¹⁰, a la aparición de su *De Cive*.

Así es que estos teóricos consideraron a los gobernantes como dadores de seguridad, aunque no admitieron la existencia de límites al ejercicio del poder dentro del contrato. Aquí, *The Birth of the State* manifiesta la confrontación respecto a la imagen del *populus* como una *persona* singular capaz de negociar un *corpus* contractual, de modo que sólo la aceptación de la *soveraintie* del poder uniría en un único cuerpo a los miembros de una *civitas* y por ello, el soberano daría a la existencia tanto al ciudadano como a su república.¹¹

De esta manera, los planteos de Thomas Hobbes indicaron que el pacto transubstanciaría la informalidad de la multitud en la unidad de una *persona*¹², mentando la sustitución del tradicional nexo entre trascendencia e immanencia por la racional escisión entre naturaleza y artificio. Si la *natura* es interpretada como *Nada* a evitar, la política media entre la vida y la muerte, a la vez que el espacio interior no antropomórfico es considerado una *Repräsentation* artificial disponible para la intervención de aquel macrosujeto que es el soberano. Por ende, la mutua correspondencia entre Estado y ciudadano, entre universal y particular; funda a la soberanía como forma de neutralización y a la política como imposición de un *jus soli* y no de un *jus sanguinis*, cuya ordenación es *taxis* y no *cosmos*.¹³ A causa de ello, la mancomunidad del pueblo exclusivamente mediatizada por la aceptación al soberano, crea a la *persona* apelada por Bodin como *état* que, ya en el *Leviatán* se constituye en la poseedora de la soberanía, razón por la cual, Skinner considera a Hobbes el primer filósofo que enunció una teoría sistemática y autoconciente sobre la estatalidad soberana. Más aun, aunque según el último el Estado no es más que una palabra, ella nombra a la *persona* que posee el poder soberano, mientras la mul-

titud permanece como autora de las acciones estatales que son las de todos y cada uno de sus miembros.¹⁴

Por lo tanto, como finitud, fue Thomas Hobbes quien consideró la preeminencia del *artifect* en el corazón de la política, conjugando en una teoría al mismo tiempo absolutista y secular, producida por el primer movimiento contra-revolucionario en la modernidad europea, la impugnación a la ideología de la soberanía popular. El *envoi* fue recibido por el historiador de Cambridge puesto que supone al Estado como una entidad misteriosa, distinta respecto de los gobernantes y de los gobernados; y al análisis de los contextos intelectuales, la manera de penetrar el misterio. Por ello, como tributario de la oposición al positivismo de la teoría anglosajona, en *The Birth of the State* celebra que la concepción hobbesiana de la *persona* estatal como sede de la soberanía haya permitido concebir a los *entia moralia* cual unión de voluntades que da origen a la más poderosa de las *Personas Morales* o *Sociedades* y al rol del soberano como mero representante de su voluntad.

Con la construcción de una *mitopoiética* estatal inscrita en una epocalidad conceptualmente revolucionaria, la ruptura entre la presencia de magnanimidad y el ejercicio de poderes magnos fue, como lo anticipamos, precedida por la gangrena que produjo tanto el nacimiento del autor del *Behemoth* cuanto el del miedo, sin embargo el conjuro cobró la forma de risa. De esta manera, en su *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Quentin Skinner vislumbra al filósofo de Malmesbury preso de la fascinación por el humor y el ingenio. De modo que gracias a la fusión de las tematizaciones del *ars rethorica* clásica y de los teóricos de la elocuencia romanos, con el *Leviatán* la sátira civilizada del fumista, remedia tanto a la irracionalidad como a la ignorancia.¹⁵ Por esto, la risa esotérica intercede ante el temor y así, la política actualiza el traslado de la aquiescencia desde la autoridad física, hacia el metafórico *Makroanthropos*¹⁶, en un *Holzweg* que remembrado inmanentemente por Hermes, ya no proviene de la rústica Todtnauberg sino de la displicente Cambridge.

Allende el *finir*, aunque la

facticidad pueda considerarse como un exceso respecto a la tumba del concepto expuesto, la imperecedera *resemantización* del Estado se inmiscuye en la dilemática entre el *Todo* y la *Nada*, de forma tal que, mediado y fisurado, el acto de interpretar conserva un ápice de diálogo vivo. Por ello, con un ya urbanizado filósofo estrechamos el circunloquio y repetimos: "*Es weltet*" (Se hace mundo) Aquí, el lenguaje ha devenido algo esencial y el contexto en tanto *Horizonte*, la infinitización de la lejanía respecto a una realidad que impone el sinsentido, la demencia y la desconcertante absurdidad.¹⁷

Notas

¹ Con el objeto de abreviar en la promesa como el auténtico problema del hombre debido a la *capacidad de olvido* que se sustancia en la *conciencia* y en el imperativo categórico preso de la crueldad, *Zur Genealogie der Moral* impugna a la fe como demostración. Aquí, los *héticos de espíritu* son igualmente considerados como *creyentes en la verdad* del valor *metafísico*, a pesar del merodeo de la inconsistencia autorreferencial. Al efecto, ver Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Buenos Aires, 1998, Tratado II, § 1-8, y Tratado III, § 24.

² Fue Richard Rorty quien advirtió que gracias a Thomas Kuhn y a Quentin Skinner, entre otros, la noción de descripción del mundo se trasladó desde el nivel de las proposiciones inscriptas en un juego de lenguaje a los juegos de lenguaje como conjunto. De esta forma, no tiene asidero suponer que el mundo decide qué descripciones son verdaderas y cuáles son falsas; por tanto, el léxico no se percibe como algo *exterior* a la espera de su descubrimiento, puesto que el mundo no habla sino que sólo nosotros lo hacemos. Al efecto, ver Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.

³ Ver también: Rorty, Richard, "*¿Hay algún problema con el discurso de ficción?*", en *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996.

⁴ Hacemos referencia a un texto poco difundido en nuestro país en el cual se estudia el trabajo de John Austin, *How to do things with Words*. Si bien Skinner consideró que él adolecía de esquemas de distinción entre los actos perlocucionarios, los ilocucionarios y los concentrados en otro registro, expresivos, no-literales y no-serios, su innovación en la filosofía del lenguaje redundó en una puesta en forma de la labor del historiador. Aquí, la situación de habla sincrónica supone una intuición del complejo social y la existencia de convenciones lingüísticas. Sin

embargo, la no-sincronía y, así, la interpretación de un discurso enunciado en el pasado, nos enfrenta al extrañamiento no sólo respecto a los actos sociales sino también en relación con la propia concepción de racionalidad. A causa de esto, el aprehender las convenciones de un momento histórico se constituye en la condición necesaria para una comunicación exitosa, puesto que el acto de habla del historiador logra configurarse a la manera de una innovación lingüística y social mediante la crítica o la extensión respecto a lo estatuido y ello, meramente a través del asir los métodos para comunicar intenciones en aquel momento. Como resultado, la gran tradición en la historiografía se solapa con un *subjectum* que es pensado al tiempo que construido aunque según Skinner, la desatención de la filosofía de la historia en torno a la comprensión de los discursos se debe a que su mayor preocupación ha pervivido en el intento de conformar explicaciones mediante la causalidad deductiva. Para lo antedicho remitimos a: Skinner, Quentin, "Conventions and the Understanding of Speech Acts", en *The Philosophical Quarterly*, v. 20, N° 79, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, abril de 1970.

⁵ Si bien excede el objeto del presente trabajo, consideramos necesario revisar el pensamiento de Reinhart Koselleck, puesto que, a nuestro entender, mediante su difundida historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) demuestra cierta cercanía teórica respecto a Skinner. Así, aquel consideró que "(...) la existencia (*Existenz*) humana es un *Dasein* histórico, porque está siempre orientada hacia la comprensión de un mundo que es a la vez aprehendido y constituido lingüísticamente en el mismo acto. La remisión de toda experiencia del mundo a su interpretación del mundo es cooriginaria con la posibilidad de su expresión lingüística (*sprachlichen Ermöglichung*) y, por consiguiente, como toda lengua, es también histórica." Por ello, el historiador "(...) se sirve de los textos sólo como testimonios para averiguar a partir de ellos una realidad allende los textos. Por consiguiente, tematiza, más que todos los otros exegetas de textos, un estado de cosas que en cualquier caso es extratextual, aun cuando él constituya su realidad sólo con medios lingüísticos." Al efecto, ver Koselleck, Reinhart, "Historia y Hermenéutica", en Koselleck, Reinhart y Gadamer, Hans-Georg, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

⁶ Aquí consideramos sustancial remitir a la obra de otro eximio adherente a los postulados de la Escuela de Cambridge, para ello ver: Pocock, John, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, New Jersey, 1975.

⁷ Al decir de Skinner, aquellos escritores afirmaron que la forma republicana de gobierno posibilitaría a los hombres al-

canzar la suprema *virtù*, y así, anhelar el honor, la gloria y la fama al servicio de su comunidad. Por lo tanto, con el objeto de sostener el valor de la libertad, ensalzaron el sentido de orgullo cívico y patriotismo de parte del pueblo y así consideraron que las oportunidades ofrecidas a los hombres por intermedio de una constitución libre fomentaría el desarrollo de la *virtù* y ella desempeñaría, a su vez, un papel vital en la conservación de la libertad de la constitución. El punto cúlmine de esta aseveración se encuentra en los *Discursos* de Maquiavelo, puesto que en ellos no sólo se analiza la *virtù* de los individuos, sino también la idea de que el cuerpo ciudadano puede poseer aquella cualidad, conformando un *spiritu público*. Para lo antedicho remitimos a Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, Tomo I: El Renacimiento*, F.C.E., México, 1985.

⁸ En tanto el republicanismo consideró a la libertad del Estado y a la de los particulares como inescindibles, en *La idea de libertad negativa* la tesis central de Skinner respecto a los *Discorsi* maquiavelianos versa en que presentaron "aquella concepción de la *libertas* que había sido fundamental objeto de preocupación del pensamiento político republicano de los romanos, pero que posteriormente había sido obliterado por la comprensión, muy distinta, de ese concepto que caracteriza a la Edad Media". Para esto ver: Skinner, Quentin, "La idea de libertad negativa: Perspectivas filosóficas e históricas", en Rorty, R., Schneewind, J. y Skinner, Q. (comps.), *La filosofía en la historia*, Paidós, Barcelona, 1990.

⁹ Para apreciar la dimensión de aquella teorización, consideramos necesario reparar en la profunda exégesis schmittiana a la obra más difundida de Thomas Hobbes. Mediante ella, el *Leviatán* es considerado un *magnus corpus* y, en tanto unidad política, patentiza la imagen bíblica del monstruo marino presente en el *Libro de Job*. Aquí, la afrenta contra el revolucionario *Behemoth* constituye al *Deus Mortalis* como condición de imposibilidad de la guerra civil, de modo que el *Jurist* de Plettenberg supuso que frente a los poderes indirectos debía exaltarse "la unidad racional de un poder inequívoco, capaz de proteger eficazmente, y de un sistema legal cuyo funcionamiento pueda ser reducido a cálculo. A ese poder estatal racional incumbe hacer frente a cualquier peligro político, y en ese sentido, asumir también la responsabilidad por la protección y la seguridad de los súbditos. Cuando la protección cesa, cesa el deber de obediencia y el Estado deja de existir." Al efecto, ver Schmitt, Carl, *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Struhart & Cía., Buenos Aires, 1990.

