



revista del ensayo negro

2 Noviembre
Diciembre
de 1992
\$ 6.-

R.W. FASSBINDER
B. HOLIDAY
M. FOUCAULT
A. BADIOU
C. CORREAS
H. UHART
R. FOGWILL
A. LAISECA
F. FUKUYAMA
A. SADERMAN

Director
TOMAS ABRAHAM

HAMBRE Y AMOR

RAINER
UND
BILLIE



2

INDICE



DIRECTOR
Tomás Abraham

DIRECTOR ADJUNTO
Christian Ferrer

DIRECCION DE ARTE
Valeria Hasse
Betina Fidel

COLABORAN EN ESTE NUMERO:
Gustavo Varela,
Carlos Correas,
Hebe Uhart,
Marcelo Burello,
Jaime Plager,
Rodolfo Enrique Fogwill,
Alberto Laiseca,
Mario Melita,
Diego Hurtado,
Anatole Saderman,
Carlos Pissinis,
Trudi Frischenschlager,
Fernando García,
María Alejandra Portela,
Mariana Eliano

La Caja es propiedad de la Fundación Colegio Argentino de Filosofía

DIRECCION
Paraná 774 1° "B"
(1017) Capital Federal
Argentina

TELEFONO
812-2838
(de 15 a 19 hs.)

DISEÑO Y PRODUCCION GRAFICA
(hf diseño)
774-2180

PUBLICIDAD
Silvia Poliboi
774-3892

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL
286736

FOTO DE TAPA
Billie Holiday

FOTO DE CONTRATAPA
Hanna Schygulla

Tomás Abraham/ Editorial	1
BILLIE	
Gustavo Varela/ Billie, mi víctima	2
Billie Holiday/ Hambre y amor	4
Harold Bloom/ La religión norteamericana	5
Anatole Saderman/ Reportaje	8
FUKUYAMA	
Jaime Plager/ Supersticiones de la razón satisfecha	11
Tomás Abraham/ El optimismo maquiavélico	12
Carlos Correas/ Algo más de mi caso	15
EL PENSAMIENTO LITERARIO	
Rodolfo Enrique Fogwill/ Un destino menor	16
Alberto Laiseca/ Centro-Periferia	18
Hebe Uhart/ La profesora norteamericana	20
UND RAINER	
Rainer Fassbinder, Völker Schlöndorff, Jeanne Moreau, Wim Wenders, Hanna Schygulla	21
Alain Badiou-Michel Foucault/ Una máscara de Foucault	26
Michel Serres/ Reportaje: El enigma del sabor	28
Fernando García/ Indios y conquistadores	30
Cosas Vencidas/ ¿Mirtha prepara su adiós?	32

Editorial

El espacio corporativo es la institución más frecuente del mundo de la cultura. Una revista que nace debe ser asignada a algún cuerpo orgánico. Por eso es necesario decir a qué organismo o cuerpo completo pertenecemos. Debemos responder acerca del proyecto de la revista, proyecto cultural, político o cualquier otro, también sobre la identidad de la revista, designar el perfil del lector que nos interesa, y otras identificaciones.Cuál es el cajón de **La Caja**, nos preguntan.

Proponemos esta respuesta. Esta revista se pertenece. Es una revista de autores del mismo modo en que se habla de cine de autor. Cada número vuelve a crear la revista. No tenemos un estilo de copetes ni nos vemos obligados al buen humor. Tampoco a sacar la lengua o el sombrero. Pero sí queremos miradas, de esas que tiraba Cassavettes o Hanna Schygula. No creemos que los acontecimientos humanos tengan su verdad en la cátedra universitaria ni que el lenguaje de la psicología tenga la exclusividad de las personalidades ni la politicología de los poderes. Sí creemos que el estilo del ensayo ha sido amordazado por la burocracia sintáctica de las disciplinas.

También sostenemos que la información se ha transformado en noticia, el cianuro del cerebro. Todo el mundo quiere estar al tanto de las novedades, en zapatillas, en guerras, en encames, en videos. Nosotros queremos lo viejo, lo viejo y grande que hay en los árboles centenarios, pero también lo viejo y grande de los brotes que nacen. En **La Caja** se tocan generaciones extremas, los veinte de Fernando García y los ochenta de Saderman.

La Caja no quiere ser leída a gran velocidad. No es una revista de noticias culturales ni de novedades editoriales. Pero como ha eliminado el vocabulario pretencioso de los cultos de espíritu, y se ha signado el propósito del decir claro, afirma que su lectura lleva tiempo. El tiempo del amor, o, al menos, el tiempo del interés. Es así que la revista tiene su perfil de lector, es aquel que tiene el placer de la lectura, el que hace de su tiempo un espacio imaginario y necesita de las palabras escritas para vivir. La lectura es la meditación olvidada, es la meditación activa que pone en movimiento nuestras imágenes, es el arma antihipnótica, la espinaca de nuestra voluntad. El lector de **La Caja** es Popeye que levanta un libro y vierte las letras en su gaznate.

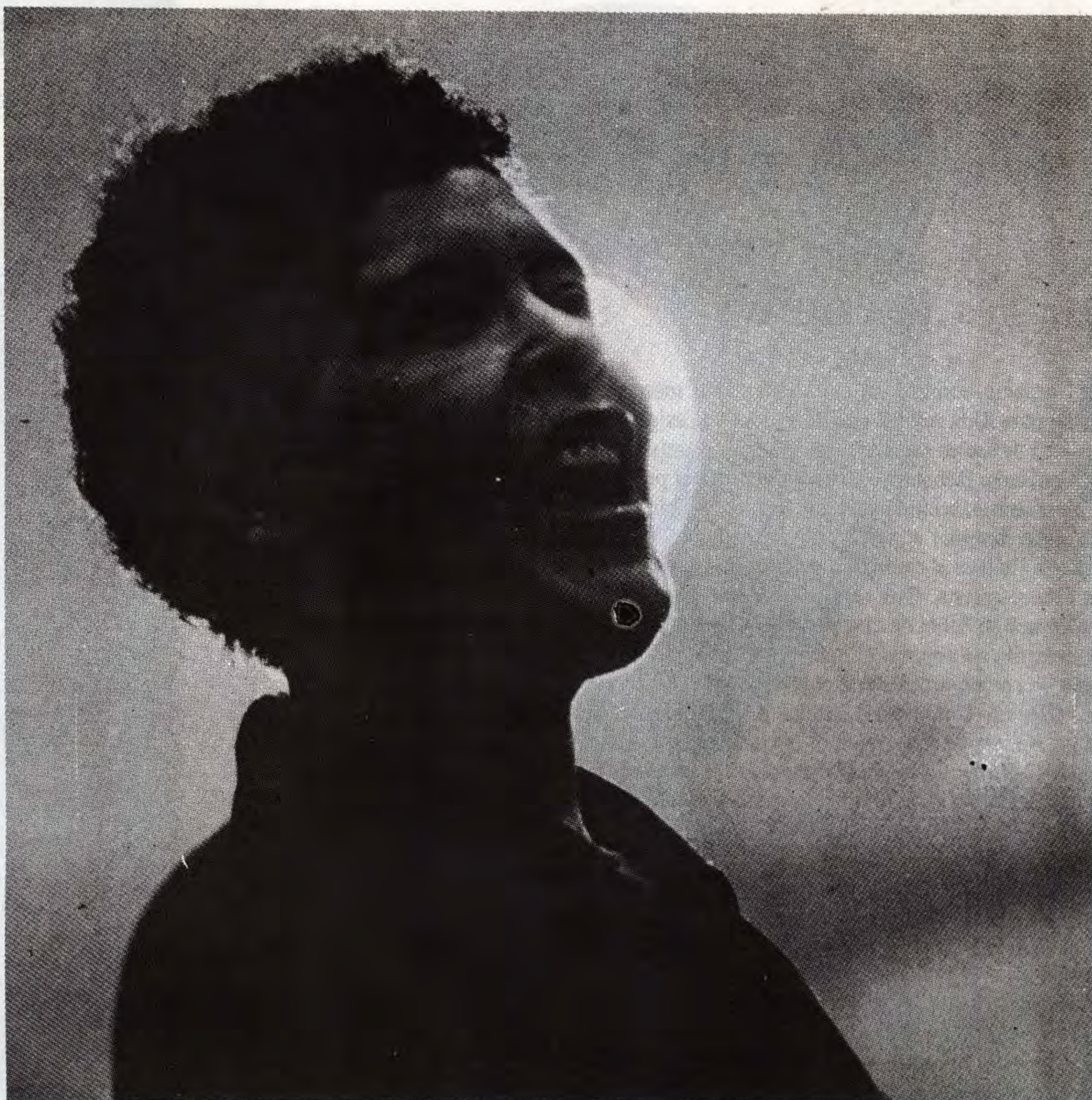
El ensayo negro no es una disciplina, es la red que rescata las ideas de la música, de la fotografía, la filosofía, la literatura, del cine. Quién mejor que Billie Holiday para explicarnos —como lo hace en su autobiografía— el lesbianismo como fenómeno social de los EEUU, la importancia del tabú como imán de atracción en la sexualidad norteamericana. A qué universidad fue para decir tan rápida y certeramente lo que otros explican tan mal en tantos volúmenes. Será la famosa universidad de la vida pero vista a través de SUS ojos. O los de Anatole Saderman que 'desposa' a sus modelos, les reduce su mueca pública y aprieta el gatillo en el momento en que las caras olvidan la lente. La discreción del gran fotógrafo.

Tenemos fotografía en **La Caja**, en blanco y negro con alto contraste. La fotografía es el heavy metal de la imagen, para usar una expresión de Alejandro Rozitchner que llama a la filosofía el heavy metal del pensamiento. Gesto e instante irrumpen en la foto, el absoluto del gesto, boca y mirada. Y tenemos narradores —Fogwill, Laiseca, Correas— que pelean ideas. La literatura no tiene porqué ser la pequeña feria de las vanidades de los que repiten la palabra escritura. Una literatura sin ideas es un vodka sin frío.

Hay filosofía en **La Caja**, pero la filosofía también puede ser lo mismo que el arte para Romero Brest. Romero decía que el arte no es un objeto bellísimo, sino el efecto sensible e intelectual que este objeto produce en nosotros. La filosofía también es un efecto: lo que resta, o queda, del encuentro entre dos pensamientos. Filosofamos por sustracción. Hay filosofía cuando se crea una idea. Pero la idea no es el resultado final de quinientos pasos previos a su presentación. No deriva de una 'suma' ni de un plan preestablecido. Hay ideas que parecen nacer sin querer. Es el caso del español Azúa. En nuestro primer número crea una idea. Hace un gol. Cuando Pelé entraba a la cancha sabía que le habían dispuesto un cancerbero que lo seguiría como una sombra. La sombra del negro. Entonces no hacía nada, o muy poco. Apenas se mostraba, recibía la pelota y la devolvía enseguida, toquecitos intrascendentes. A veces parecía estar en otro lado. Todo el mundo quería verlo al negro, pero el negro trotaba. Pasaban los minutos, la gente se cansaba de la farsa, se entraba en una lenta somnolencia, el cancerbero se relajaba... y PUM PUM PUM, Pelé voló, se robó la pelota y el arquero todavía la está buscando.