¹⁰ Puesto que la problematización del plausible retorno al *statu misero et odioso* tiene su correlato en los *événements* acontecidos con las guerras de religión, Hobbes sostuvo que la violencia no habría de

dominar al espacio sino que ella era sólo un peligro mortal a evitar. Por tanto, en el autor de *De Corpore* es el incoactivo miedo quien forja su *mitopoietica*. Mientras en su obra más celebrada sugirió que la soberanía por adquisición "difiere de la soberanía por institución solamente en que los hombres que escogen su soberano lo hacen por temor mutuo, y no por temor a aquel a quien instituyen. Pero en este caso, se sujetan a aquel a quien temen. En ambos casos lo hacen por miedo", en *De Cive* ha de observarse: "Debemos, pues concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo que se tenían". A pesar de ello es el particular estro experiencial quien concita nuestra atención, así, sus páginas autobiográficas señalan lo angustiantes: "No hay razón para que me avergüence de mi patria; pero me quejo del tiempo adverso, y de tantos males que nacieron conmigo. Pues al difundirse por nuestras plazas el rumor de que con la flota (española) se acercaba el último día para nuestro pueblo, tanto miedo concibió mi madre que parió gemelos: a mí y al miedo al mismo tiempo". A los efectos, ver Hobbes, Thomas, *Leviatán*, F.C.E., México, 1998, p. 132, *De Cive*, Alianza, Madrid, 2000, p. 57, y "Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor", en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Tecnos, Madrid, 1992.

¹¹ La demostración más clara de este movimiento del pensar la hallamos en *Emancipación y diferencia*. Allí, Ernesto Laclau distancia el hobbesianismo del platonismo dado que en el primero, el soberano no posee el conocimiento de lo que la comunidad es, sino que sus decisiones son la fuente única del orden social, por lo tanto, lo universal es un lugar absolutamente vacío que debe ser colmado por su voluntad. Ante la amenaza del desorden radical, la unificación de la comunidad en la figura del gobernante supone que "el 'Orden' pasa a ser, ciertamente, un lugar vacío, pero no hay en Hobbes ninguna teoría hegemónica acerca de las formas de colmarlo: el soberano, el '*mortal God*', llena el lugar vacío de una vez para siempre". Ver Laclau, Ernesto, "Sujeto de la política, política del sujeto", en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996.

¹² Ligeramente distante respecto a la hermenéutica skinneriana, Schmitt afirmó que "En Hobbes no es persona el Estado como totalidad; la persona representativa soberana sólo es el alma del 'hombre magno' Estado. El proceso de mecanización no se detiene por virtud de este personalismo, sino que es perfeccionado por él. El elemento personalista queda implicado en el proceso de mecanización y en él fenece. El Estado como totalidad es, con su cuerpo y su alma, un *homo artificialis* y como tal, máquina. Es una

obra fabricada por hombres, en la que el material y los artífices, la máquina y su constructor, son los mismos, es decir, hombres".

¹³ Para un eximio trabajo sobre espacialidad política en el que se reflexiona acerca de las consideraciones hobbesianas que instituyen un orden no moral sino artificial, mecánico e individualista ver: Galli, Carlo, *Espacios políticos, La edad moderna y la edad global*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.

¹⁴ Al respecto, Peter Sloterdijk supuso que con Thomas Hobbes, lo político tomó la forma de un arte técnico-estatal autónomo, cuyo proyecto fue convertir a la masa en súbdita. Así, subjetividad y sumisión convergen y la masa desplegada como sujeto, entra en la escena teórica de la modernidad bajo la figura de una multitud homogénea de sojuzgados por la autoridad de un soberano modernizado. De esta forma, la consideración del *subject* se enraiza en su propósito de reconstruir sobre nuevos cimientos la máquina estatal tardofeudal, e incluso por mor de la pacificación del espacio público, al decir de Sloterdijk, la conciencia burguesa debió renunciar a sus propias pretensio-

nes de soberanía. Puesto que el príncipe encarna subliminalmente un potencial de violencia convertido en racional, el superyo de los sometidos, el filósofo de Malmesbury reduce todas las individualidades a una base motivacional universalmente natural y suficientemente estable. Sin embargo, el fundamento universal del sometimiento estriba en el *fear of death* (el miedo a la muerte), la manifestación del terror propia del barroco Estado en ciernes origina lo sublime, en tanto el habla cardinal del poder da un ultimátum a sus súbditos, así, proclamar que el miedo es el motor universal suprime la tradicional autoafirmación de la nobleza, su rechazo del miedo a la muerte. Ver Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

¹⁵ Nos referimos específicamente al apartado del trabajo denominado *The provocation of laughter* y a la conclusión, *Why did Hobbes change his mind? En el primero se considera el valor que adquieren las metáforas y los tropos en la ridiculización de los contendientes, puesto que la risa se constituye en un arma mortífera en el*

debate intelectual. En la segunda se reflexiona en torno al traslado desde la constatación con el razonamiento científico, insita en *The Elements of Law* y en *De Cive*, a la mayor importancia asignada a la fuerza de la elocuencia en el *Leviatán*. Aquí, Skinner considera que el exilio de Hobbes en Francia prefiguró a la relevancia que adquirió en sus obras el arte de la persuasión para combatir al mero interés, apelando una vez más a la burla y a la befa respecto a los adversarios del alegre filósofo atemorizado. Al efecto ver: Skinner, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

¹⁶ Para lo expresado remitimos a Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, Siruela, Madrid, 2000.

¹⁷ Fue el autor de *Wahrheit und Methode* quien problematizó a la hermenéutica en tanto prosecución de un diálogo (*Gespräch*) llamado pensar, elaborador de un poder (*Könnens*) que puede mantener una cuestión incierta, sopesarla y reconsiderarla. Ver Gadamer, Hans-Georg, "Historia y lenguaje: una respuesta", en Koselleck y Gadamer, *op. cit.*, 1997.

UN TRABAJO ERUDITO Y ESCLARECEDOR

Por Andrés Di Leo Rauk

El actual *regius professor* de la Universidad de Cambridge en la cátedra de Historia creada por el rey Jorge II en el siglo XVIII, Quentin Skinner, nos muestra un excelente ejemplo de sus posturas metodológicas para enfrentarse al pasado en este trabajo erudito y esclarecedor. Este texto, que data de 1989, fue compilado en un libro que reúne escritos inéditos y publicaciones en revistas del autor. Así, es de *Vision of Politics*, publicado por la misma universidad en el año 2002, de donde se ha traducido al español este trabajo. En uno de sus libros clásicos, *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (1978), se pueden ver ampliadas las corrientes históricas propuestas.

La editorial Gorla ha publicado esta monografía sobre el origen del Estado en una edición que merece un especial reconocimiento. Lejos de la indiferencia hacia al lector de publicar un texto sin un estudio preliminar, revisión de la traducción ni investigación bibliográfica, esta edición hace justicia al nivel demostrado por Skinner. Eunice Ostrensky, de la Univer-

sidad de San Pablo, expone en la introducción una buena presentación a los presupuestos de la Escuela de Historia de Cambridge. La autora nos comenta ese "contextualismo analítico" tan preciso y necesario para descifrar lo que han querido decir los autores. "Para estos estudiosos, en síntesis, una obra es un conjunto de respuestas que se da a preguntas planteadas por diferentes interlocutores situados fuera del texto, es decir, en la historia... Es necesario, por lo tanto, considerar que el autor pretendía dar cuenta de ciertos problemas cuando se puso a escribir un texto; que tenía una cierta finalidad en mente cuando decidió intervenir. También es necesario recuperar el otro lado del debate, devolviendo su voz a aquellos a quienes el autor responde, o de lo contrario tendemos la impresión equivocada de un monólogo." Así, se siguen elucidando en la introducción estas cuestiones, y se finaliza con una síntesis argumentativa del texto de Skinner presentado. Por último se indica la bibliografía sobre el autor y los temas relacionados.

Otro pilar de la edición es la investigación bibliográfica de Andrés Jiménez Colodrero, ya que el interesado no debe preguntarse (o angustiarse) si los textos citados por Skinner y Ostrensky se encontrarán en español. En cada cita bibliográfica se encontrará, entre corchetes, si existe la edición en nuestra lengua, su nombre y año. También se tienen cuenta esas ediciones para ubicar la página citada por Skinner, además de las originales. Se suman a estos dos notas complementarias que aclaran nociones mencionadas y facilitan bibliografía de algunas consideraciones tratadas en el texto. Para completar este excelente soporte al texto de Skinner, la traducción de Mariana Gainza hace asequible la erudición del británico, y nos reconforta leer un español más cercano al Río de la Plata. En suma, se trata de una edición inevitable y fértil para el investigador en cuestiones sobre el Estado.

El texto de Skinner contiene ocho capítulos. En ellos, dos cosas imperan: su erudición y su reconocimiento de Hobbes como "el primer filósofo

fo que enunció una teoría enteramente sistemática y autoconciente sobre el Estado soberano". Es muy probable que el lector se encuentre con algunos nombres de escritores o juristas poco reconocidos. Pero que en el texto de Skinner cobran una importancia capital para reconstruir ciertas corrientes de pensamiento que desembocarán en el nacimiento del Estado. Sin hacer, por momentos, un abuso de fuentes primarias, Skinner rescata textos embrionarios del Estado moderno que, lentamente y a través de su relato, van gestando su construcción. "Fuentes primarias" que se encuentran al final del texto como referencia bibliográfica. Por el lado de Hobbes, el filósofo de Malmesbury inicia el trabajo y lo cierra. Claro, estamos hablando sobre el Estado. Skinner sostendrá que las dos corrientes que va a distinguir confluirán en el pensamiento de Hobbes, siendo reelaboradas por él.

El primer capítulo, como es de esperar, manifiesta qué se propone el texto: "esbozar las circunstancias históricas a partir de las cuales surgieron estas transformaciones [las del estado] lingüísticas y conceptuales." Los dos capítulos siguientes revisan de qué manera fue usado el término "Estado" en los siglos anteriores al comienzo de la modernidad. El tercer capítulo se centra en Maquiavelo y en el uso que éste le da, donde, según Skinner, se aprecia que "Maquiavelo, en *El Príncipe*, es quien más consecuentemente distingue las instituciones de *lo stato* de quienes están a cargo de ellas." Pero líneas más abajo leemos: "Maquiavelo suele tomarse el trabajo de enfatizar que el poder en cuestión sigue siendo el poder del príncipe, por lo que al hablar de *lo stato* se está refiriendo a *il suo stato*". De esta forma, se va formando el escenario conceptual para que dos corrientes hagan uso propio.