Así hizo Azúa cuando nos hablaba de la novela, dejaba caer descripciones de su vida intelectual, cosas dichas con liviandad, el pensamiento en estilo de comedia, agradable y volátil, y de pronto: 'La novela es un arte de la memoria, nos habla de lo que nunca sucedió (ficción), y de lo que no deja de suceder (verdad)'. Es una idea, es decir un elemento del pensamiento que reestructura los mundos aprendidos. Por eso el filósofo amigo del ensayista negro es un centauro, base de potro y torso delicado. ¿Y las filósofas?, ¿qué cuerpos tienen? Hebe Uhart, Jeanne Moreau, Hanna Schygulla, María Moreno, Billie Holiday: mirada serpentina, boca negra, labios rojos y nuca. Una mujer que piensa no es igual a un hombre que piensa. ¿Cuál es la diferencia? ¿Dónde está el resto, a cuánto asciende? ¿Quién lo calcula?

Abramos **La Caja**, nos anuncia hambre y amor. Que la abra Rainer... und Billie.



BILLIE MI VICTIMA

(Para Billie Holiday)

◆ "Siempre quise pertenecer a la división narcóticos. Por eso, cuando llegó mi nombramiento, supe que me despedía definitivamente del uniforme y de las rondas nocturnas que realizaba por entonces en las calles de Nueva York. Hasta ese momento, mi única tarea había sido la de perseguir vagabundos, llegar a la jefatura con negros borrachos o encontrar a alguien violando una luz roja. Eran tareas menores para lo que yo había imaginado de mi vida como policía.

Por eso, cuando llegó el informe del Departamento Central pidiendo que se refuerce la vigilancia sobre la calle 52 del Harlem, supe que había llegado mi oportunidad. Fui el primero en ofrecerme para redoblar la guardia que debía realizarse en los locales de música que estaban en la 52 y me bastaron realizando procedimientos para que me dieran el carnet de mi nueva división, acaso una de las más buscadas por todos los "azules" de calle pero también de aquellas que primero dejan tendido a cualquier policía por la violencia del impacto. Era una división de choque, de esas que pactan la complicidad entre la ley y el delito; de ahora en más yo era uno de ellos, uno de los que ofrecen carne cruda al derecho, uno que se encargaba de empujar malvivientes al infierno. Me sentía orgulloso.

Cuando dejé mi uniforme en el placard, supe que ya no lo volvería a usar y disfrutaba pensando el nuevo estado de impunidad que me concedía mi nueva placa de narcóticos; podía vigilar sin ser visto, conseguía que nadie me viese como un policía y podía pensar en cómo encerrar a esos negros empastados

que se meneaban por la calle, sin que ellos se diesen cuenta.

La 52 era la calle del jazz, cubierta de locales que anunciaban sus números con fotos de negros sonrientes, que se mezclaban con el color desteñido de la ropa que colgaban en las ventanas de los edificios. Siempre había negritos sobre la acera, agrupados en pandillas, que se divertían trepándose de los camiones que pasaban. Yo siempre insistía con que era necesario detenerlos, estarles encima, encerrarlos en algún reformatorio católico o simplemente golpearlos cada tanto; yo sabía que mañana deberíamos perseguirlos porque estarían robándole su cartera a las mujeres blancas, a las que ellos odiaban desde chicos.

No era una acción para prevenir, no me importaba hacerlo con ellos; a fin de cuentas tenían el mismo color de piel que sus asquerosos padres. Si los perseguía era porque estaba seguro que me evitarían trabajo al día siguiente.

En general, los locales de música se levantaban en los sótanos que antes ocupaban los prostíbulos; la diferencia era que, ahora, en lugar de un par de piernas calientes había negros con corbatas gastadas, con tabaco pegado en los labios, con piano, trompeta y con esa inmundicia en la sangre que les hacía mover su cuerpo como putas. Sí, creo que el jazz nunca dejó de estar en los burdeles, atendido por negros que seguían buscando ese ansiado refugio de esclavo, pero ahora bajo esta nueva condición de drogadictos. La función que antes cumplía el látigo blanco del amo había sido reemplazada por la aguja, también blanca, que los rellenaba de hule como si

fuesen títeres. De los moretones en los brazos, de las picaduras que atornillaban la dosis, de eso debía encargarme yo, de ver a esos empastados negros detrás de las rejas.

Yo los acechaba, me escondía en alguna mesa oscura que disimulase mi cara blanca, los escuchaba tocar y gritar soportando su música con la sola intención de verlos derrumbarse; entonces, los veía irse detrás del escenario, a esa zona a la que nosotros llamábamos "pista de despegue" y allí encontraba el momento oportuno para caerles encima, para llevarlos a la celda y dejarlos sin más aire que el de sus abstinencias. Me daba asco verlos tras las rejas, babeándose sobre el estuche de los instrumentos, mientras esperaban la sentencia que los mandase a prisión o que, en el mejor de los casos, los pusiese nuevamente en la calle. Todos los policías de la división pensaban que era un error de la justicia el que algunos de ellos recuperasen su libertad por falta de pruebas. En cambio yo no; yo creía que era lo más conveniente para destruirlos, pues la mejor manera de acabarlos era que se derrumbasen lentamente y no de un solo golpe.

La ventaja que yo les llevaba a mis compañeros de "narcóticos" consistía en que ellos ignoraban que el tiempo y la droga son los mejores aliados de un policía, ya que forman entre sí una amalgama más dura que el machete y no hace falta golpearles la boca a los negros para que se les caigan sus dientes. La heroína devoraban sus encías segundo a segundo.

Por ese entonces creía que la tarea de un policía de "narcóticos" era esperara tranquilo y gozar el momento en que el resorte de la ratonera se accionase solo, cuando esas ratas sonoras fuesen por más queso para calmar su adicción. Todo fue así hasta aquella noche del "Pop's and Jerry" cuando la vi por primera vez y entonces sentí mis rodillas como dos huesos inútiles. Ella estaba arrumbada sobre el piano; no era más que una negrita con una flor en la cabeza. Todo estaba quieto; ni siquiera yo levantaba mis tacos como lo hacía habitualmente cuando descubría una presa sabrosa. Todas las miradas estaban con ella sobre la madera del piano, incluso la mía. Me alarmé cuando me descubrí extasiado por los gritos de una negra barata y sentí que me faltaba el aire. No pude quedarme allí un segundo más; tampoco pude averiguar ni su nombre ni su edad hasta que no encontré su ficha al día siguiente. Decía que se llamaba Eleonora Fagan y que había nacido en Baltimore en abril de 1915. Si tenía un prontuario era porque había participado de un confuso incidente, en el que ella acusó a un vecino de violación cuando tenía diez años. A consecuencia de esto fue a parar a un reformatorio de monjas durante un tiempo que, según creo yo, no le sirvió demasiado pues unos meses después estaba vendiendo sus servicios en una sucio burdel de Baltimore. Pude enterarme con el tiempo, que allí fue donde escuchó por primera vez a Bessie Smith y a Louis Armstrong de los que tomaba agonía y estilo para pasarlos por su garganta.

Su historia era tal como la pensaba: una abuela esclava servida doce veces por su amo irlandés; un padre borracho que los había abandonado con su guitarra antes de que naciera; una madre sirvienta, que la había concebido cuando apenas tenía trece años y que sólo sabía fregar el piso de los blancos; y ella, que deambulaba todo el día por la calle sin conocer siquiera su nombre real pues la apodaban Billie por su aspecto de marimacho.

La noche en que la vi por primera vez, ella debutaba como cantante. Ese día entendí que mi carrera como policía había terminado: porque la vi cantando y sentí miedo, porque me había dejado duro el modo en que pronunciaba las palabras, porque sentí que

Las palabras difícilmente traducen una voz con su música. Para evocar a Billie presentamos momentos de su vida en fuga y un breve resplandor de su concepción del mundo.

yo no podía hacer nada que ella no supiese; porque había encontrado a mi víctima, esa única víctima que todo buen policía tiene en la cabeza y que lo impulsa a encerrar, a perseguir día y noche, a matar y a resucitar tantas veces aunque se trate de nombres y huellas que cambian en cada procedimiento. Yo había encontrado a la mía esa noche en un local de mala muerte.

Lo primero que hice para atraparla fue presentar un informe en el que la acusaba de consumo de estupefacientes, pero cuando los sabuesos requisaron su casa no encontraron nada. Luego hice que le colocaran una dosis en su bolso pero ella la descubrió y la arrojó al inodoro antes de que yo llegue. La perseguía todo el día sin que ella lo supiese; trataba de cercarla, pero todo lo que intentaba no servía. En algún momento pensé que nunca lograría encerrarla y todo se hizo aún más difícil cuando conoció al productor John Hammond quien la llevó a grabar con Beny Goodman, un judío blanco de buena familia y limpio como una monja.

Conoció entonces a Lester Young, un pianista tan negro como su instrumento, al que yo había arrestado en varias ocasiones por consumo. Jamás pude imaginarme que iba a ser él quien me abriese las puertas para llegar a ella. Lester era una esponja viciosa capaz de inyectarse su propia orina con tal de volar un poco y yo sabía que ella no tardaría mucho en subirse al aire, pues Billie creía todo lo que Lester decía, y por qué no habría de creerle, entonces, que con la pasta se puede ser libre aunque se tenga la piel oscura. Lester fue la estrategia que la llevó a mi terreno. Así fue que obligué a uno de los pasadores del Harlem a que le diese al negro una dosis de más cuando saliesen juntos del Apollo Theatre, y no me equivoqué. Los seguí hasta el hotel donde vivían y esperé pacientemente que él se inyecte y que ella le pida un poco y Lester se niegue; ella entonces volvería a insistir y él le ajustaría la goma sobre el brazo y le daría el veneno que la suspendería a miles de metros del suelo. Cuando entré en la habitación la vi tirada sobre la cama, con los ojos mirando el techo, sonriendo y con sus enormes tetas expuestas al frío de la noche. Me acerqué para verla, alcanzó a balbucear algo que no pude entender; creo que tampoco llegó a reconocerme. Vi las picaduras en su brazo derecho y me sentí desbordado de alegría; sus frutillas maduras seguían seduciéndome y abrió sus piernas esperando que yo le caiga encima. Esta noche ya lo hicimos, le dije. Cuando iba a cerrar la puerta, antes de irme, y la vi tendida en el suelo, arrastrándose por una nueva dosis, comprendí que había acertado mi primer golpe. De allí en más todo se hizo fácil; el éxito de sus discos venía con fuertes sumas de dinero que ella usaba para mantenerse despierta. Mientras tanto yo seguía al acecho, esperando el momento oportuno para volver a golpearla. Llegaron los años 40, ella brillaba como una verdadera estrella y su voz gemía junto a Teddy Wilson todas las noches desde el Café Society o en la calle 134, en una *jam session* interminable con Charlie Parker o Miles Davis. Todos ellos estaban convencidos que le ponían pirotecnia a las bases mismas de la ciudad con su música, pero yo sabía que no eran más que una manada de negros malvivientes a los que había que mantener vigilados hasta poder encerrarlos.