Así, los capítulos cuarto, quinto y sexto contienen el "núcleo duro" de la argumentación de Skinner, y es donde se pueden apreciar sus tesis y reconstrucciones historiográficas. El capítulo cuarto se va a abocar a caracterizar la tradición republicana, focalizándose, naturalmente, en su uso del concepto de Estado. Esta tradición estaría integrada por escritores políticos que consideran que todo poder corrompe y que, por lo tanto, el poder absoluto corrompe

absolutamente. Por eso, cualquier individuo o grupo, una vez que se le ha concedido soberanía sobre una comunidad, tenderá a promover sus propios intereses, que siempre distan del bien común y lo hacen gobernar a expensas de él. Dado esto, para promover el bien de la comunidad es necesario que los ciudadanos se ocupen de sus propios asuntos. Así, por más que se comience a usar *status* o *stato* como el nombre de ese aparato de gobierno que nuestros gobernantes tienen la obligación de mantener y preservar, los escritores republicanos se orientan hacia una identificación final entre los poderes del Estado y los poderes de la comunidad. El rescate de esta tradición se hará principalmente en el siglo XVI en Italia. Nombres como Azo, Bartolo de Sassoferrato, Baldo o Contarini se suman a los contenidos de los *Discorsi* de Maquiavelo. John Milton puede ser un representante de esta corriente en la Inglaterra del setecientos, quien considerará que la soberanía del pueblo no sea nunca transferida.

La otra corriente, denominada por unos de sus adversarios (Barclay) como "Monarcómacos", es tratada en el capítulo cinco. Estas ideas se encuentran principalmente en la *Vindiciae contra Tyrannos*, publicada en 1597 y suscitada, entre otras cosas, por la masacre del Día de San Bartolomé. Skinner cita otros textos más. Pero en general sus principios básicos eran: "Todas las personas están por naturaleza libres de sujeción al gobierno". En la *Vindiciae* se lee: "un pueblo puede existir por sí mismo, y precede en el tiempo a cualquier rey". Así, se reconoce una voluntad al *populus* en cuanto puede elegir su gobierno. De esta manera, el soberano no crea la sociedad, sino que ésta ya es con anterioridad. Por lo tanto, dada esta autonomía fundacional, el pueblo tiene el derecho de resistir, y de remover a los soberanos, si éstos gobiernan tiránicamente. Pero, "si bien separan a la soberanía de los soberanos, los monarcómacos no realizan una distinción comparable entre los poderes de la soberanía y los poderes del pueblo". Los gobernantes son menores en poder que el pueblo. En definitiva, tanto republicanos como monarcómacos, si bien reconocen una autoridad civil y autónoma que los dirija, se oponen enfáticamente a que esa autoridad sea la sede de la soberanía.

El sexto capítulo merece un párrafo aparte, pues es allí donde la intención de Skinner se satisface. En esta densa parte del texto se va esclarecer de una vez por todas "el momento en que los poderes del Estado fueron finalmente descritos como tales, y distinguidos no sólo de los poderes de los gobernantes, sino también de los de la comunidad". Ahora, los nombres de Bodin y Hobbes van a imperar, y, de este último, su decisivo capítulo XVI de *Leviatán*: "Sobre las personas, autores y cosas personificadas", donde el de Malmesbury presenta los fundamentos esenciales para la soberanía de un Estado moderno. El capítulo se focalizará en los teóricos del absolutismo, y éstos tendrán como adversarios (o enemigos) filosóficos a las tradiciones presentadas anteriormente. El desafío es argumentar en contra de la imposición de límites y condiciones al ejercicio del poder. Una forma refinada de hacerlo es la estrategia que seguirán Bodin y Hobbes, a diferencia de Barclay. Pues aquéllos se dirigirán a la pretendida autonomía del pueblo, presentada por los monarcómacos para negociar e imponer restricciones al soberano. Skinner transcribe una cita de Bodin que resume la postura del francés, en relación a este tema: "Pues no son ni los muros ni las personas las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo un poder soberano". Luego de este antecedente se expone la teoría de la representación hobbesiana, la cual, según Skinner, resolverá de una vez por todas el problema de la soberanía estatal. Esto se lleva adelante en dos pasos. El primero es explicar cómo el Estado, que es una entidad abstracta, tiene los poderes y los ejerce. Y esto es posible porque un soberano representa al Estado. El soberano será un actor que juega el papel del Estado. El segundo paso será legitimar el poder del soberano. Para ello el concepto de autorización. Esto es, el actor actúa lo establecido por el autor. El autor es cada uno de los integrantes (ya no el pueblo, pues antes que el Estado no hay sociedad, sino sólo temor e inseguridad), que al entregarle sus poderes conjuntos a un soberano realizan dos acciones al mismo tiempo: "a) al convenir quién será el soberano dan nacimiento a la persona del Estado,

y b) simultáneamente autorizan a su soberano a actuar en nombre del Estado." De esta forma Hobbes ha logrado que los súbditos están obligados ante el Estado, más que ante cualquier persona que lo detente. Así, ha distinguido el cargo de la persona. Y, por otro lado, que ese Estado cumple las voluntades directamente de los que lo han elegido. Por lo tanto quejarse de su acción es quejarse de la voluntad de sí mismo, por el concepto de autorización.

Por último los dos capítulos finales, el siete y el ocho, cierran el trabajo analizando las repercusiones que tan atractiva doctrina estatal tiene en los siglos posteriores. En el caso del séptimo, Skinner demuestra cómo teóricos de distintas ideologías reaccionan ante, o asimilan —útil o perjudicialmente—, esta nueva conceptualización de la soberanía. Naturalmente, los conservadores consideraron que los "soberanos están ubicados en un rango mucho más elevado que el de meros representantes, e insistieron en que los poderes del Estado deben ser entendidos como inherentes a ellos, y no a la persona del Estado." El rastreo de reacciones continúa y halla en Samuel Pufendorf un buen discípulo. Skinner detiene la resonancia de estas repercusiones a fines del siglo XVIII. El capítulo ocho final tematiza cómo, una vez aceptada la conceptualización hobbesiana del Estado, otras argumentaciones y consideraciones en estricta relación con lo político sufren, inevitablemente, reformas. Skinner analiza tres: la obediencia política, la traición y el carisma. Concentrémonos en este último para concluir esta reseña. Nuevamente los conservadores se muestran reacios a aceptar todo este movimiento y lamentan, como lo hace Lord Bolingbroke, que "el Estado ha[ya] devenido, bajo antiguas y conocidas formas, un nuevo e indefinible monstruo". Claro: una vez que los soberanos son portadores del cargo, la pompa juega un rol circunstancial y adicional, pero para nada sustancial e inherente al soberano. El reino del carisma se ha acabado, comienza la era de la razón. La multitud no se convence por características fastuosas, sino por eficacia a la hora de resolver problemas concretos. Entre ellos, principalmente, la conservación de las vidas de los súbditos. Hobbes es con-

tundente al final de su "Resumen y Conclusión" en *Leviatán*, donde aclara finalmente que el discurso de ese libro no ha tenido "otro designio que poner de relieve la mutua relación existente entre protección y obediencia". Y, en el marco de esta relación, Skinner señala en el capítulo X de *Leviatán*, donde trata sobre los honores y la dignidad, cómo estos términos son coherentes con el de Estado en tanto un agente impersonal: "Obedecer es honrar, porque ningún hombre obedece a quien cree que no tendrá poder para ayudarlo o herirlo. Consecuentemente, desobedecer es deshonorar." En definitiva, el honor es posible a cambio de algo tangible, la protección; para obtenerlo son necesarios medios, el poder; y, por último, no es innato, sino adquirido.

Sólo queda pronunciar algunas preguntas sobre un trabajo tan logrado. Parecería que la abstracción y lo impersonal del Estado sólo es posible en un contexto histórico donde los hombres están iluminados por la ciencia, han dejado de lado las supersticiones, los mitos y los antiguos fundamentos y han entronizado su razón individual como juez en todas sus decisiones. Los nuevos súbditos consienten y obedecen, pero ahora mediados por la razón calculadora que puede apreciar, y de este modo decidir, el costo y el beneficio de las acciones. El Estado aparece como una máquina neutralizadora de conflictos que será utilizada por representantes de la mayoría, un mero instrumento que prodiga paz. Bajo el marco de estas consideraciones, que en mi opinión se desprenden del análisis skinneriano, analicemos nuevamente uno de los conceptos mencionados, el de obediencia. Según el de Cambridge, ésta se debe al Estado y no ya a un soberano en carácter de homenaje. Si esto es así, la máquina impersonal y efectiva de consolidar paz —el Estado— debería cambiar de manos en cuanto no pudiera cumplir con su obligación primordial. No obstante, Hobbes agrega una ley no poco polémica al final de su obra maestra. En "Un repaso y conclusión" al *Leviatán*, Hobbes establece: "Que todo hombre está obligado por naturaleza, en cuanto de él depende, a proteger en la guerra la autoridad por la cual él mismo fue protegido en tiempos de paz". Entonces, se instala la siguiente paradoja: ¿es posible que un súbdito, que ha transferido su vo-

luntad al Estado con el fin principal de asegurarse la vida, deba, precisamente cuando ésta está en juego, arriesgarla? ¿Será posible arriesgar la vida sólo por una abstracción? ¿Cómo se resolvería el conflicto entre Estados, siendo que Hobbes explícitamente sostiene que los soberanos están en estado natural entre ellos? Ante esto último, ¿no urge al Estado prever los inevitables conflictos que emergerán como producto de la misma lógica política hobbesiana inter-estatal? ¿Cómo se defenderán de las invasiones? ¿Quiénes defenderían la soberanía, por la cual todos pueden vivir un vida confortable? ¿No son necesarios otros móviles que el mero cálculo para dar la vida por la república? Creo que sí; y que Hobbes se esmera por caracterizarlos. Basta sólo recordar que *Leviatán* está dedicado al hermano de un hombre que perdió la vida peleando en la guerra inglesa: Sidney Godolphin. Concluyo, así, que una máquina impersonal y abstracta no puede completar el concepto de Estado, pues es necesario otros contenidos para constituirlo. Por otro lado, no es mi intención negar todos los aspectos tan modernizantes de la filosofía hobbesiana, en absoluto. Lo que sí sugiero es que esos aspectos no se reducen a una mera formalización e instrumentación del Estado como dispositivo mecánico. Y que los hombres no sólo lo conforman por eso.

LOtE

lo que nos tocó en suerte

Mensuario de cultura
publicado en
Venado Tuerto

BOSQUEJO DE UNA REVOLUCIÓN CONCEPTUAL

Por Graciela Ferrás

El nacimiento del estado es un texto de Quentin Skinner, publicado originalmente en 1989 bajo el título de "The State" en *Political Innovation and Conceptual Change*, editado por Terence Ball, James Farr y Russel L. Hanson, que recibe por primera vez traducción al español en esta edición.

Este escrito de Skinner es un texto relativamente breve que, sin embargo, recoge la riqueza de los lineamientos más sobresalientes de su pensamiento, ya que a través de sus páginas introduce al lector en la trayectoria y la historia de su recorrido intelectual. Proveniente de la historia intelectual y miembro activo, junto a Pocock, entre otros, de la llamada "Escuela de Cambridge", Skinner hace tiempo que ha sido adoptado en nuestros circuitos académicos en virtud de su erudito trabajo en *Los fundamentos del pensamiento político moderno* y en otros escritos sobre Hobbes y Maquiavelo. Viejo adepto a incursionar en las discontinuidades de la historia de la filosofía, Skinner nos brinda en este texto los distintos significados que acuñó la palabra "estado", sumergiéndonos en el desafío de "extrañarnos" de un término que nos resulta tan familiar. Conviene a un acto de introspección, a un ejercicio de *mea culpa* por la ligereza y la certeza con la cual se suele hacer uso del término, que puede llevarnos a transitar, quizás, por los caminos de la enemistad con nuestras creencias más corrientes. Una vez, claro está, que se ha conseguido mirar más allá de las propias ideologías.

A Skinner le interesa esa disputa por la palabra donde las prácticas históricas se tornan inteligibles para los mismos actores, es decir, la trama de relaciones e intencionalidades, siendo una de sus premisas más importantes la distinción radical entre texto y contexto. Nuestra aventura como lectores nos lleva a transmitir que si bien el pensamiento filosófico porta la herencia de sus condiciones de emergencia en un determinado contexto histórico, una mirada al interior de los grandes textos que permita descubrir las *intencionalidades del autor* vuelve más evidentes los pun-

tos de ruptura, invención o reinterpretación de los términos acuñados. Pues los contextos históricos de los textos de filosofía política no se reducen a un conjunto de determinaciones sociales inmediatas, sino que deben ser pensados como contextos *intelectuales*. De esta manera, el célebre historiador inglés, bajo los influjos de la filosofía del lenguaje del "último" Wittgenstein, se aparta de la visión hegeliana de los textos como la conciencia de una época y de la lectura canónica de la historia como un diálogo entre los grandes textos, lo que obliga a concentrarse en aquellos supuestos de validez universal. Contrariamente, el pensador, como enfatiza Ostrensky, de algún modo consideraría los textos como *actos de habla* del momento histórico en el que se inscriben.

Tras el prisma interpretativo de su autor, el objetivo de *El nacimiento del estado* radica, tal como lo anuncia Skinner, en esbozar las circunstancias históricas a partir de las cuales surgieron las transformaciones lingüísticas y conceptuales del término, hasta encontrar en el pensamiento de Thomas Hobbes la "visión más simple y más abstracta de la soberanía como propiedad de un órgano impersonal". Se podría decir que la intervención en la historia de la teoría del estado hobbesiano redefine las convenciones políticas de su tiempo y del nuestro. Por ello, Skinner define el recorrido de su texto como el esbozo de una "revolución conceptual" del término *estado*, en el cual, si bien el contexto intelectual del *Leviatán* estaba de algún modo a la espera de la reinterpretación del concepto, es la intervención de Hobbes en el debate político de la época la que introduce una cierta inflexión radical del uso del término, que determina hasta hoy los principales lineamientos del concepto de estado, al menos en Occidente.

Este nacimiento surge del encuentro de lo que podemos sintetizar como dos pensamientos políticos antagónicos en un determinado proceso histórico. En primer lugar, la conformación de la teoría de la soberanía popular que lleva a la distinción entre la autoridad del estado y la de los gobernantes

o magistrados. En segundo término, una "teoría particular sobre la asociación civil, una teoría al mismo tiempo absolutista y secular en sus lealtades ideológicas" que distingue la autoridad del estado de los poderes de la comunidad. Dicho de otro modo, a partir de la recuperación del derecho romano, aproximadamente en el siglo XII, tanto la tradición del republicanismo clásico como la teoría contractualista o jurídica desplazan la idea de estado como condición "distintiva" del poder personal del rey o príncipe hacia el estado como condición de un reino o república. Sin embargo, ambas se quedan a mitad de camino, porque, según Skinner, mantienen la indistinción entre la soberanía y los poderes del pueblo. Como plantea Ostrensky, "el concepto moderno de Estado incorporó ideas de esas dos corrientes, y, al mismo tiempo, las repudió"; es la respuesta de reacción del "absolutismo" contra estas teorías la que permite disociar la soberanía de los poderes de la comunidad. Dentro de este contexto, es Hobbes el *gran innovador* del Estado como poseedor de la soberanía en un sentido impersonal, es decir, como *personal artificial*.

En lo que compete a esta reseña, trataremos de esbozar algunas discontinuidades que recorre la escritura de Skinner, en las cuales nosotros percibimos las huellas de distintas polémicas que mantiene el pensador con las lecturas canónicas de los grandes textos. Desde el primer capítulo, el escrito se plantea como una polémica. Skinner comienza analizando la literatura política práctica, es decir, los manuales y "espejos de príncipes", para rastrear el uso del término latino *status* y sus equivalentes en lenguas vernáculas (*state*, *estat*, *stato*). Si consideramos que está buscando los orígenes de la transformación del término *estado* para llegar a la idea moderna del mismo, esta postura va contra las lecturas históricas tradicionales que generalmente se concentran en los escritos jurídicos de los siglos XIV y XV. El planteo de Skinner es que, mientras en los escritos jurídicos el término *status* es asociado con la

posesión de los gobernantes, en los manuales de política práctica que comenzaron a aparecer en las ciudades-estado italianas a inicios del siglo XII, ya se puede rastrear el término *stato* relacionado con aspectos del poder político y los "asuntos de gobierno". De esta manera, Skinner encuentra tempranamente la idea de conectar el buen estado de un rey y el de su reino, que viene, justamente, de entender el estado o condición de una ciudad como entidad política independiente. Claro que esta idea llega a ser central en las versiones humanistas del *quattrocento*. Pero lo interesante es cómo la indagación que realiza Skinner nos lleva a encontrar ya en los inicios del siglo XII el primer desprendimiento del uso del término *stato* de la idea del poder personal del gobernante, precisamente, en la literatura política práctica. No hay que dejar de destacar que recién en el seno de la tradición republicana florentina, y muy especialmente en el *Príncipe* de Maquiavelo, el *mantenere lo stato* del gobernante se relaciona, podríamos decir, explícitamente, con la idea de conservar el control sobre las instituciones existentes dentro del *regnum o civitas*, lo cual, para Skinner, implica una importante innovación lingüística. Ya se vislumbra el término *stato*, asociado a la idea de dominio. Sin embargo, nuevamente contra lecturas de peso como la de Burckhardt o la de Cassirer, que han argumentado que en el Renacimiento italiano, y muy específicamente en la obra de Maquiavelo, se modeló la idea moderna de estado, el historiador sostiene que no hay suficientes evidencias para tal deducción, y considera que se sigue manteniendo la indistinción entre la idea de autoridad y el poder personal.

De esta manera, si bien los orígenes del término estado como un poder independiente deben rastrearse en la literatura política práctica, el proceso de considerar al estado como agente independiente y como sede de la soberanía debe buscarse en la tradición republicana italiana y en los llamados (despectivamente) "monarcómacos", dos tendencias superpuestas de la teoría constitucionalista de los siglos XV y XVI a las cuales se abocará a partir del capítulo cuarto. La primera de ellas contribuyó especialmente a cristalizar una interpretación del estado como organismo independiente, siendo central su teoría del autogobierno. Aquí apare-

ce nuevamente como relevante la figura de Maquiavelo, esta vez con los *Discorsi*. Sin embargo, como habíamos anunciado, si bien hay autoconciencia de la distinción entre estados y gobernantes, aún se asocian los poderes del estado con la comunidad. Aquí, Skinner hace un especial hincapié en la no —o poco— reconocida recepción del republicanismo clásico en el pensamiento político inglés del siglo XVI, en pensadores como T. Starkey y J. Ponet y en las traducciones de la época Tudor de los principales tratados italianos sobre el gobierno republicano. No olvidemos que todos los caminos conducen a la conformación del *contexto intelectual* del pensamiento político de Thomas Hobbes, el *gran innovador* del uso del término estado. Por ello mismo, paso continuo, Skinner destacará que la indistinción del poder del estado y la comunidad aún se mantiene en el pensamiento político inglés del siglo XVII.

La otra tendencia, por su parte, constituye principalmente el pensamiento de la Reforma que deriva del derecho romano y de la filosofía moral escolástica. Con relación al pensamiento político de los monarcómacos, el argumento de Skinner es que, aun no siendo republicanos en sentido estricto (defensa del autogobierno), se vieron conducidos, por el contexto político de la época, a defender este pensamiento por medio de la exposición de una teoría de la soberanía popular que estaba arraigada en las teorías jurídicas y en el pensamiento de la escolástica sobre el derecho de las corporaciones. Esta idea de Skinner, como él mismo reconoce, ha sido muy discutida. En este punto, el pensador nos invita a recorrer su libro *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, donde, otra vez contraponiéndose a la lectura "oficial" de los textos contractualistas de la teoría política, nos sorprende afirmando, luego de un exhaustivo análisis de la revolución hugonota en Francia y de los antece-

des del derecho de resistir al monarca, que "es un error considerar el desarrollo de esta moderna teoría 'liberal' del constitucionalismo especialmente como una realización del siglo XVII [ataque directo a la lectura de Macpherson]. Como ahora debe ser claro, el concepto en cuyos términos Locke y sus sucesores desarrollaron sus opiniones sobre la soberanía popular y el derecho a la revolución ya había sido articulado en gran parte y refinado más de un siglo antes de los escritos jurídicos de juriconsultos tan radicales como Salomonio, en los tratados teológicos de occamistas tales como Almain y Mair, así como en los escritos más célebres pero derivados de los revolucionarios calvinistas." Ahora bien, algunos teóricos han pensado que es dentro de la tradición de pensamiento de los monarcómacos que se da por primera vez una clara comprensión del estado como aparato de gobierno distinto e independiente de los gobernantes y los gobernados. Pero Skinner vuelve a discutir, y si bien considera que los monarcómacos piensan la soberanía como propiedad de una *persona* jurídica y la distinguen de una persona natural, sin embargo no distinguen entre poderes del estado y poderes del pueblo. Así, la persona jurídica portadora de la soberanía es el cuerpo colectivo del pueblo como "uno" (*universitas*) y no un cuerpo impersonal.

¿Dónde aparecen los poderes del estado descritos como tales? En el pensamiento filosófico que surge como reacción a la teoría de la soberanía popular, es decir, en el pensamiento político de los teóricos del gobierno absoluto. Aquí es de destacar que la lectura de Skinner toma como un "producto secundario" la consecuencia de entender el estado como una persona distintiva y sede de la soberanía, siendo de esta manera la intención primera de los absolutistas para intervenir en el escenario político la refutación a los monarcómacos. En otras palabras, lo que

La Intemperie

Córdoba Política Cultura

les importaba era legitimar las formas de gobierno más absolutistas, construyendo teóricamente una fortaleza sin fisuras que no dejara lugar para imponer límites y restricciones al ejercicio del poder. El más importante de los teóricos que atraviesan esta coyuntura crítica es, sin duda alguna, Thomas Hobbes. Este pensador, en su obra *Leviatán*, es quien enfatiza en la existencia del soberano la condición de posibilidad (lenguaje que, por cierto, no pertenece a su léxico) de que el pueblo se constituya en una *universitas*. Dicho en palabras de Skinner, "de modo más claro que cualquier otro escritor anterior sobre el poder público, Hobbes enuncia la doctrina según la cual la persona jurídica que yace en el corazón de la política no es ni la persona del pueblo ni la persona oficial del soberano, sino más bien la persona artificial del estado". El espíritu de Hobbes recorre de alguna manera todo el escrito de Skinner y devela el estigma de aquello que constituye la intencionalidad del historiador: hacer conciente al lector que el nacimiento del Estado es un nacimiento polémico en el cual la reinterpretación del término dada por el pensamiento de Thomas Hobbes podría decirse que "encarna", de manera más lúcida, la resolución del conflicto que acarrea la historia del término, ya que esta teoría fue, a su vez, "el producto del primer gran movimiento contra-revolucionario en la historia de la Europa moderna". No es extraño, entonces, que la idea moderna de Estado acarree críticas, dudas y confusiones. Sin embargo, para Skinner, esta "sería confusión en las interpretaciones" que se han suscitado sobre Hobbes tiñe con un halo de oscuridad los debates acerca del Estado, obstaculizando el análisis del poder público, aún en la actualidad.