Billie se casó por esa época con Joe Guy, un trompetista mediocre que le gustaba gastarse en los prostíbulos de la zona el dinero que ella le proveía. Supe, por entonces, que su padre andaba también en algo sucio y me fui hasta Chicago junto con algunos muchachos de la brigada para arrestarlo. Pero ocurrió que el tipo se resistió y no pude más que meterle dos tiros en el pecho y dejarlo tendido en el piso,



junto a su guitarra. Fui yo el que le avisó por teléfono a Billie que su padre había muerto en un incidente confuso; ella apenas me escuchaba pues estaba volada, pero igual oí que lloraba desconsoladamente.

Las actuaciones se repetían en todos los estados del país; ya llevaba una infinidad de discos grabados y los contratos le brotaban por todas las ciudades. Había llegado el momento de arrestarla por primera vez, para calmar esa maldita sonrisa de negra que relucía bajo de las gardenias que siempre ponía en su pelo. Cuando la encontré acostada en la habitación de un lujoso hotel de Filadelfia, estaba buscando la vena con la aguja; esperé que la heroína se apropiase de su sangre y en esos primeros segundos del efecto puse mi revólver en su nuca para sentir el temblor con el que se retorció su cuerpo. Aquella primera acusación por tenencia la hizo viajar hasta la Prisión Federal de Alderson por un año y un día. Mientras ella estaba encerrada cumpliendo su sentencia me ocupé de ir uno por uno a los locales de Nueva York para hacerles recordar a sus dueños que no podían dejarla actuar cuando saliera de la cárcel. Así lo disponían las leyes y yo me encargué de amenazarlos para que las cumplieran.

Era el final. Mi víctima ya no podría cantar en el Harlem y eso era lo mismo que condenarla al olvido. Podría sí, dar un concierto en algún teatro, pero iba a estar lejos del lugar donde se cocinaba el jazz de los negros.

Creí que con esto ya estaba acabada, creí que su voz ya no iba a poder rastrear la cima nuevamente. Las rejas terminan con todos, incluso con los de sangre irlandesa, pensé. Pero no, me había equivocado pues ella estaba ahí el día del regreso, preparando su concierto con el pianista Bobby Tucker. Diez días después de salir de la cárcel cantaba en el Carnegie Hall para una impresionante cantidad de público que se desesperaba por verla. Yo estaba ahí, tratando de frenar la depresión en la que había caído al no verla acabada, porque esa noche sus ojos no se desorbitaron en ningún momento y por más que revisé su camarín de arriba a abajo no pude encontrar nada. Mi presa se me escapaba y yo no podía tolerarlo y esa noche no sabía por dónde continuar.

Billie era distinta al resto de los negros. Cuando parecía sometida siempre encontraba un modo de zafarse. Necesitaba un lazarillo; mi víctima me había dejado ciego en el Carnegie y yo estaba mucho más cerca de sus piernas que de mi deber. No soporté su internación en una clínica privada para curarse definitivamente e igual la perseguí, la denuncié, la hice fotografiar viciosa aunque ella estuviera limpia. Ne-

gocié con John Levy para que sea su representante y la mantenga y la lleve al esplendor nuevamente y le compre un tapado de visón azul y un Cadillac y le esconda las dosis en el hotel, para que, en una escandalosa razzia, me la lleve detenida nuevamente. Pero ella se encargó de demostrarle al jurado que estaba limpia y salió y se fue a Europa.

La esperé pacientemente aunque ya no estaba seguro de volver a encontrarla empastada, pues ella supo que era yo el que la perseguía cuando Levy declaró en el juicio que trabajaba en la brigada de narcóticos que yo comandaba.

Se cuidó entonces de que le ande cerca. Cuando me veía escupía en el suelo con furia y venía corriendo a enfrentarme. Desaparecí de su vista por un tiempo y no pude más que buscar un pasador que le diese las dosis que yo le proveía, para seguir teniéndola dominada con la basura que ella necesitaba como el aire. Las dosis iban en aumento y ella ya no podía resistirse, ni quería.

Dió su último concierto en mayo de 1959, unos días



antes de ser internada por una congestión pulmonar. Sólo me quedó arrestarla unos meses después en el hospital; su internación se prolongaba y no iba a permitir que su muerte la encontrase limpia. Ese día fui solo, con la orden en el bolsillo y sin llevar mi pistola encima pues no hacía falta. Ella estaba atravesada por el suero sin poder moverse. Me acerqué hasta su bolso, que estaba colgado de un clavo a dos metros de la cama y allí dejé unas dosis de heroína que justificaran mi acusación. Ella no podía levantarse. Me miró entregada, como nunca antes la había visto y vió en mis ojos que yo también me estaba curando. La sujeté con las esposas a la cama y aunque sabía que ya no podía escaparse, me quedé con ella vigilándola, hasta que al fin dejó de respirar. Tuve la certeza de que la había vencido.

Billie Holiday murió a los 44 años en el Metropolitan Hospital de Nueva York. ♥

Gustavo Varela

♦♦Gustavo Varela es profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Es, además, músico.

Ediciones en CD de Billie Holiday

- Billie Holiday and her orchestra (1933-1940)
- Lady in satin
- Lady in Autumn (1946-1953)
- Lady's Decca Days
- Me, myself and I
- Billie Holiday Live

♦ Me han dicho que nadie canta la palabra "hambre" como yo. Ni la palabra "amor".

Tal vez yo recuerde lo que quieren decir esas palabras. Tal vez soy lo bastante orgullosa para *querer* recordar Baltimore y Welfare Island, la institución católica y los tribunales de Jefferson Market, al sheriff en nuestra casa de Harlem, las ciudades y poblaciones donde recibí golpes y me hice cicatrices, Filadelfia y Alderson, Hollywood y San Francisco... todo aquéllas.

Ni todos los Cadillac y visones del mundo —y he tenido unos cuantos— pueden remediarlo o lograr que lo olvide. Todo lo que he aprendido en esos lugares y de esas gentes está contenido en esas dos palabras. Tienes que tener algo que comer y un poco de amor en tu vida para aguantar un condenado sermón de alguien sobre la forma en que debes comportarte.

Todo lo que soy y todo lo que deseo de la vida se remonta a esas cosas.

¡Fíjate en mi sueño dorado! Siempre ha sido el de tener una gran casa en el campo, un sitio en el que pueda cuidar perros extraviados y niños huérfanos, niños que no han pedido que los trajeran a este mundo, niños que no pidieron ser negros, azules, verdes o de un color intermedio.

A mí me bastaría con estar segura de

una sola cosa: que nadie en el mundo los quiera. Entonces me los llevaría conmigo. Tendrían que ser ilegítimos, sin mamá ni papá.

Habría lugar para veinticinco o treinta, con tres o cuatro mujeres rollizas y cariñosas como mi madre para atenderlos, alimentarlos, ocuparse de que los cabroncetes fuesen a la escuela... y de darles un coscorrón en la cabeza si hacen algo incorrecto, pero quererlos tanto si son buenos como si son malos. Tendríamos una delirante cocina, enorme, con un fogón amarillo verdoso y heladera haciendo juego, donde yo supervisaría la comida y me ocuparía del horno. Podríamos tener un médico y una enfermera, además de un par de maestros. Pero siempre me tendrían alrededor para explicarles lo que yo llamo enseñanza... y que no consiste en conocer la ortografía correcta de Mississippi, sino en que estén contentos con ser quienes son y lo que son.

Cuando tengan edad suficiente para salir y hacer de canguros y realizar pequeñas tareas o ponerse a trabajar por su cuenta, que se vayan. Siempre habrá más.

Los adultos se las arreglan de alguna manera. Pueden tener un poco más o un poco menos que comer, un poco más o un poco menos de amor, pero esto no es fatal.

¿Y los niños? Fíjate en mí. Yo no le

pedí a Clarence Holiday ni a Sadie Fagan que se unieran en ese zaguán de Baltimore y me parieran y luego tuvieran que dejarme recibiendo golpes y empujones con mi vida propia. Sí, mi madre se ocupó de mí lo mejor que pudo y fue una mujer extraordinaria. Pero sólo era una cría. Sus pesares eran peores que los míos. Sólo era una cría tratando de criar a otra cría.

Sea como fuere, éste es mi sueño dorado... pero hay otro.

Toda mi vida he deseado tener mi propio club. Un local pequeño en el que pueda entrar y me estén esperando mi piano, la batería y una guitarra rítmica. Me gustaría que estuviese abarrotado con sólo ciento veinticinco personas... así de íntimo lo quiero.

He luchado toda mi vida para poder cantar lo que quería tal como quería cantarlo. Antes de morir quiero un local propio donde nadie pueda decirme cuándo empieza la función. Podría cantar a las nueve de la noche o a las cuatro de la madrugada, cuarenta y nueve canciones o una sola. Incluso podría interrumpir a la banda en medio de un número y cantar algo que me apeteciera en ese momento.

Pero allí mis amigos podrían ir a relajarse y a disfrutar... a dormir si lo que querían es dormir, a comer si lo que quieren es comer.

Y yo dirigiría personalmente la coci-

na. Quizá no cocinara todas las cosas, pero supervisaría, probaría y me ocuparía de que fuera el tipo de cocina que me gusta y de que estuviera bien hecha. Solía reírme de mamá cuando soñaba con su restaurante... y mira lo que me ocurre a mí.

En mis tiempos podría haber tenido una docena de clubs, pero siempre estuve poniendo la cara para beneficio de otros. Incluso hoy hay promotores dispuestos a respaldar un club de mi propiedad. Pero yo no aceptaría el dinero de nadie aunque fuese tan tonto como para dármelo. Siempre tendría miedo de que alguien escondiera algo en mi local, me incriminara, hicieran una redada y me detuvieran.

Además, tendría que demostrar que todo es mío y sólo mío para que las leyes me permitieran cantar allí. Y de todos modos, yo tendría que saber que es mío antes de cantar en mi local.

Un cantante no es como un saxo, aunque a veces la gente actúa como si lo pensara. Si no sueñas bien, no puedes salir a comprar unas lengüetas nuevas, darles forma y colocarlas. Un cantante sólo es una voz, y una voz depende exclusivamente del cuerpo que Dios te ha dado. Cuando abres la boca, nunca sabes lo que ocurrirá.

Se supone que nunca me deben doler las muelas y que no debo ponerme nerviosa; no puedo vomitar ni enfermar del estómago; se supone que no puedo coger una gripe ni tener dolor de garganta. Se supone que debo salir a escena lo más bonita posible, cantar bien y sonreír.

¿Por qué? Porque soy Billie Holiday y he tenido problemas.

Louis y yo hemos hecho muchos kilómetros juntos en tren, en avión, en diversos transportes. Pero nunca olvidaré la noche en que volvíamos de la costa en avión.

Cuando ocupamos nuestros asientos en el enorme y elegante avión de línea, supe que el hombre que estaba a mi lado provocaría una escena. Me lo olí. No podía estar quieto, adelantaba la cabeza para mirarnos. Puso en evidencia que lamentaba no haber tomado el tren, donde no se habría visto obligado a sentarse junto a unos condenados negros.

No le presté la menor atención; porque es algo que me ha ocurrido muchas veces. Pero Louis se picó.

No llevábamos media hora de vuelo cuando se prendió fuego en uno de los motores. Al poco rato la superficie del ala estaba ardiendo y todos pensamos que había llegado nuestro fin.

Tendrás que haber visto a nuestro arrogante vecino de asiento. Al instante apeló a la religión. Quiso tomarle la mano a Louis. Intentó ser amable. Hasta pretendió decir que no había querido mostrarse desagradable, que lo lamentaba y que los tres debíamos rezar juntos.

A los quince años Louis había sido predicador y estaba dispuesto a seguirle la corriente. Yo aluciné.

— Ese hombre ni siquiera quería estar sentado a mi lado hasta que creyó que iba a morir —le dije a Louis. Luego me volví y le hablé a mi vecino de asiento—: Usted muera en su asiento, señor, que nosotros moriremos en el nuestro.

De alguna forma se capeó el temporal y el avión aterrizó en el aeropuerto.

Una vez en tierra, el hombre estaba tan avergonzado de sí mismo que pasó junto a Louis sin dirigirle la palabra ni saludarlo.

— Señor McKay —dije a mi marido—, hoy has recibido una lección. Alguna gente es gente y otra gente no lo es. Ese hombre no es gente.

He descubierto que las cosas eran así y que todavía siguen siéndolo. ♥

HAMBRE Y AMOR

HAMBRE



Billie Holiday

LA RELIGION NORTEAMERICANA

HAROLD



BLOOM

Ni opio ni superstición.

**La "crítica religiosa",
nueva perspectiva inven-
tada por el profesor de la**

**Universidad de Yale Ha-
rold Bloom, propone con-**

**siderar a la religión como
la poesía de los pueblos.**

**Mostrándonos la vitali-
dad de la imaginación re-
ligiosa en el primer mun-
do, nos revela un funda-
mentalismo inesperado.**

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Este es un libro escrito por un crítico literario norteamericano que trata sobre el espíritu íntimo de nuestra fe nacional, si bien el género del presente estudio no es precisamente la crítica literaria. Lo que me he propuesto, en cambio, es experimentar con lo que doy en llamar "crítica religiosa": una forma de descripción, análisis y valoración que trata de acercarnos a los productos de la imaginación religiosa. La crítica literaria, tal como aprendí a ejercerla, se apoya, en definitiva, sobre la dimensión *estética* de los dramas, los poemas y las narraciones. Análogamente, la crítica religiosa debe explorar la dimensión *espiritual* de los asuntos y los fenómenos religiosos de cualquier tipo.

En lo que hace al objeto de la crítica religiosa, esa búsqueda de una espiritualidad que sobreviva a toda reducción posible, he adoptado como tal a nuestra fe nacional, y sigo a Sidney Ahlstrom (y a Tolstoy) al llamarla "la Religión Norteamericana". Los Mormones y los Bautistas se llaman a sí mismos cristianos, pero como sucede con la mayoría de los norteamericanos, están más cerca de los antiguos gnósticos que de los cristianos primitivos. Me centro más en los Mormones y los Bautistas que en otras congregaciones (por motivos que luego expondré), pero la mayoría de los Metodistas Norteamericanos, los Católicos Romanos, e incluso los Judíos y los Musulmanes, son más gnósticos que normativos en sus creencias más inveteradas e inconscientes. La religión norteamericana es penetrante y abrumadora, por mucho que está disimulada, y hasta nuestros laicos, e incluso nuestros ateos declarados, son más gnósticos que humanistas en sus presuposiciones. Somos una cultura enloquecida por la religión, que busca fervorosamente lo espiritual, pero cada uno de nosotros es el sujeto y el objeto de la única búsqueda: la de uno mismo, la de la chispa o el hálito interior que se remonta a antes de la Creación.

Una nación obsesionada por la religión precisa casi desesperadamente una crítica religiosa, esté o no preparada para recibir cualquier comentario que se le haga sobre una cuestión tan problemática y personal como es la relación del individuo con las persuaciones grupales: un país que se considera cristiano difícilmente pase a pensar que sus creencias no son lo que dicen ser. La autoridad del crítico es por ende algo importante; y su declaración de intereses, será relevante. La medida de valor de este libro es la imaginación religiosa, y la religión norteamericana, en su formulación más plena, es considerada un triunfo de la imaginación. Sus consecuencias sociales y políticas son un tema aparte, y he preferido dejarlas de lado.

La mayor parte de los actuales estudios sobre religión en USA son trabajos de sociología o historia; de vez en cuando, apelan a la psicología y la filosofía, y a veces incluso a la teología. La crítica religiosa sigue a Emerson y a William James al buscar siempre la diferencia norteamericana, que para mal o para bien no puede ser negada. En cuanto a los precursores europeos, la crítica religiosa debe citar a Kierkegaard y a Nietzsche, más fundamentales para el género que Carlyle o Matthew Arnold. El proyecto crítico de Kierkegaard era comprender la enorme dificultad de volverse cristiano en una sociedad marcadamente cristiana.

Nietzsche, un post-cristiano, nos impulsó a enfrentar este dilema dando un paso adelante y perdonándonos a nosotros mismos por medio de nuestra propia gracia, tras lo cual el drama de la caída y la redención pasaría a desarrollarse dentro nuestro. "En su nivel más profundo, todas las religiones son sistemas de crueldad", puede ser la negra visión de Nietzsche, sobre todo si se piensa que para él, sólo el dolor, el sufrimiento y la crueldad crean la memoria de los seres humanos, así como la de los animales. El Cristianismo le atribuye un significado al sufrimiento, no tanto para aliviarlo sino para instaurar la idea de significado. El sufrimiento de Jesús le concede al Cristianismo su presunta verdad y su presunto significado, dado que el Cristo, "Dios hecho hombre", no viene tanto para que nosotros compartamos la dicha del Señor, sino más bien para que Dios pueda compartir nuestro dolor. Para Nietzsche, la verdad nos aniquila, y para Kierkegaard, la falta de ella es la que lo hace. Esto es crítica religiosa, pero no del todo apta para Norteamérica, lo cual puede ser el motivo de que sean Emerson y William James, y no Kierkegaard y Nietzsche, los modelos más prácticos para la crítica religiosa norteamericana.

Quizás el mayor documento de esta escuela crítica sea el *Discurso de la Divinidad* de Emerson, de 1838, dotado de una visión extraordinariamente norteamericana de Jesucristo:

"Jesucristo pertenecía a la auténtica estirpe de los profetas. Comprendió con genio el misterio del alma.

Conmovido por su armonía, impactado por su belleza, llevó una existencia signada por ambas. Valoró más que nadie la grandeza del Hombre. Entendió que Dios se encarna en el Hombre, y que así prosigue hasta alcanzar su Mundo Celestial. Dijo, enaltecido por la emoción, "Yo soy divino. A través de mí, Dios actúa; y a través de mí, El habla. Cuando vean a Dios, me verán a mí; o a ustedes, cuando piensen como yo pienso". ¡Pero qué distorsión padecieron sus enseñanzas y su memoria, tanto en su época como en las que se sucedieron luego! No hay doctrina de la Razón que tolere ser enseñada por el Entendimiento. El entendimiento recogió este sublime canto de los labios del poeta, y en la era siguiente dijo: "Este fue Jehová, venido del Cielo. Los mataré si dicen que fue un hombre". Sus inflexiones y sus figuras retóricas desplazaron a su verdad; y las Iglesias no se levantaron sobre sus principios, sino sobre sus imágenes poéticas. El Cristianismo se volvió un mito, tal como ya había sucedido con las enseñanzas poéticas de Grecia y de Egipto. Cristo hablaba de milagros; pues le parecía la vida humana un milagro, así como todo lo que hace el hombre, y él sabía que este milagro cotidiano resplandece mientras el alma va ascendiendo. Pero la palabra "milagro" pronunciada por las iglesias cristianas, produce una falsa impresión; es un Monstruo."

Emerson, como luego William James, hace de la religión norteamericana algo abierto a todos, y después de más de un siglo y medio, este párrafo aún tiene la capacidad de ofender, sobre todo a los Fundamentalistas, que no pueden comprender su propia versión de la religión norteamericana. El motivo de que este párrafo de Emerson sea un espléndido modelo para la crítica religiosa norteamericana está sintetizado en su oración clave:

"Sus inflexiones y sus figuras retóricas desplazaron a su verdad; y las Iglesias no se levantaron sobre sus principios, sino sobre sus imágenes poéticas."



Eric Poitevin

Emerson sabe que toda religión es imaginada, y que siempre debe ser reimaginada, pero todos los Fundamentalistas se niegan a aceptar que sus cultos provienen de narraciones literarias (por parafrasear a William Blake, y no a Emerson, que en este punto se acerca mucho a Blake).

El otro gran salto de la crítica religiosa norteamericana lo da William James, quien hasta ahora no ha tenido un sucesor. Al presentar las conferencias que luego se transformarían en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), James remarcaba constantemente que el sentido de la religión en Norteamérica es casi enteramente práctico:

"La religión, por lo tanto, tal como les pido arbitrariamente que la consideren, significa para nosotros *los sentimientos, los actos, y las experiencias de los individuos en su soledad, en tanto se ponen en relación con todo lo que pueden llegar a considerar divino*. Dado que dicha relación bien puede ser moral, física, o ritual, es evidente que fuera de la religión tal como la vemos, pueden llegar a florecer en forma secundaria ciertas teologías, filosofías, y organizaciones eclesásticas. En estas conferencias, sin embargo, y tal como ya lo he indicado, las experiencias personales inmediatas ocuparán nuestro tiempo, y no les prestaremos atención ni a la teología ni al eclesiasmismo."

El subrayado de James concentra el emersonianismo de sus convicciones, y nos acerca a los elementos cruciales que signan la diferencia norteamericana: la soledad, la individualidad y el pragmatismo de los sentimientos, los actos y las experiencias por sobre los pensamientos, los deseos y los recuerdos. El aspecto "personal" modifica las "experiencias" y prepara el Cristo norteamericano del siglo XX, que se ha vuelto una *experiencia personal* para los cristianos norteamericanos, y más aún para los Evangelistas. De un modo menos obvio, éste es el Cristo de todos aquellos que quieren llamarse cristianos en los Estados Uni-

dos. Quizás sea el Cristo de todos los norteamericanos, ya sean mormones o judíos, musulmanes o secularistas, dado que el Cristo norteamericano es más un norteamericano que un Cristo. La *lucidez*, centrada en el individuo, es una fe para los norteamericanos: ésa sea acaso la principal enseñanza de la crítica religiosa tal como la ejercieron Emerson y James.