Resulta por demás interesante la propuesta de lectura de un texto que, breve como es, significa un gran aporte para la discusión y la investigación del sentido de un término que el debate intelectual, político y social de la época actual, ha puesto sobre el tapete.

Notas

¹ Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México, 1985, tomo II. La escritura entre corchetes es un agregado nuestro.

Libros bienvenidos

César Aira. *Edward Lear*, Beatriz Viterbo editora, Rosario, 2004

Fernando Alfón. *Que nunca nos pase nada*, De la Campana, La Plata, 2003

Daniel Attala. *Las violetas de Attis*, Beatriz Viterbo editora, Rosario, 2004

Víctor Bravo. *El orden y la paradoja. Jorge Luis Borges y el pensamiento de la modernidad*, Beatriz Viterbo editora, Rosario, 2004

Elías Castelnuovo. *Tinieblas*. (Estudio Preliminar de Emilio Bernini), Librería Histórica, 2003

Marcelo Cohen. *El país de la dama eléctrica*, Interzona, 2004

Beatriz Colombi. *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*, Beatriz Viterbo editora, Rosario, 2004

Mónica Cragnolini. *Nietzsche, camino y demora*, Editorial Biblos, segunda edición, 2003

Washington Cucurto. *Cosa de negros*, Interzona, 2003

Gabriel Giorgi. *Sueños de exterminio. Homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea*, Beatriz Viterbo editora, Rosario, 2004

Juan González Moras, Mariano Cardelli, Sofía Caravelos. *La criminalización de la protesta social*. Hijos La Plata- Ediciones Grupo la grieta, 2003

Enrique González Tuñón. *Tangos*. (Estudio Preliminar de Guillermo Korn), Librería Histórica, 2003

Adriana Kanzevolsky. *Un dibujo del mundo: extranjeros en Orígenes*, Beatriz Viterbo editora, Rosario, 2004

Enrique Méndez Calzada. *Y volvió Jesús a Buenos Aires*. (Estudio Preliminar de Miguel Gudiño), Librería Histórica, 2003

Sylvia Molloy. *Varia imaginación*, Beatriz Viterbo editora, Rosario, 2004

Renato Ortíz. *Lo próximo y lo distante. Japón y la modernidad-mundo*, Interzona, 2003

Emilio Pettoruti. *Un pintor ante el espejo*, Fundación Pettoruti-Librería Histórica, 2004

Lucía Puenzo. *El niño pez*, Beatriz Viterbo editora, Rosario, 2004

Margarita Saona. *Novelas familiares. Figuraciones de la nación en la novela latinoamericana contemporánea*, Beatriz Viterbo editora, Rosario, 2004

Raúl Scalabrini Ortíz. *La manga*. (Estudio Preliminar de Víctor Pesce), Librería Histórica, 2003

Alejandro Solomianski. *Identidades secretas: la negritud argentina*, Beatriz Viterbo editora, Rosario, 2003

David Viñas. *Indios, ejército y frontera*. Prólogo de Horacio González, Santiago Arcos editor, 2003

David Viñas. *En la semana trágica*, Desde la gente, 2003

Miguel Vitagliano. *Vuelo triunfal*, Tusquets, 2003

Alejandra Zina-Guillermo Korn (compilación y prólogo). *En primera persona. Correspondencia argentina en dos siglos*, Desde la Gente, 2003

ESCRITURAS

AUSENCIAS: NÉSTOR SÁNCHEZ

Por Jorge Quiroga

Nosotros dos

La narrativa de Néstor Sánchez es desde su primer novela *Nosotros dos* una indagación, una búsqueda, la pregunta por el pensamiento del pasado, una y otra vez, el destino va infiltrando su recuerdo hasta casi desmembrarse, y todo encuentro es un mito, una forma de la soledad. *Es que el camino en sentido contrario*, cuenta una historia cifrada, si caminar alrededor y en la oscuridad de la ciudad, obstinadamente, preguntando el sentido, (o qué eran los dos, en ese espacio intransitable y desdibujado, de un verano que no puede recuperarse), incita a escribir, también hace recordar.

La escritura es *take*, intervención irreal y modulada, un golpe de sentido, como cruzar el río inmundo, retornar a Banfield y al sur. Semeja resplandores en la noche, y en el patio del suburbio, en las piezas del azar.

Pedazos de imágenes, fragmentos dispersos: puede ser un suéter celeste, un río, una banderola opaca, una pileta horadada, los remiendos en las sábanas de los hoteles baratos, vías apenas iluminadas, ladridos de perros, ventanas en ruinas, sufrimientos, tristezas irremediables, o un hombre simplemente que recuerda.

El mundo, o mejor dicho, el pequeño cosmos, es repetición, poesía del vacío, cielo desteñido, en los extramuros del tiempo pasado. Parte también del llamado fracaso argentino previsible.

Historias interpenetradas, *el recuerdo gasta ya se corroe*, todo deja de pertenecer, es que la vida sigue siendo breve, interconecta con el aislamiento de no tener destino. Él habla. Improvisa, desaparece, naufraga en esa desesperación de la ausencia. Por eso dice "mezclé mi pobre Arlt con mi manera especialísima de caminar el tango que me venía de Santana". Todo ese mundo peligroso e irrisorio, que atravesará su poética, un sitio torvo de gente que bordea una vida de iluminados, que se extravían en el vacío, de lo que está al margen. Furioso, onettiano, como si viviera en la negación del extremo, aparentemente sin salida.

Leer toda la literatura argentina, irse desprendiendo de lo presentido, siempre huir, ausentarse. A ella le dice: "fuiste capaz de cosas increíbles a fuerza de no darte cuenta de casi nada, de aceptar acaso el destino". Ya que esta novela es una interpelación, una carta no enviada, una improvisación. El proyecto es interrumpido, es inviabile, quedan restos de lo que fue, justamente de aquello que no se puede desviar de ningún modo, que se envuelve en lo trunco.

El río está brillando fantasmal, tiene que ver con cierta memoria de lo que no está allí, y que sin embargo es un pasado irreal. *La vida de nosotros*, escribe Sánchez, esa vida resguardada, en brumosos reservados, con misteriosos rostros oscuros. Todo dicho, reiterado, obstinado, raramente poetizado. "Todo siempre mezclado, siempre haciendo agua", la historia monótona lamentable.

El sentimiento del tiempo, prevalece en la creación de este imaginario, "tragado por los ruidos de la ciudad", "los dos en un barrio apartado de la ciudad", como mariposas en un álbum, acosos y voces de algo ya formulado

Son pocos recuerdos que martillan el inicio de una narrativa vibrante, en su capacidad desgarrada, rodean un país invadido, en el centro de una corriente de años que se suceden, y que por vuelta de la escritura, mantienen la única posibilidad de rememoración.

Nosotros dos hace presente una novelística y una literatura desusada, que tiene que leerse como un dominante entrelazamiento, que habla de una versión literaria, en la que el lenguaje es el principal juego.

Siberia Blues

La escritura se irá radicalizando, una voz como interior irá improvisando, utilizando una progresión, envolviéndose en torbellinos, en cargas y franjas urquicenses de sentido casi interrogativo, en las que la legendaria barra de Tomasol de la Siberia, irá ocupando el escenario de ese lenguaje fronterizo y desatado.

Sánchez libera sus astronautas, corroe las frases, escribe una *poemática* tan sólo con restos narrativos "por la calle Valdenegro al norte, también durante los años cuarenta, languidecía la frontera y al empezar los plátanos ya no quedaban rastros de la Siberia". Natalio con su pijama explicaba aforísticamente la sordidez del mundo, con su Kropotkin en el sobaco, el silencioso obispo se recluía en su apodo, en la quinta de Saavedra, después alambrada y cobijante. Esos seres son de allí, nunca se transferirán. Restos inciertos "donde los hechos serán alterados" en una poética de lo desolado, donde se cruza o no el límite, la última orilla, e indecisamente, los atrapados se reúnen en el Bar Trece, para dilapidar el tiempo que se disuelve.

Años invencibles, heroicos, con personajes que ya entran y salen, donde ya no importa quién habla, sino de qué se habla. El tiempo se roba porque es un destiempo acibillado de bufosos, artimañas picarescas, planes remotos. La yegua blanca, replandeciendo en el callejón del barrio, abriéndose en las intermitencias de la Siberia, era una constancia instalada en el temblor de la siesta, tirando del carro en su paseo asoleado.

Un fraseo interior, la imbricación, el detalle, la lupa, montando una vacilación que se desarrola en el resplandor de las historias secretas. Dudas, interrogaciones del recuerdo, es acaso esto el destino de las trampas. Los sujetos se apelmazan, se tocan, es todo un sistema de auto-referencias, y vacíos brutales que se rinden en la frontera siberiana.

El amor. Los orsinis, y la muerte

La tercera novela de Néstor Sánchez cierra una zaga. Y es escrita estremando las resonancias, repeticiones y variaciones de sentido, mediante una cohorte de personajes, nombres, humildades *yúycas*, es a la vez una escritura en busca del traslado de una alucinación y un riesgo espiritual equívoco. Esto ya se había

insinuado antes, pero ahora se vuelve una posibilidad cierta, una narración tan condensada que ronda el lenguaje —o el extravío—, transmitiendo la ambigüedad en personajes intercambiables, con filiaciones y proximidades atenuadas por lo sepiá.

Clarividencias que sólo permiten salir, ahora con gestos y rostros insistentemente espeluznantes, la realidad en sí, diversos tiempos superpuestos, el espacio literario en la claridad de Ingeniero Maschwitz y su atmósfera especial, o en la casa de Flores, en el aguatero, donde Donald Gleason espera, quién sabe qué señal, o en la piecita del suicida, donde suena la estampida, en el recuerdo del tío Ismael.

Esa enigmática unión entre la vida y la muerte, un hermetismo, mezcla afiebrada que indica la búsqueda espiritual y transitoria, Alguien se convoca imaginariamente, se lo hace existir, en verdad concibe una desconfianza en el lenguaje, que logra que se sustantive, lo que no se puede conocer, observando atentamente hasta apagarse.

El asalto final, al edificio de la Caja Nacional de Ahorro Postal, articula una ensoñación impropia, donde mueren los mejores, se les da un pasaje y tal vez una señal, un código, que pueda dejar pronunciar un nombre, más allá de los caídos en acción.

Cómico de la lengua

Decía Néstor Sánchez, poco tiempo antes de publicar su novela *Cómico de la lengua*, en el prólogo a una serie de textos italianos sobre Césare Pavese: "poesía no es otra cosa que reiteración, toda escritura es una ética (o una sospecha bastante parecida a una escritura)".¹ En *Cómico...* se narran las peripecias de un grupo en "la supuesta inverosimilitud del olvido", esa gente

está viviendo un exilio de sí mismos, mientras alguien narra, tacha, intenta describir de manera agonizante y corruptible, recordando y recapitulando un fugaz conocimiento abismal. Un paquete que viaja misteriosamente, alusiones, cada uno con sus motivos para armar una historia, que los lleva alternativamente al claro de la selva, o a Buenos Aires, a las pequeñas caligrafías, a un tedio que no los impulsa, entrando y saliendo, con identidades múltiples, cuya única razón de ser es la escritura.