El género de este libro, como ya lo he declarado, es el que yo llamo "crítica religiosa". En la crítica literaria, debe haber un basamento en un elemento irreductiblemente estético dentro de la propia experiencia de lo que se estudia. Sin lo estético, no estamos leyendo ni un poema, ni un drama, ni un cuento, ni una novela, sino otra cosa. Debe haber un elemento similar cuando estudiamos la religión; nuestra experiencia precede al análisis, ya sea que llamemos "lo divino" a lo que experimentamos, o bien "lo trascendental", o simplemente "lo espiritual". Sin embargo, la crítica literaria trabaja sobre textos, o sobre las relaciones entre los textos, o sobre las relaciones entre los textos y sus autores. Si bien analizo textos a lo largo del presente volumen, desde la Biblia hasta la *Suprema Sabiduría* de Elijah Muhammad, no creo que haya textos que puedan revelarnos la esencia de la religión norteamericana. Ni tampoco podrían las relaciones entre los textos, o siquiera entre los textos y los creyentes, llevarnos muy lejos en lo que respecta a nuestra fe nacional, curiosamente penetrante. La religión norteamericana es tan carente de un credo claro, que debe ser examinada a partir de sus partículas, no de sus principios.

Generalmente hablando, la religión norteamericana se presenta en dos formas principales: la importada y la doméstica. Pero esta distinción se evanesce apenas comenzamos a reflexionar sobre nuestras creencias. La Convención Bautista del Sur, como bautista que es, deriva linealmente del Viejo Mundo, y sin embargo es tan aborigen como los Mormones, quienes nada le deben a Europa. Lo que hace que la religión norteamericana sea tan norteamericana es la cristianización de la gente, en la generación posterior a la Revolución, que redefinió muy persuasivamente lo que significaba ser cristiano, devolviendo la Historia a sus orígenes y a sus esencias.

La pregunta inaugural para la crítica religiosa debería ser: ¿cuál es la esencia de la religión? Freud dijo que era el anhelo de tener un padre. Otros han dicho que es el deseo de tener una madre, o de trascender, o de realidad, o de un yo oculto anterior o ajeno a la experiencia. A mí me parece que todas estas son idealizaciones, y para demostrarlo, me gustaría sugerir que todas se desvanecerían si no supiéramos que nos vamos a morir. La religión, ya sea shamanismo o protestantismo, surge de la aprensión a la muerte. La incansable búsqueda de la religión es darle sentido a lo que no lo tiene. Nietzsche dijo que tenemos el arte por miedo a sucumbir ante la verdad. No creo que Shakespeare hubiera estado de acuerdo. Es obvio que tenemos la religión, justamente para oscurecer la verdad de nuestro sucumbir. La tragedia de la verdad es la historia de Hamlet o la de Lear, y éstas no son historias religiosas. Cuando se comenzaron a narrar los relatos que luego formarían la Biblia, esos relatos eran arte y no religión. La muerte no es ni una preocupación ni una molestia para sus autores, y tampoco es mucho más que una molestia para Shakespeare, cuando la muerte ocupa el lugar central, surge la religión.

¿Con qué autoridad puede un no-creyente leer a San Pablo o a Joseph Smith o a Mary Baker Eddy o a Ellen Harmon White y efectuar un juicio de valor? ¿Cómo puede un no-creyente examinar las obras de la experiencia bautista y comprenderlas en profundidad, o bien analizar la concepción del Armagedón de los Testigos de Jehová y estimar su valor espiritual? Si el no-creyente no es ni sociólogo ni antropólogo, ni historiador, ni teólogo, ¿qué es lo que le permite hacer distinciones valederas entre los caprichos de nuestras sectas y nuestras congregaciones? Yo mismo soy un judío no-creyente de fuertes tendencias gnósticas, y un crítico literario por profesión. El motivo de mi preocupación por lo que doy en llamar religión norteamericana parece ser una obsesión por las variedades norteamericanas del orfismo y el gnosticismo, y del entusiasmo y el antinomianismo. Ninguna otra nación occidental está tan empadada de religión como la nuestra, en la que nueve de cada diez personas ama a Dios y se siente amada por El. Esta pasión mutua ocupa un lugar central en nuestra sociedad y demanda cierta comprensión, si es que queremos comprender, aunque sea un poco, a nuestra sociedad, ansiosa de un Juicio Final.

Como norteamericanos, también nos obsesiona la información, y consideramos a la religión como el aspecto más vital de la información. Pienso que el Gnosticismo era (y es) una especie de teoría de la información. La materia y la energía son rechazadas, o al menos merecen un signo de negación. La informa-

ción se vuelve el emblema de la salvación; el falso ciclo de Creación y Caída se relacionaba con la materia y la energía, pero el Pleroma, o Totalidad, el Abismo original, es pura información. Los norteamericanos siempre han tenido cierta tendencia a buscar la inhallable Iglesia Cristiana primitiva. Pero lo que en realidad quieren restaurar no es la iglesia de los primeros cristianos, sino el Abismo primigenio, el que según los antiguos gnósticos era a la vez nuestro antepasado masculino y femenino. Nuestro milenarismo nacional, tan penetrante durante el siglo XIX y aún hoy tempestuoso entre los Fundamentalistas y los Pentecostales, se asocia a los libros de Daniel y de la Revelación, y nos impulsa a guerras cruzadas y a fantasías inconsistentes como el "Nuevo Orden Mundial" de George Bush. Sólo una lectura gnóstica de la Biblia puede llevarnos a la Tierra Prometida. La nueva ironía de la historia norteamericana es que ahora luchamos para que el mundo sea un lugar seguro para el gnosticismo, que es nuestra concepción de la religión. ¿Pero qué es la religión? De acuerdo con Freud, la respuesta sería una neurosis obsesiva universal, lo cual es reductivista, pero muy sugestivo. Más sugestiva aún es la afirmación de Marx que la religión es el opio de los pueblos. Ambas concepciones dependen de que se vea a la religión como una creencia, o al menos una confianza, y de ese modo las reducciones freudiana y marxista tienen una aparente relevancia en lo que se refiere al cristianismo, al islamismo o al judaísmo. El hecho de que me parezcan inapropiadas para juzgar la religión norteamericana ya me dice algo sobre nuestra fe nacional, no-oficial pero muy penetrante: ella no cree o confía, sino que *sabe*, si bien siempre quiere saber más. La religión norteamericana se manifiesta como una ansiedad de información, pero ésta me parece una mejor definición de casi todas las religiones que los intentos de ver la fé como una neurosis compulsiva o como una droga. No es ni obsesivo ni tóxico el preguntarse "¿Dónde estábamos?" y "¿A dónde estamos yendo?"; o mejor aún, "¿Qué es lo que nos libera?". La religión norteamericana siempre ha preguntado "¿qué es lo que nos libera?"; pero poco tiene que ver con la pregunta la libertad política. ¿Qué es lo que nos libera de la presencia de otros individuos? ¿Qué es lo que nos deja estar a solas no con el mundo creado, sino con lo que precedió a la creación exterior? El yo norteamericano está convencido de que él también precedió al mundo creado. Un abismo dentro del sujeto está en paz cuando está a solas con un abismo que precedió al mundo que hizo Dios. La libertad que provee la religión norteamericana no es lo que los protestantes alguna vez llamaron Libertad Cristiana, sino que es una soledad en la cual la soledad interior se siente cómoda dentro de otra exterior.

La auténtica religión norteamericana no proclama sino rara vez su conocimiento pleno, o su conocimiento de la Totalidad. Y dado que fue sincrética desde el comienzo, puede establecerse dentro de casi cualquier forma exterior. De todas las sectas aborígenes exóticas de los Estados Unidos, sólo cinco se han convertido en suscriptoras indeclinables de la religión norteamericana: el Mormonismo, la Ciencia Cristiana, el Adventismo del Séptimo Día, los Testigos de Jehová, y el Pentecostalismo. Su firme supervivencia, a pesar de sus curiosas doctrinas, emana esencialmente del núcleo de la religión norteamericana: órfica, gnóstica, milenarista. Otras religiones nos han prometido la Eternidad; sólo la religión norteamericana promete lo que Freud nos dice que no podemos poseer: "una infancia perfeccionada", tal como dijera Hart Crane.

En este libro sostengo que la religión norteamericana, tan preponderante entre nosotros, se disfraza de cristianismo protestante, y sin embargo ya ha dejado de ser cristiana. Mantiene la figura de Jesús, que es el Jesús resurrecto antes que el Jesús crucificado o el Jesús que retornó con su Padre. Pero no creo que mantengamos ya el Dios cristiano, si bien nuestros líderes no dejan de invocarlo, y especialmente nuestro presidente, sobre todo a la hora de la guerra. Pero esta fuerza invocada parece ser mejor el destino norteamericano, el Dios de nuestra fe nacional. El elemento más gnóstico de la religión norteamericana es una curiosa inversión del antiguo gnosticismo: adoramos al demiurgo como Dios, casi siempre con el nombre de Necesidad manifiesta. En cuanto al extraño dios de los gnósticos, se ha desvanecido, salvo por unos pocos fragmentos o chispas desparramadas entre nuestros escasos elitistas del espíritu, o bien salvo por la sombra proyectada sobre el solitario Jesús norteamericano.

Como crítico religioso, encuentro dos características invariablemente presentes en cualquier versión de la religión norteamericana, ya sea el pentecostalismo, el bautismo, el mormonismo, o cualquier otra (puesto que este estudio conoce sus propios límites, y no puede analizar todas nuestras variedades de experiencia religiosa, al borde ya del siglo XXI). El norteamericano encuentra a Dios en sí mismo o en sí misma, pero



Eric Poitevin

sólo después de haber hallado la libertad para conocer a Dios experimentando una total soledad interior. La libertad, en un sentido muy especial, es la preparación sin la cual Dios no se permitiría ser revelado en el sujeto. Y esta libertad es, en sí, doble: la chispa, el espíritu, debe conocerse a sí mismo para ser libre tanto de otros sujetos como del mundo creado. En una soledad absoluta, el espíritu norteamericano aprende nuevamente su total aislamiento como chispa de Dios que va flotando por el mar del espacio. Lo que la rodea ha sido creado por Dios, pero el espíritu es tan antiguo como Dios, y por ende no forma parte de la Creación de Dios. Lo creado se separó del espíritu, una separación que fue creación. Dios o Jesús hallarán el espíritu, porque hay algo en el espíritu que ya es Dios o Jesús, pero lo divino dará con cada espíritu sólo en una aislación total.

La salvación, para el norteamericano, no puede provenir de una comunidad o una congregación, sino que es un acto de confrontación individual. Y aunque sea una herencia protestante, la confrontación se americaniza en la Tierra del Ocaso. Incluso en el protestantismo tradicional, el revivalismo fue alentando gradualmente una concepción sumamente no-calvinista de la conversión dentro del sujeto, sin ayuda del contexto exterior.

Retomo el tema del sujeto norteamericano para hacer notar que su soledad y su libertad sin ayudas (a diferencia del resto de la Creación) fueron los atributos centrales que hicieron que la religión norteamericana fuera no sólo posible, sino inevitable. La Norteamérica de comienzos del siglo XIX instauró un sentido de la soledad en el espacio, del espíritu que de modo sublime es consciente de sí mismo en medio de un vacío cosmológico que no conocía, ni podía conocer, el espíritu.

Ya he subrayado mi idea de que la crítica religiosa, al menos en un aspecto, debe tomar a la crítica literaria por análogo y por modelo, substituyendo el irreductible efecto de lo estético por un elemento irreductiblemente espiritual. La historia, la sociología, la antropología, y la psicología, aunadas, casi siempre reducen la religión más o menos como lo hacen con la literatura de ficción. Un poema, sea cual fuera el uso que le den los historiadores o los investigadores sociales, es un documento político o social sólo en forma secundaria. Lo que el poema busca es una validación que sea una fuente de valor en sí mismo, si bien las motivaciones del autor siempre se extienden a esferas comunales. Las doctrinas religiosas y las experiencias similares comparten con los poemas una postura contraria a la muerte, o para decirlo más sencillamente, la categoría de lo "religioso" se opone a la muerte así como lo "poético" busca un triunfo sobre el tiempo.



Eric Poitevin

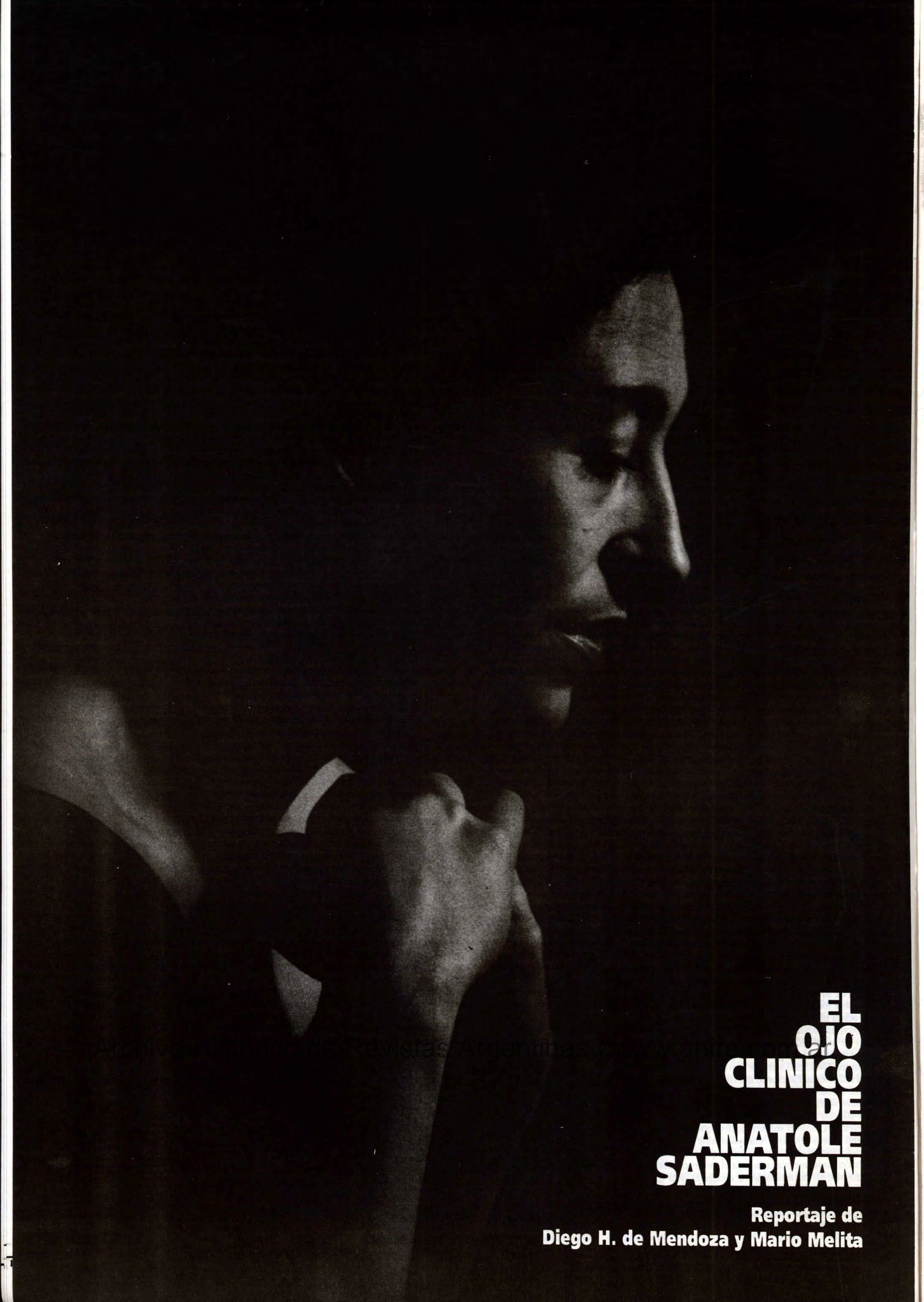
La crítica, según yo la concibo, busca lo poético en la poesía, y debería buscar lo religioso en la religión. ¿Pero cuál es la disciplina apropiada para el estudio de la religión? No me parece que ni las "ciencias humanas" ni ningún historicismo o política o filosofía sean de mucho utilidad para estudiar lo poético de la poesía. Comienzo a entender que sólo la religión puede estudiar a la religión. La crítica poética, el estudio de los secretos senderos que llevan de un poema a otro, tiene su análogo en la crítica religiosa, que descubre los sinuosos senderos que unen credos tan anti-téticos entre sí como los mormones y los bautistas. Como la poesía, la religión es la culminación de un sujeto interno en crecimiento, pero la religión es la poesía, no el opio, de los pueblos. En la religión, las estructuras internas de la imaginación prevalecen tanto como en poesía, pero son más difíciles de rastrear, porque la religión construye sus templos en el mundo externo. También está el problema de la ofensa. Sólo un puñado de personas (además de los poetas) se preocupa por la poesía, pero en los Estados Unidos casi todo el mundo se enfurece si se siente tocado en lo que considera sagrado. A diferencia de la mayor parte de los demás países, no tenemos una religión nacional declarada, pero sí tenemos una que, un poco oculta, se ha venido desarrollando desde hace ya dos siglos. Es casi exclusivamente práctica, y a pesar de su insistencia, no es muy tradicionalmente cristiana que digamos. Es una religión del sujeto, que rebrota bajo nombres diversos, y que trata de conocer su propia interioridad, aisladamente. Lo que el sujeto norteamericano ha encontrado desde alrededor del 1800 es su propia libertad: libertad del tiempo, del mundo, de otros sujetos. Pero a la vez, es una libertad costosa, debido a lo que está obligada a descartar: la soledad, la temporalidad, lo otro. Lo que le queda es la sociedad y el abismo.

Los Estados Unidos de América es un país enloquecido por la religión. Y hace ya dos siglos que persiste en esa actitud. **La Religión de la Gente** (1989), de George Gallup Jr. y Jim Castelli, examina la nación y llega a la conclusión de que el 88 por ciento de nosotros cree que Dios lo ama, el 94 por ciento no está seguro, y sólo un 3 por ciento niega el afecto del Señor. Además, el 74 por ciento cree en Dios, y un 90 por ciento reza a diario. Estas cifras sorprendentes contrastan notoriamente con las convicciones de la Europa Occidental, por no decir con el hábito de rezar en Europa. Es difícil de creer que seamos un pueblo más cristiano que los europeos occidentales, a pesar de los porcentajes. Este libro propone una explicación algo diferente: nosotros creemos que somos cristianos, pero no lo somos. En Norteamérica, la cuestión no es la religión sino lo que yo llamo la religión norteamericana. Podemos hablar de religión en Europa Occidental, pero no de una religión europea. Son cristianos, o no lo son. Por cierto que hay millones de cristianos en los Estados Unidos, pero la mayoría de los norteamericanos que piensan que son verdaderos cristianos son algo más que eso, son intensamente religiosos pero devotos de la religión norteamericana: una fe ya vieja entre nosotros, que se presenta en muchas formas, y que determina mucho de lo que acontece en nuestra vida a nivel nación.

La crítica religiosa, como la literaria, es una forma de interpretación, pero a diferencia de la crítica de la literatura de ficción, la crítica de la religión, tal como la concibo, no es primariamente una interpretadora de textos. La función del crítico es comparar y juzgar percepciones y sensaciones, las percepciones y sensaciones no sólo representadas por la literatura o la religión, sino como productos, ellas mismas, de la poesía o la creencia. Mientras que un crítico literario debe proteger a la literatura de la creencia, ya sea social o trascendental, un crítico religioso no puede proteger a la creencia, ya sea de la sociedad o de cualquier otro rival, tal como el psicoanálisis, la filosofía, la ciencia y el arte. La función de la crítica es purgarnos no de la subjetividad (sobre la que se apoya la religión norteamericana), sino de la auto-honradez, de todas las mortales virtudes morales, de lo que William Blake llamara "las egoístas virtudes del corazón natural". Uno de los hallazgos que surgen de comparar la crítica literaria con la crítica religiosa es que el deseo creativo y el deseo religioso tienen más en común entre sí de lo que tienen en común con Eros. El carácter poético, según lo entiendo, empieza por una rebelión contra la muerte, y por ende con una convicción de que su origen no es natural, de que éste se remonta a un abismo anterior a la creación del mundo. Algo muy parecido a esto es también el origen del carácter religioso norteamericano. ♥

Traducción: Marcelo Gabriel Burello

♦ Harold Bloom es un conocido especialista en crítica literaria en su país, los Estados Unidos. Entre sus obras pueden mencionarse *La angustia de las influencias*, *La crítica y la cábala*, *Poesía y creencia*. El texto que se publica es la primera parte del prólogo a su último libro, *The American Religion*



**EL
OJO
CLINICO
DE
ANATOLE
SADERMAN**

Reportaje de
Diego H. de Mendoza y Mario Melita

Anatole Saderman tiene hoy 88 años. Ha dedicado su vida a la fotografía, casi exclusivamente al retrato. La lista de los que han sido retratados por él es infinita: Berni, Forte, Spilimbergo, Borges, Girri, Sábato, Armando Discépolo, Marechal, Passolini, Ionesco, Martínez Estrada, etc. Vive con su esposa en un departamento de Palermo leyendo y relejendo a Pushkin y a Gogol. Después de las seis de la tarde, la penumbra de la sala en la que conversamos parece repetir el clima de sus retratos.