La fragilidad de no ser preciso, historias alrededor de figuras, la regulación de la inmediatez, en un mundo que se escinde y se esconde, sin necesidad de pronunciarse, *el espejo o la palabra espejo*, todo es una escena que atrae, en la repetición infinita.

El silencio, las frases reiteradas, los sucesos corrientes que envuelven fragmentos de sentido, los cambios de tono, donde lo importante es la transmisión de una memoria. Evitar lo real, para poetizar un pasado que no existe, que sólo se imagina en el narrar. Dibujar en las paredes, "la nada inverificable", el acecho a aquello que somos y que está allí, en el cifrado de la literatura, la vida está en otra parte, en el impulso del viaje. Se trata del reencuentro en los paisajes más indescritibles, en los sondeos y desmantelamientos. Las palabras son una manera de volver, de esconder un mundo caído. Escenas congeladas, que sin embargo merecen la reiteración, el peso de lo contingente, las puertas inútilmente clausuradas.

Narrativa de Sánchez

La narrativa de Sánchez está organizada mediante la formación de ciertos tramos que van imbricándose de diversa manera, hasta evocar imágenes densas y contundentes, histo-

rias tan cerradas en su mismo poder de alusión, que hacen imposible, no volver a ellas, una y otra vez.

Como quiera que sea, si el mundo real es imposible, la escritura poética, es decir, un modo particular de concebir el vínculo entre lo conocido y lo desconocido, el lenguaje como instrumento de indagación, sin ataduras a lo verosímil, también lo es.

Si la literatura es conocimiento en los bordes, el tipo de experiencia literaria que Néstor Sánchez ensayó de manera incesante fue una experimentación sin concesiones, y consiguió plasmar una obra, que figura entre las más importantes de nuestro tiempo. Su desaparición, su largo silencio, forman parte de sus misteriosos gestos de escritor profético, cultor de la otra literatura, la que nos inquieta y convoca. Dándose en ráfagas narrativas, en silencios, en reflejos inútiles. Sánchez va cerrando un territorio que no pertenece a nada, que se extiende hacia la noche, y a un habla casi inaudible, que hace seguramente pensar en el vacío.

Los encuentros a cualquier hora del día, son cosas olvidadas en una pequeña caja de Pandora sin fondo, que reagrupan la memoria y la difunden. "La posibilidad de un dolor infinitamente excitante existe", la vida es fiesta, proliferación, "errancias recordadas, dicha amplitud del olvido", que justifica la escritura y la constriñe en sus propios límites. Alguien habló y dijo algo, que se recuerda y piensa. Visiones introducidas en un vasto sentido que se pierde, enfoques jadeantes, anticipaciones de la nada.

Notas

¹ La editorial cordobesa Alción publicará las *Obras Completas* de Néstor Sánchez, el primer tomo incluye su novela *Nosotros*.

techo a dos aguas, y los objetos con otras, marcas de manos, siempre las sábanas amarillentas o una frazada sola o una colcha desteñida para taparnos, los libros firmados por otros, los puchos y el olor de los otros, todo se reduce y se funde, no sale de un ocre sucio en Arles, de un olor a trapos en el armario del altillo; me veo con las manos paralizadas en los bordes de las solapas, vos que tirenéis una punta del papel floreado, de las paredes a dos semanas del club

social de Caballito, un poco pálida y el vestido verde, que te gusta esa pieza con el ruido del agua que cae en el water y la luz roja sobre la cabecera de la cama, apenas apoyada con un dedo y yo que te llamo desde la persiana sujeta con alambre, por el único intersticio, sin atreverme a otra cosa, te muestro el resplandor del río, la calle con adoquines irregulares por la que caminan sin hablarse un hombre y una mujer a la caída de la tarde.

FICCIONES

EL CASO BORGES

Por Emilio de Ípola

Indispensable proemio aclaratorio

Rodea a los textos que se transcriben a continuación lo que en la jerga policíaca y en la prensa amarilla sabe llamarse un halo de misterio. A veinte y pico de años de su publicación y pese a haber sido yo mismo testigo y partícipe de ese episodio escritural (como saben llamarse estas cosas en la prensa especializada y en la jerga posmoderna) subsisten, escurridizos, factores medio *unheimlich*. No es que mi memoria falle, oh no. No necesariamente. Y aunque fallara un poco ¿cómo saberlo? Consigno lo que recuerdo. Total...

He aquí el elenco de los hechos fácticos:

1) El artículo de René Avilés Fabila es auténtico. Fue escrito y publicado tal cual en *El Machete*, N° 2, junio de 1980, México D.F., con la firma de un tal René Avilés Fabila.

2) También es auténtica la carta que remití al director de *El Machete*, licenciado Roger Bartra, en julio del mismo año, carta que fue publicada en el N° 4 de la revista *El Machete*, agosto de 1980, México D.F., con la firma de Emilio de Ípola.

3) Con inmerecida generosidad, la revista *El Machete*, confeccionó una diagramación tal que de ella parece inferirse que soy el inconfeso autor del texto anónimo que adjunté, con los métodos artesanales de entonces, a mi carta, pese a que ésta no da el más pálido pábulo a esa fábula quizá fabulada por Fabila.

4) Doy fe de que, como se informa en la carta, encontré (no sin la más sensata de las sorpresas) el susodicho texto sobre el escritorio de mi despacho en la Facultad Latinoamericana y del Caribe de Ciencias Sociales, FLAXO, sede México, una mañana de comienzos de julio de 1980.

5) Aclaro que mi referencia a la omisión de "la hojarasca de encabezamientos, saludos y despedidas" alude simplemente a un encabezamiento que rezaba:

"Revista *El Machete*, S/D, Muy señores míos:"

y una despedida concebida en estos términos:

"Con toda mi consideración."

6) Dicho lo anterior, admito que el enigma de la autoría del texto queda en pie. Creyendo poseer en mis manos un documento valioso e inédito, apresuradamente —aunque no sin tomar precauciones—, sugerí que lo había escrito Jorge Luis Borges. No menos apresuradamente, otros, tal vez sugestionados por la diagramación, concluyeron que el autor bien podía ser yo. En el interín, Avilés Fabila me envió sus padrinos, pero no me fueron de ninguna ayuda.

Quedan hoy, erosionadas por el tiempo y por la desaparición física de una buena porción de los intervinientes, las frágiles hipótesis. Estimo con sincera inmodestia que la mía es la más verosímil. Hela aquí: todos conocían y comentaban, por esos años, en los corrillos y pasillos aledaños, la frenética actividad de espionaje que desplegaban los guaruras del poeta comprometido Marco Octavio Augusto Paz, director de la revista de izquierda aristocrática *ReVuelgas*, en procura de registrar uno a uno los pasos de Jorge Luis Borges, prestando especial atención a aquellos que tenían que ver con la búsqueda del codiciado galardón que nos legara, junto con un invento, el sueco Alfred Nobel. Fue así como tomaron rápido conocimiento de la publicación del artículo de René Avilés Fabila. Ni cortos ni perezosos, informaron a Paz. Falto de tiempo, que no de interés, el poeta encomendó a uno de lo muchos escribas a su servicio en la cadena Televisa, a la que tanto marcó con su verso, la redacción del texto anónimo. Pocos días después, un gorila disfrazado de estudiante de Ciencias Sociales lo depositó a hurtadillas, y por error, sobre el escritorio de un cubículo que había sido utilizado por Roger Bartra meses atrás, cuando dictó un cursillo en la FLAXO. Concluido el curso, Bartra marchóse

y yo, primero en la lista de espera, recibí simultáneamente el cubículo, el escritorio y, días después, el texto en cuestión. Estimulado por la idea, entonces en boga, de que una carta llega siempre a su destino, envié el anónimo a Bartra, excelente amigo, quien lo publicó.

7) Concluyo confirmando la indiscutible autenticidad de la entrevista que mantuvieran por esos días la periodista cubana Aída Reboredo y el historiador mexicano José Iturriga, así como la del luminoso comentarista de los siempre recordados Miguel Ángel Piccato y Antonio Marión que publicó el diario *Uno más uno*. No menos auténtica —pero del todo prescindible— es la autocrítica de Aída Reboredo, también aparecida en *Uno más uno*.

Emilio de Ípola

Borges el comunista

El célebre escritor argentino Jorge Luis Borges acaba de hacer pública su adhesión al Partido Comunista de su país. Con tan insólita decisión, Borges quiere cerrar la última etapa de su vida y negar un pasado abominable y fatigoso, lleno de errores políticos que le acarrearán odios explicables. En suma y para decirlo con su propia terminología, pretende escapar de la *Historia universal de la infamia*, en la que había permanecido atrapado largos años a causa de un imaginario confinamiento dentro de los límites de la literatura.

La primera reacción proviene justamente del Partido Comunista Argentino. En un comunicado de prensa, que por cierto destacó el diario conservador *La Nación*, dice que la actitud del notable escritor Borges confirma la razón histórica de sus postulados generales y de la estrategia oficial de "apoyo crítico" al gobierno de Rafael Videla. Además, calcula, el PCA, es previsible que esta conversión, en razón contraria a las de Orwell, Silone o Koestler, haga

que otros escritores argentinos sigan la misma ruta: Bioy Casares, Ernesto Sábato, etcétera, lo que significaría un enriquecimiento intelectual y artístico para los comunistas. Finaliza el comunicado mostrando su solidaridad con la intervención soviética en Afganistán criticando a los partidos de otras latitudes, como el mexicano, que no están de acuerdo. Le hacen el juego —explica el documento— al imperialismo y demuestran un absoluto desconocimiento de la historia de nuestros días.

Jorge Luis Borges probablemente tendrá que efectuar el largo recorrido que va de la Juventud Comunista al Partido. En esto los camaradas argentinos son muy severos: se requieren muchos años de experiencia y madurez para alcanzar el cambio. Por ello es probable que el escritor permanezca, pese a sus ochenta años, en la organización juvenil hasta alcanzar, merced a los círculos de estudios marxistas, los conocimientos necesarios para ingresar en el partido. No importa, Borges es decidido. Y paciente.

Borges ha caminado por diversos ismos: del ultraísmo pasó al anarquismo "a lo Spencer"; también fue agnóstico, como Malraux, y ahora marcha por el comunismo. A sus temas habituales: la existencia o la inexistencia del yo, el tiempo, los espejos, la metafísica, la inmortalidad, el Universo, el infinito, habrá que agregar dos más; el materialismo dialéctico y la lucha de clases (ya prefigurado de alguna manera en "Emma Zuns"). El propio Borges lo ha dicho en alguna entrevista: debo recuperar el tiempo perdido y leer (en realidad me leen) a Marx, a Engels, a Lenin y en general a los clásicos del socialismo científico. Ante mí un nuevo jardín se bifurca: la literatura y la militancia política y el reencuentro se da en un solo punto: la fusión de ambos elementos. Estuve perdido por largo tiempo en un laberinto —prosigue Borges siempre afecto a las metáforas— y sin el hilo de Ariadna me costó esfuerzos salir, escapar de un infierno dantesco donde el castigo era el alejamiento de mi pueblo.