Moscú

Yo soy moscovita. Recuerdo la primera casa de mi infancia, la casa Orlóv, a metros de la gran avenida Tverskáiá (luego Av. Gorki). Era un conglomerado de muchos cuerpos, encerrado entre la av. Sadóvaia y el callejón Chújinsky. Mientras que la primera era una calle elegante, el portón del callejón en la segunda estaba siempre clausurado. Frente a éste había un expendio oficial de vodka y casi seguro había allí casas públicas.

Luego nos mudamos a un barrio más céntrico: la casa Stajéiev. De esta recuerdo un gran "dvor", patio interno donde se juntaba la chiquilina a jugar fútbol, improvisar obras teatrales y hablar en voz baja de cosas no santas. En algún momento en esta casa vivió Maiakovsky. El compartía un departamento con el lingüista y crítico literario Brik. En realidad, además del departamento compartían también a la señora Brik, el gran amor de Maiakovsky. También vivía en este lugar el futuro célebre filólogo Román Jakobson, aún estudiante y muy amigo de mis primeros.

En esta casa vivimos hasta dejar Moscú para siempre en octubre de 1918. Desde esta casa observamos la caída del zarismo en febrero de 1917 y la revolución bolchevique en octubre del mismo año. Allí debimos sufrir los primeros embates de la miseria y del caos postrevolucionario que nos indujeron a viajar a la diáspora.

En Moscú había muchos teatros. El Bolshoi, el grandote, estaba en una plaza enorme. En el Bolshoi había ópera y ballet, y desde luego mis padres tenían un palco de ópera. Y yo a veces iba con ellos y me aburría tremendamente. En cambio, no sé con qué monedas lograba entrar al Bolshoi de ballet y era formidable.

En la misma plaza, de costadito estaba otro teatro, el Maly, que quiere decir el pequeño. Aquí se representaban comedias, dramas, tragedias. Me gustaba mucho también ir allí.

Cerca de mi escuela, cruzando el puente sobre el río Moscova había un museo de pintura rusa exclusivamente. Este creo que me ayudó mucho en la formación de mi gusto. En esta época yo ya iba a una escuela de dibujo con tres profesores, un ruso, un judío y un armenio y ahí empecé a dibujar en serio. También ya escribía por esa época. Desgraciadamente esos primeros poemas se me han perdido. Vaya a saber cómo eran mis primeras poesías...

Polonia y Berlín

Nosotros, en Moscú, éramos una familia muy grande y muy unida. Tanto entre los grandes como entre los chicos. Tenía unas primas preciosas que ya no existen desgraciadamente... Se calculaba que la revolución iba a durar dos o tres meses. ¿Quién iba a imaginar entonces que pudiera durar tanto? Estaban apoderándose de todo. Bueno, entonces decidimos salir de Rusia juntos. Pero, para qué irnos lejos. Fuimos a Polonia, a la ciudad de Lodz que era una ciudad muy importante como ciudad de industria y al mismo tiempo con un importante mundo cultural. En Lodz funcionó la mejor escuela cinematográfica del mundo. ¿Es algo o no es algo? También había una importante escuela teatral.

Y bueno, allí los cuatro padres de la familia empezaron a asentarse un poco, a hacer algún trabajito acá otro allá. Todos eran comerciantes o industriales. Y yo rodeado de chicas muy lindas hablando un perfecto ruso, porque hasta hace muy poco Polonia era Rusia y las escuelas eran rusas, todo en ruso. No obstante eso yo aprendí a hablar polaco bien, porque los idiomas siempre me interesaron, no importa de qué raíz. Entonces, por alguna razón, papá decidió cambiar de geografía y fue solo a Berlín. A Alemania no se podía viajar muy fácilmente, a un ruso no se le daba la visa, salvo una buena coima. Papá dió su buena coima y se fue a Berlín. No hablaba alemán pero lo entendía. En Berlín, en aquel entonces, se calculaba que vivían cerca de 200.000 emigrados rusos. Así que uno tenía gente con quien hablar. Es-

to por el año '18 o '19.

Hacia 1921 se encontró una manera de pasar sin ser visados por el corredor polaco que en aquel entonces iba hacia el mar, hacia Dantzig, un gran puerto. Fuimos hasta allí esperando noticias de nuestro padre. No vivíamos en Dantzig mismo, sino muy cerca de allí, en Zoppot, que tenía una gran ventana. Primeramente estaba el mar y tenía una sala de juego muy importante, un casino. Y desde luego todos los rusos iban a la ruleta. No tenían otra diversión. Mi hermano mayor consiguió una tarjeta para él y a mí me dió ganas también. Me puse la mejor ropa. Si no me equivoco era un traje de mi padre. Así entré y gané. Un tío, hermano de mi mamá se pasaba el día allí y desde luego perdió todo lo que tenía.

Entonces papá ideó un sistema para pasar la frontera. En un pueblito cercano había una pista de aterrizaje al que venían los aviones que habían sido de la guerra y que los habían hecho de pasajeros. Para cuatro personas. Fuimos hasta ese pueblito llevando pasteles, manzanas, naranjas. Pero no había lugar para todos. Entonces mi hermano mayor viajó al lado del piloto, a la intemperie. Y así cruzamos la frontera. Yo comiendo bizcochos y naranjas. Cuando el avión llegó a Berlín estaba la policía y exigió la visa y no la había. En aquel entonces, yo recuerdo, todo se salvaba con la coima.

Los primeros meses vivimos en una pensión enorme y poco a poco a papá le fue yendo bien y terminamos en un departamento precioso en el lugar más elegante de la ciudad. Ahí hice el bachiller. Había dos colegios rusos y me previnieron de que uno de ellos era antisemita. Yo me inscribí en el otro. Una vez terminado el bachillerato me inscribí en la universidad, en filología.

Maiakovsky

En Berlín lo conocí a Maiakovsky. Estuve en dos recitales de él. Era realmente una cosa formidable. Y había otro poeta que visitaba Berlín que ahora casi no se lo menciona, Boris Pasternak. También el teatro de Stanislavsky venía todos los años, pues era tal la cantidad de rusos que había en Berlín que no podía faltar un teatro.

Con Maiakovsky hay una cosa que yo no puedo entender hasta ahora. Estaba en muy buena posición, en todo sentido y terminó con un tiro. No era el único. Con Esenin pasó lo mismo. Nunca pude comprender ni cómo ni por qué estos poetas terminaron suicidándose. Debe haber un contacto con la política, de otra manera no se explica.

Los recitales de Maiakovsky eran en ruso. Pero entre poema y poema hablaba al público. Y era un tipo grandote, grandote y la voz para qué te digo y yo me moría de gusto de escucharlo. Siempre conseguía los marcos para pagar la entrada.

América

Mientras yo iba a la Facultad me propuse estudiar idiomas eslavos, que hay muchos, qué relación hay entre el ruso y el búlgaro, con servio, con polaco inclusive. Bueno, en un momento el señor Hitler empezó a joder desde el sur de Alemania. Entonces papá dijo que no, nos vamos. Y nos fuimos todos a América del Sur. Mi hermano mayor ya estaba radicado en Asunción del Paraguay dando clases de piano. Era muy buen pianista.

Ahí empieza nuestra historia latinoamericana.

El azar y el destino

Yo empecé como estudiante de pintura. Más que pintura, dibujo. Y más que desnudo, retrato. Esto lo he hecho en Moscú, en Berlín y en Montevideo. La fotografía fue una cosa inesperada. Fui a despedirme del director de la escuela rusa donde yo hice el bachillerato, en Berlín. Me dice, mire si va a América yo le recomiendo que nos mande notas de allá, porque mi suegro edita aquí en Berlín un diario ruso, el *Rul*, y no tenemos ninguna noticia de sudamérica. Y si a la nota le agrega una fotografía mejor. Yo no tengo idea de la fotografía, le dije.

No llegué a enviarle ni notas ni fotos a este hombre pero esto me sirvió para que mi padre, al pasar por París, en donde todo costaba la mitad, comprara mi primer cámara. Una preciosa cámara 9x12, con trípode y con todos los elementos para sacar y procesar los negativos y hacer copias.

Montevideo

En Montevideo trabajé para un fotógrafo moscovita. El era químico, pero como no podía vivir de esto se dedicaba a la fotografía. Era aficionado y realmente hacía buenos retratos. Yo tenía que hacerle las copias.

Recuerdo que en una ocasión me dijo: "usted nunca va a ser un buen retratista". Uno va aprendiendo. Cuando me vine a Buenos Aires yo ya conocía bien lo referente al laboratorio de copias.

Buenos Aires

Entré en un negocio que no existe más, en Rivadavia y Medrano. No fue cosa fácil. Yo no tenía estudio y nadie me conocía. En el estudio de Rivadavia empecé como iluminador, retocador: quitar las arrugas y todo eso. Me daba un asco tremendo. Sin muchas ganas uno lo hacía, había que hacerlo. Así, aprendí otra parte de la fotografía. Entonces decidí que la mejor manera de hacer retratos era tener un estudio. Empecé a buscar y encontré un primer piso de una casa muy vieja, sobre Callao, a unos pocos metros de Santa Fé. Mi padre, que era aficionado a la fotografía me ayudó económicamente. Había que subir una escalera inmensa. No obstante la escalera tuvo algunos clientes. Venían damas del barrio: hágame fotos tipo fulano, mengano, merengano. Esto me molestaba mucho. Pero yo era más barato que merengano.

Para ese entonces comenzaba a sentirme un fotógrafo más o menos. Viviendo en Olivos, a las seis de la mañana yo ya estaba en mi estudio céntrico. Esto era para trabajos más importantes. A la tarde venían dos o tres empleados y ellos hacían las cosas menos importantes.

Después de un tiempo de estar allí me pidieron la casa para demolerla.

Por esta época comencé yo a invitar a la gente y poco a poco ya hacía fotos a mi gusto. No, no a mi gusto, a mi entender. Al principio invitaba músicos, escritores, plásticos. Con el tiempo fui notando una cosa curiosa: los músicos y los escritores se enojaban conmigo, se quejaban de la cantidad de arrugas mientras que los plásticos creo que entendían mejor lo que yo buscaba. Con el tiempo terminé trabajando con los plásticos. Así, comencé un intercambio muy valioso para mí. A cambio de los retratos que yo les hacía, les pedía que me regalen un autorretrato. Gracias a esto, tengo una colección de más de cien autorretratos acompañados de los retratos de sus autores.

Recordemos que en 1960 el Fondo Nacional de las Artes incorpora a su colección unos 300 retratos de artistas argentinos realizados por él. De la estrecha relación que mantiene con los plásticos nace el libro Retratos y Autorretratos que contiene los retratos de pintores argentinos y sus autorretratos, que forman parte de su pinacoteca particular.

Me casé, por entonces, con una señorita rusa e Irene y Alejandro son hijos de ella.