Mucho se le criticó a Borges su actitud apolítica o conservadora. Se derramaron en su contra miles de páginas. En ella lo censuraban con la intención de restarle prestigio. Sin embargo su obra resistió los embates y aun los izquierdistas tuvieron que leerlo a hurtadillas. Hoy no será nece-

saria la lectura vergonzante. Los sectores progresistas lo tienen entre los suyos. Y los únicos comentarios adversos parten de la ortodoxia trotskista, que suele llevar en las manos el Santo Grial de la pureza revolucionaria. Por esta razón acusan a Borges de estalinista y de vivir de espaldas al desarrollo desigual y combinado y al margen de la revolución permanente.

Probablemente ahora sí le otorgan el Premio Nobel a Borges, como a otros literatos comunistas, Neruda y Sholoyov, ya que su anticomunismo y adhesión a las dictaduras han desaparecido. Así, los elementos que lo hacían irritante a los académicos suecos se diluyeron. Como de costumbre, no faltan los escépticos que ven en este cambio una especie de metafísica, sobre todo cuando Borges declaró que le gustaría que su partido (el Comunista) gobernara a los argentinos. Entonces, sentenció el autor de *Ficciones*, la actual casa de gobierno se llamará Roja y no Rosada.

Otra reacción fue del gobierno argentino. Videla, según cables internacionales, dijo carecer de informaciones precisas respecto a la filiación de Borges, pero que tanto el ingreso de este escritor al PCA como la existencia de ese organismo señalan la libertad imperante en Argentina, en donde únicamente no tienen cabida los extremismos. Señaló que en breve, cuando sus actividades patibularias se los permitan, invitará a Borges a desayunar, como antes, para conversar de política.

Jorge Luis Borges ha dejado hablando solos a notables anticomunistas. Pero si tenemos que buscar algún indicio que justifique la conversión de Borges no deber ser en sus antiguas declaraciones de afecto a las acciones estadounidenses en Vietnam o de solidaridad con el gobierno golpista de Pinochet. La causa se encuentra en su valerosa actitud: en ella priva la objetividad. Por ejemplo, en cierto momento Borges declaró que la gran poesía América Latina era la "poesía civil" de Pablo Neruda y al decir esto le rendía un cálido homenaje a un escritor comunista y antimperialista.

La historia está llena de curiosidades. Borges antes trataba de ser apo-

lítico, estar al margen de tal actividad inherente al ser humano, hoy declara sin ambages haberse equivocado. Usted me pregunta (dice Borges a una reportera de *France Press*) cuál es la virtud que más aprecio. En el pasado le hubiera dicho el valor, el coraje, pero ahora creo que la militancia es lo más importante en países como los nuestros desgarrados por las dictaduras y explotados por el imperialismo.

El tiempo de la revolución es el tiempo de Borges, quien ahora se entrega a una lucha total a favor del socialismo y por una literatura absolutamente comprometida.

René Avilés Fabila

Señor Director de *El Machete*

De mi consideración:

Días pasados hallé sobre mi escritorio una carta enteramente desprovista de firma ológrafa. Se trataba a todas luces de un flagrante caso de anonimato. Sin embargo, mi olfato de lince no tardó en apercibirse de que su autor no era otro que Jorge Luis Borges, aunque la verdad sea dicha, nunca se sabe. En mi calidad de asiduo lector de *El Machete*, y puesto que la carta de marras alude a un artículo publicado en el segundo número de la revista, ni corto ni perezoso me apresuro a remitirle los párrafos pertinentes. Tan sólo omito la hojarasca de encabezamientos, saludos y despedidas que el frío convencionalismo impone al género epistolar.

Atentamente

Emilio de Ípola

El Camarada Borges responde

...Hace unos diez años, en el prólogo a *El informe de Brodie*, confesé una

BORGES EL COMUNISTA

René Avilés Fabila

El célebre escritor argentino Jorge Luis Borges acaba de hacer público su adhesión al Partido Comunista de su país. Con tan sólo diecisiete años, Borges, que es cercano a los últimos estadios de su vida y de su obra, confiesa en la última página de su libro haber pasado abundantemente y fatigoso, desde su infancia política, que se caracterizó por odios explícitos. En suma, y para decirlo con su propia terminología, prefiere escapar de la *Historia universal de la alfombra*, en la que había permanecido atrapado. Jorge alude a causa de un imaginario confinamiento dentro de los límites de la literatura. La primera reacción positiva, naturalmente, del Partido Comunista Argentino. En un comunicado de prensa, que

de las muchas (de las infinitas) carencias de mi vida: dije entonces que nadie me había tildado de comunista. Hoy, próximo a cumplir 81 años de edad, el atareado presente ha venido sorpresivamente a corregir esa omisión. Con la vejez, las ocasiones de asombro se enrarecen; debo agradecer al Sr. René Avilés Fabila el haberme deparado una de ellas. Según su opinión, en efecto yo —que anhelé ser otro— soy comunista.

Del asombro, ay, pasé a la inquietud. No soy impermeable a la ironía y admiro la sutileza con que el Sr. Avilés Fabila la maneja. Tengo para mí que su texto, más que afirmar que yo soy comunista, quiere mostrar que los comunistas (léase: los comunistas argentinos) son borgesianos. También sugiere, es cierto, que mis recientes declaraciones contrarias a la violación de los derechos humanos en mi país no son más que una astucia publicitaria para persuadir a los escandinavos de que me otorguen, por fin, el Premio Nobel. Pero ninguna de esas respetables aseveraciones logra preocuparme.

Aquello que, en la soledad central de mi yo, encaro con real inquietud es la posibilidad —la mera posibilidad— de que el Sr. Avilés, buscando ironizar, haya dicho involuntariamente una secreta verdad. Sin proponérmelo, sin quererlo, sin saberlo, ¿no seré yo realmente un comunista? A explorar las razones de esa inquietud están dedicadas estas líneas que siguen.

Comenzaré descartando las simples apariencias. Por ejemplo, el que yo haya perpetrado en mi remota adolescencia dos o tres poemas que exaltaban la revolución maximalista rusa; por ejemplo, el que mucho tiempo después, en 1945, haya coincidido con el Partido Comunista en la tesis de que Perón era una peligrosa réplica autóctona de Adolfo Hitler; por ejemplo, el que, en 1955, haya saludado con fervor, como también lo hicieron los comunistas a las "épicas lluvias de septiembre", fecha en que el dictador fue derrocado por la Revolución Libertadora; en fin, aun hoy —según escribe el Sr. Avilés— la convergencia persistiría, dado que tanto el PC argentino como quien entreteje estos símbolos damos nuestro "apoyo crítico" al gobierno de Rafael Videla.

En mi modesta opinión, sin embargo, ninguna de esas anécdotas es relevante: mis execrables poemas juveniles merecieron el más justifica-

do de los olvidos (entre ellos el mío propio) y sólo interesan hoy a algún oscuro inquisidor de fruslerías. En cuanto a los demás hechos, no diré que son meras coincidencias fortuitas, pero tampoco que ellos prueban mi adhesión al comunismo. Muestran más bien que los comunistas argentinos son, por alguna misteriosa razón, muy afectos a las paradojas: como a Pierre Menard, les place atacar a sus amigos y, consecuentemente, defender a sus enemigos. Ahora bien, pese a que las paradojas gozan de mi veneración, no creo haber incurrido en ellas en mis actitudes políticas explícitas.

And yet, and yet... Reviso el párrafo anterior y compruebo con un malestar cercano al temor, que me he referido en él a mis posiciones y opiniones "explícitas". Con ello, buscaba enfatizar lo que yo había dicho y había querido decir en materia política; lo que, políticamente, yo era y creía ser. Opté así por olvidar que nada obliga a que ambas cosas coincidan; preferí no advertir que yo mismo, en páginas deficientes pero irreparablemente urdidas por Borges, razoné sobre el extraño destino de escritores como J. Swift quien, al componer el *Gulliver*, pensaba estar haciendo obra de crítica social, cuando en realidad estaba escribiendo una novela para niños; o como G. K. Chesterton, quien ejercía con entusiasmo el catolicismo y la felicidad, pero que supo merecer la imputación de ser un tejedor de pesadillas, de atisbos atroces y de fantasías monstruosas. En ambos casos —decía yo— la obra contradecía los propósitos, las creencias y los prejuicios de su autor. Pues bien, me pregunto ahora si al escribir esas páginas no estaba yo, sin saberlo, develando la cifra de mi propio destino.

Acude a mi memoria, no siempre caprichosa ni inventiva, un párrafo de mi ensayo sobre N. Hawthorne: "Hacia 1916, los novelistas de Inglaterra y de Francia creían (o creían que creían) que todos los alemanes eran demonios; en sus novelas, sin embargo, los presentaban como seres humanos". En cuanto a mí, durante más de medio siglo creí (o creí que creí) que esos demonios eran el comunismo y el marxismo. Hoy ya no podría asegurar que mi precaria obra me haya sido fiel y haya compartido conmigo esa creencia.

Queriendo quizás tranquilizarme, el Sr. Avilés evoca los monótonos temas que he abordado: "la existen-

cia o la inexistencia del yo, el tiempo, los espejos, la metafísica, la inmortalidad, el Universo, el infinito." A primera vista, esa enumeración probaría mi inocencia: como se sabe son escasos los marxistas y comunistas que pueden ser acusados de frecuentar esos tópicos en los que yo, por el contrario, he gastado mis años y usurpado la paciencia de mis lectores. Sin embargo, el argumento no termina de convencerme: lo considero, al igual que la democracia y el sufragio universal, como un abuso de la estadística. En efecto, basta con que un solo marxista incurriere en esos nebulosos asuntos para que el razonamiento en cuestión se desmorone. Y, en fin, no es imposible que ese marxista extraviado y solitario sea yo mismo.

Dos inoportunas, dos tenaces razones abonan esta última conjetura. La primera es de orden personal: aunque limitada, la biblioteca de mi padre no fue lo bastante hospitalaria como para consentir el menor escrito de Herr Karl Marx. A esta omisión paterna se debe el hecho de que la lectura del difundido pensador alemán no figure entre mis datos biográficos.

Me consta sin embargo que Marx declaró alguna vez no ser marxista. Entiendo que esa confesión negativa es, en su caso, irreprochable: debemos reconocer, en efecto, que Marx sabía de qué estaba hablando. Notoriamente, no sucede lo mismo conmigo: mi ignorancia del marxismo es tan perfecta, tan inmejorable que me veda toda posibilidad de negar que soy marxista y de rebatir a quien sostuviera lo contrario.

Y aquí entra en juego la segunda razón: animados por el generoso e imprudente propósito de enaltecer mis frágiles ejercicios literarios, algunos críticos —con empeño y quizás con probidad— se dieron a la tarea de mostrar que un considerable fragmento de mi balbuceante producción podría ser reivindicada, sin incomodidad, por el marxismo. No faltaron incluso quienes, temerariamente, fueron más lejos e intentaban probar que mis escritos no sólo eran compatibles con esa filosofía, sino que también la confirmaban y enriquecían.

Así, por ejemplo, un marxista francés —no de los menores, según me dicen— afirmó haber hallado en mi *Pierre Menard, autor del Quijote* los preceptos básicos para una nueva (y correcta) interpretación de la obra máxima de mi insospechado precur-

sor: el propio Karl Marx. Por otra arte, en fecha reciente un crítico argentino desoyó mis reiterados elogios a la burguesía, clase a la que pertenezco con agrado, y se dedicó a demostrar que mis textos contienen entre otras cosas, una prolífica y convincente refutación de la ideología burguesa y de sus mitos (no sólo literarios).

¿Entonces, qué? El desconcierto y la duda pueblan mis insomnios. Ya jamás podré sentirme, como en el irrecuperable pasado, percibidor abstracto del mundo. En mis noches y

Yo marxista, yo comunista: no puedo asegurar que mi soledad se alegre con esa dudosa ironía que el destino le tenía reservada.

Correspondencia 1

Pese a las diferencias, ¡bienvenido, camarada Borges!

Señor director:

René Avilés Fabila y Emilio de Ípola crearon, en El Machete, la posibilidad -verosímil sólo en la broma y en la ficción- de que Jorge Luis Borges se afiliara al Partido Comunista Argentino. Empero, el último número de Sábado, además del excelente material de Cristina y José Emilio Pacheco sobre la obra quevediana, publica una consecuencia, pero tomada al parecer deliciosamente en serio, de la broma de El Machete. Así se deja leer, al menos, la plática que sostienen Aída Reborado y José Iturriaga. De pronto, en esa entrevista, la verosimilitud sólo textual del episodio se desplaza hacia una verosimilitud real, y tanto entrevistadora como entrevistado se refieren de manera con-

creta a una hipotética entrada de Borges al PCA.

El tema suscita algunas reflexiones. Por ejemplo, que en episodios como éstos se sostiene un viejo lema: la realidad imita a la ficción. O bien, que el mito Borges como el mito del Cid ya muerto todavía vivo para los moros bajo su armadura de acero, sigue combatiendo fuera de la literatura como su constante enemigo: la fijeza de lo establecido y no paradójico. En realidad, tanto ha jugado Borges con las diferencias entre lo real y lo ficticio, a tal punto ha generado entre ambas categorías una zona de relación y confluencia, que súbitamente él mismo es una ficción más del enorme relato que signa su paso por el mundo.

Aída Reborado

(en Uno + Uno, 1/10/80)

El sábado pasado, en un pasillo, Adolfo Gilly nos dio otra versión: a su juicio, no es extraño de que Borges y el PCA se confundan: pensaron lo mismo en 1946, 1955 y 1976. Así, en verdad lo único que los separa es un malentendido semántico en torno a la palabra comunismo, y el hecho de que, seguramente, el PCA está aún más a la derecha que el anciano escritor.

Nosotros formularíamos una última diferencia. Creemos que es evidente y demostrable que, más allá de sus valores estilísticos, la obra borgeana es en términos culturales ideológicos progresista y positiva para los pueblos, como no lo serán nunca los escritos -escogidos o no- de Victorio Codovilla y sus discípulos.

Pero cerremos los ojos y demos vida a la ficción: ¡Eureka! ¡Bienvenido, camarada Borges!

Antonio Marimón y Miguel Ángel Piccato

(en Uno + Uno, 30/9/80)

Correspondencia 2

La realidad imita a la ficción, ¿o a la inversa?

Señor director:

En relación al rumor, utilizado en las páginas de Sábado, sobre la incorporación de Jorge Luis Borges al Partido Comunista Argentino, debo aclarar que fue la reportera quien cayó en esa trampa del imaginario, y no el historiador José E. Iturriaga.

El historiador Iturriaga creyó lo que la reportera le expuso como información fidedigna, esto es, la entrada de Borges al PCA.

De todos modos, como dicen Marimón y Piccato en la carta publicada ayer por este diario, "la realidad imita a la ficción". En un mundo donde la mayor parte de las veces la realidad es tan confusa como el universo borgiano, es difícil discernir entre lo real y lo imaginario.

Por medio de esta carta, pretendo aclarar este error y desresponsabilizar a José E. Iturriaga de una confusión que se presta a chistes.

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 Landi, y "Althusser fue mi Gramsci", Emilio de Ípola. ENSAYOS de H. González, E. Rinesi, Ch. Ferrer, L. Kievsky, G. Daleo y E. Vernik. RESEÑAS CRÍTICAS. 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 CRÍTICAS.

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. Cristófolo, M. G. Mizraje y R. Fogwill. ANTICIPO de Prontuario, por D. Viñas. POLÍTICA entre A. Artopoulos y J. M. Saccomano. RESEÑAS CRÍTICAS.

Nº 4. Otoño de 1994

¿Se puede salvar la teoría? -ENTREVISTAS: Volantes, mitos y cartas borgeanas, Emilio de Ípola (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. Cristófolo, A. Argumedo y Ch. Ferrer. RESEÑAS CRÍTICAS.

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 CRÍTICAS. 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

Revista EL OJO MOCHO

Contenido de los números publicados:

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 CRÍTICAS. FICCIONES ("Mientras no hay vida hay esperanza", por E. de Ípola). 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. Nahmias). ENSAYOS de H. G., E. Grüner, G. L. García, B. de Santos y Ch. Ferrer. RESEÑAS CRÍTICAS. FICCIONES ("Talcott Pílorim Gonçalves o la elocuencia de lo conciso", por E. de Ípola). 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 Echavarrén (nota de A. Cangi). ENSAYOS de E. Grüner, J. Panesi, M. Moreno, Ch. Ferrer, L. Thonis, J. Quiroga, A. Cangi, J. Trímboi y J. Vezub. RESEÑAS CRÍTICAS. FICCIONES ("De la versatilidad de los orígenes", por E. de Ípola). IDEAS Y TESTIMONIOS de C. Correas, E. R. y L. Pomer. POLÍTICAS de H. G., R. Maneiro, H. Schmucler, E. R. y A. Cristófolo. 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. Rinesi.

Nº 11. Primavera de 1997

Palabras profanas -ENTREVISTA: Ética, conocimiento y provocación, Fogwill (notas de E. Rinesi, M. Soldati, A. Bonvecchi, J. Quiroga, Ch. Ferrer y C. Sosa). ENSAYOS de Fogwill, H. González, M. P. López, E. Schindel, E. Rodríguez, L. Rozitchner, G. Korn, E. Bernini, J. H. Kang, A. Cangi, M. Urresti, J. Panesi, E. R., V. Salvi y J. C. Saccomano. RESEÑAS CRÍTICAS. IDEAS Y TESTIMONIOS. RETRATO de E. Bloch, por E. Vernik. SEPARATA: "Contra el imperio del ethos burocrático", por H. G. y Manifiesto de Octubre.

Nº 12/3. Primavera de 1997

Tupí or no tupí. Los oficios de la vanguardia -ENTREVISTAS: Anarquismo de nombres propios, Osvaldo Bayer (notas de Ch. Ferrer, L. Rozitchner y L.

Kahan) y Agonía y pudor en la representación, Ricardo Barlés (nota de E. Pavlovsky). ENSAYOS de E. Grüner, H. González, Ch. Ferrer, A. Cangi, D. Viñas, J. Trímboi, M. P. López, V. Wagner, M. Percia, A. Moreira. RESEÑAS CRÍTICAS. IDEAS Y TESTIMONIOS. RETRATO: León por León, León Rozitchner. SEPARATA: "Brasil: La forma difícil". Artículos de L. Herrero, F. Monjeau, M. Canossa, O. de Andrade, R. Duprat, L. C. Maciel, J. Mautner y H. González. Reportajes a C. Veloso, G. Gil y H. de Campos.

Nº 14. Primavera de 1999

Perseverancia de la historia -DIÁLOGOS. J. B. Rivera, notas de M. Vitagliano, L. Kahan y G. Nahmias. ENSAYOS de H. González, C. Ferrer, M. P. López, M. Chauí, L. Rozitchner, O. Landi, F. Martínez Heredia, G. David, E. Vernik, E. Rinesi, R. García, J. H. Kang. IDEAS Y TESTIMONIOS. F. Abbate, A. Abós, C. Correas, J. Quiroga. FICCIONES. E. de Ípola. RESEÑAS CRÍTICAS

Nº 15 Primavera 2000

Hombres en tiempo de oscuridad -INTERCAMBIOS. O. del Barco. DIÁLOGO con E. Grüner, J. Panesi y A. Cristófolo, notas de J. Kahan y G. Tipitto. ENSAYOS de H. González, M. P. López, C. Ferrer, C. Correas, P. E. Arantes, P. Stallybrass, L. Rozitchner, Ni. Rosa, E. Rodríguez, S. Carasai. ZON PLEMÍKON. H. González. FICCIONES. E. de Ípola. ESCRITURAS. J. Quiroga. RECUERDOS. Ch. Ferrer, H. González. RESEÑAS CRÍTICAS. RETRATO. E. Vernik.

Nº 16 Verano 2001/2

El idioma de los argentinos -DIÁLOGO con J. Asís y ensayos de H. González, Ch. Ferrer, V. Pesce, E. Grüner, C. Belvedere, E. Rodríguez, F. Alfón Scatati y F. Martínez. Conversación con O. Landi y ensayos de L. Kahan, G. Delamata y E. Rinesi. DOSSIER. Homenaje a C. Correas, por R. Alcalde, J. J. Sebreli, E. Cozarinsky, J. Lafforgue, G. García, O. Traversa, J. Quiroga, R. Rodríguez de Andrade, F. Martínez, H. Scholten y V. Salvi. IDEAS Y TESTIMONIOS. E. Grüner, M. P. López y E. Vernik. FICCIONES. E. de Ípola. ESCRITURAS. J. Quiroga. HISTORIA DE VIDA por I. Viñas, presentado por A. Cristófolo. RESEÑAS CRÍTICAS. POLÍTICAS. RETRATO por E. Vernik. RECUERDOS por H. González.

Nº 17 Verano 2003

Callejones argentinos -Ensayos de H. González, J. Quiroga, V. Pesce, A. Rússoviich, J. Ranciere, L. Rozitchner, G. David, A. Quintar y A. Argumedo, M. Svampa, J. Peris, I. Viñas, C. Ferrer, M. P. López, F. Alfón Scatati, G. Korn. DOSSIER: David Viñas, la escudería del lenguaje. FICCIONES: E. de Ípola. IDEAS Y TESTIMONIOS: H. González y C. Benzecry. ESCRITURAS: J. Quiroga. RESEÑAS CRÍTICAS.

Distribución en librerías y números atrasados

Siglo veintiuno editores Argentina



Tucumán 1621 7º N (C1050AAG) Buenos Aires Tel/fax: 54-11-4373-8516 y rot. info@sigloxxeditores.com.ar



47

EL OJO MOCHO

BUENOS AIRES
PRIMAVERA / VERANO 2004
Nº 18/19 • \$ 12
REVISTA DE CRÍTICA
POLÍTICA
Y CULTURAL

Ideogramas de la nación

Oswaldo Aguirre, Diego Sztulwark, Andrés Jiménez Colodrero, Gisela Catanzaro, Verónica Gago, Ezequiel Ipar, Gustavo Nahmías, Facundo Vega, Graciela Ferrás, Andrés Di Leo Rauk, Lucía Ariza, Emiliano Álvarez, Sebastián Torres, Cora Arias, Néstor Fernández, Hernán Ouviaña, Gastón Salcedo, Christian Ferrer, Horacio González, Jung Ha Kang, Guillermo Korn, María Pia López, Eduardo Rinesi, Esteban Vernik