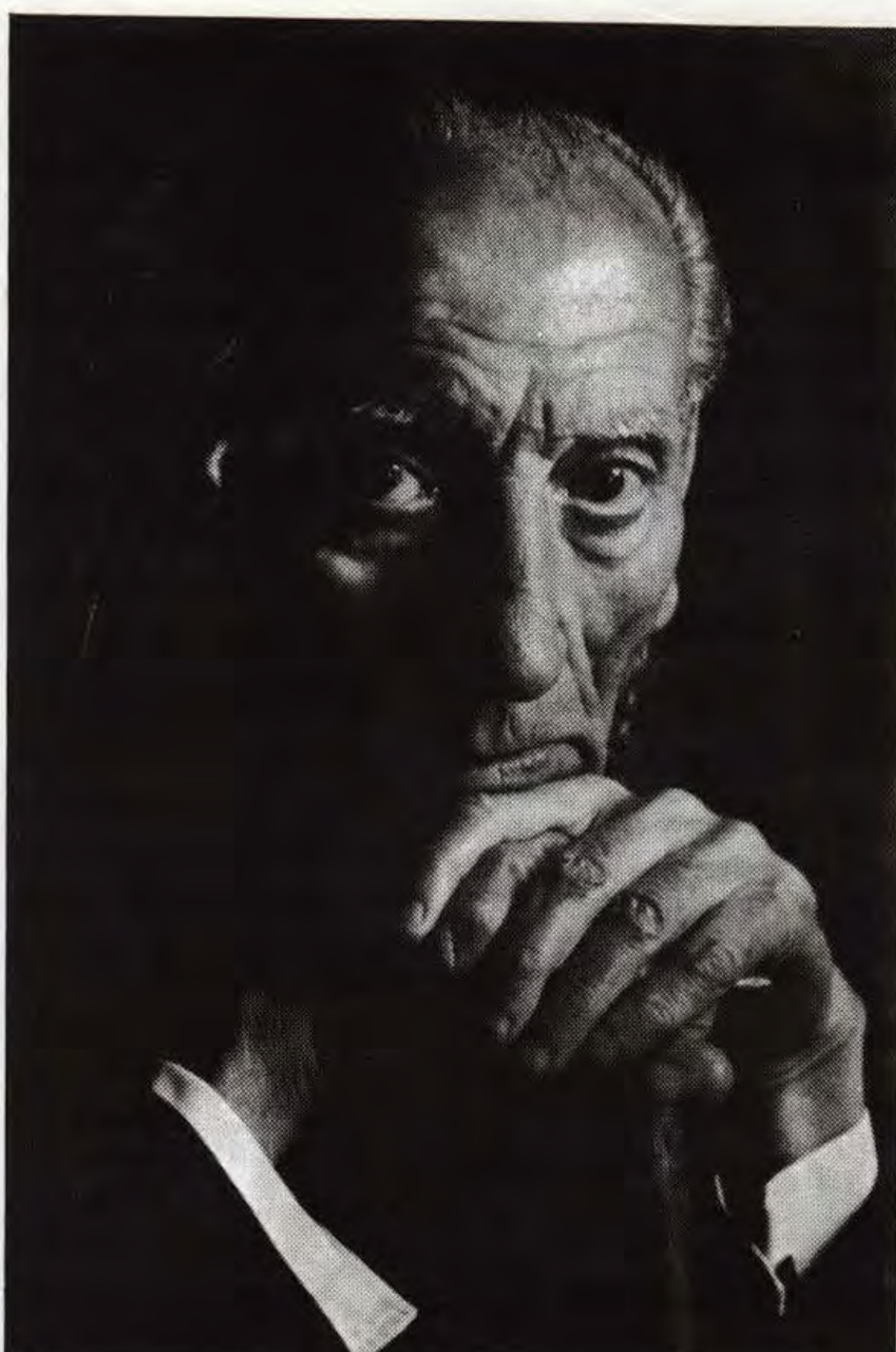
Yo soy Pushkiniano

Hablando de Lenin, una cosa curiosa. Yo a veces salgo aquí a la calle Charcas y ahí sin llegar al boulevard, hay bajo la sombra de los árboles unas piedras en las que uno se sienta cómodamente y lee un diario, un libro y ve la gente que pasa. Estaba ahí, frente a mí, en otro banco de piedra un tipo con un perro así de grande, y enseguida empezó a hablar conmigo. Lo primero que dijo fue "yo soy leninista". Bueno, está bien, le dije, y nos hicimos muy amigos y después lo perdí. Qué lástima, porque realmente era un tipo excepcional. Y era de mi edad. Yo ya cumplí... ¿cuánto? 88. El vivía a media cuadra de los bancos de piedra. Nos encontrábamos allí y charlábamos mucho. ¡Yo soy leninista! Bueno, le decía yo, pero no hay por qué gritarlo. Yo en cambio diría de mí que soy pushkiniano, gran admirador del gran poeta y prosista.

La literatura

Yo de joven era poeta. Hacía mis poemitas en ruso. Todavía conservo algunos. Y conseguí aquí una biblioteca estupenda de clásicos rusos, cosas que ya estaban completamente anuladas en Moscú. (*miramos un Gogol de 1901 que estaba sobre la mesa*). El gran Gogol, mi amado Gogol. Una vez un editor me pidió que tradujera *El Capote* porque quería hacer un libro. Yo le dije que cómo iba a hacer un libro de un cuento de veinte páginas, y también traduje *La Nariz*. El editó entonces un libro con estas dos traducciones más. También traduje otra obra que amaba, *Eugenia Onegin*, y prácticamente conocía todo el poema de memoria. Y siempre pensaba qué lindo sería traducirla. Y poco a poco lo fui haciendo. No lo he hecho para hacer empresa, lo he hecho por mi deseo de arrimarme más a esta novela en verso. Los lingüistas, los teóricos aluden a esta obra hecha en verso como la base de toda la obra en prosa del siglo XIX. Después corrió mi fama del traductor del ruso. Generalmente estas obras vienen del francés o del alemán o del inglés, y de pronto aparece un ruso que traduce al castellano. Hemos traducido con mi mujer rusa más o menos unos diez

Página anterior:
Lía Labaronne, coreógrafa
 Arriba izquierda:
Carlos de la Mota, escultor
 Arriba derecha:
Luis Alejandro, poeta
 Abajo:
Milagros de la Vega, actriz



libros sin mucho valor literario. Esto nos ayudaba a mejorar nuestra técnica de traducción. Hemos traducido cosas que realmente no interesaban pero te pagaban por hacerlo.

Rostros como lunas

Dios ha hecho un solo sol para iluminar este mundo. En una ocasión, visité a un fotógrafo muy de moda (no les doy el nombre) en su estudio donde hacía retratos. Usaba treinta o cuarenta lámparas. Entonces me acordé de los grandes retratistas del renacimiento que usaban luz natural. Yo trabajé toda mi vida con una lámpara. Y siempre tenía una o dos lamparitas chicas, para un detalle, una ayudita. No crean que quiero compararme con los pintores del renacimiento.

Cuando buscaba la iluminación adecuada para un retrato, mi preocupación era hurgar en la cara del fotografiado y subrayar lo esencial de su carácter y, eventualmente, hundir en la sombra lo obvio, lo intrascendente e, inclusive, algún rasgo poco afortunado.

Mi manera era conversar con la persona antes de llevarlo al estudio. Conversarlo para distraerlo del deseo de hacer una cara especial. Yo hablaba y trataba de encontrar el tema que podría interesar al señor. Y cuando yo veía que ya se quitó todo de la cara de espejo yo lo llevaba, le decía siéntese aquí y yo seguía hablando, hablando ya con la cámara. Con el tiempo me fui convirtiendo en psicólogo.

Supongo que esa concentración por el rostro es porque lo considero lo más importante de un ser humano. También las manos son importantes. En muchos retratos míos están las manos presentes. Lo demás no trae gran expresión. Y he tenido toda mi vida tal amor al retrato que últimamente yo estaba ordenando las pilas y pilas de fotos y compré un mueble con siete cajones. De los siete llené cinco con retratos.

La fotografía es realmente el aparejo necesario para captar la expresión. No se olviden que grandes pintores como Rembrandt, como Tiziano, como Durero paralelamente hacían centenares de grabados o de dibujos. No me quiero comparar con ellos. Uno busca su camino.

Un retrato hecho sin emoción no es un retrato sino una foto: una en un millón. Ama al prójimo a quien vas a retratar. Si no puedes amarlo, ódialo. Si te es indiferente, fotografía mejor una botella de Coca Cola.

Como alguna vez dije, (a continuación lee de un artículo propio):

"El retratista en su contacto con el modelo antes que nada busca captar la expresión viviente, auténtica. Esto no es fácil, puesto que la 'víctima', en un subconsciente acto de autodefensa, se recoge en su caracol y no 'da la cara'".

"El lenguaje fotográfico se basa en el lenguaje de la plástica universal con algunas ventajas aditivas, tales como la facilidad de pescar en una mínima fracción de segundo el gesto del modelo. Y la posibilidad de registrar infinitos matices de grises desde el blanco del papel hasta el negro prácticamente absoluto, imposible de conseguir en ninguna otra disciplina plástica".

Se aprende que la fotografía es un milagro y que no hay persona que no merezca ser retratada con el amor al personaje que te brinda su rostro para que lo fotografíes. Entonces, uno hace el voto: no descuidar jamás ninguna cara; no contentarse jamás con resbalar por su superficie; imponerse siempre el mismo interés en el trabajo quien quiera que sea el dueño de la cara.

La fotografía siempre es realista. Pero hay distintos tipos de realismo. El realismo de mis retratos era más bien un realismo... poético no diría... Me faltan palabras, me estoy olvidando del castellano.

Saderman participó en la fundación de las instituciones vinculadas a la fotografía más importantes del país. El Foto Club Argentino, El Foto Club Buenos Aires y la Asociación Argentina de Fotógrafos. Hacia fines de los cincuenta integra la Carpeta de los Diez, selecto club de diez miembros dedicado a la crítica y exposición de sus obras. En 1962 es distinguido con el título de Eminencia por la Federación Internacional de Arte Fotográfico.♥

♦♦Mario Melita y Diego Hurtado de Mendoza son profesores de física y de pensamiento científico en la Universidad de Buenos Aires.

FUKUYAMA

FUKUYAMA ES UN DRAMATURGO. APLICA LA DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO A LA POLÍTICA INTERNACIONAL. LA CONSECUENCIA ES UNA OBRA DE POLÍTICA-FICCIÓN EN LA QUE TODO TERMINA BIEN, EN EL MEJOR DE LOS MUNDOS, AQUÉL EN EL QUE REINAN DICTADURA, GUERRAS Y SILENCIO.

SUPERSTICIONES DE LA RAZÓN SATISFECHA

Jaime Plager

Compleja faena la de sintetizar un texto de 450 abigarradas páginas en el marco de cierto restringido espacio. Pero no perdamos espacio.

En 1989, Francis Fukuyama publica "¿El fin de la historia?" en *The National Interest*, N° 16, y meses más tarde, en el N° 18, "Respuesta a mis críticos" como réplica a las primeras objeciones. Ahora, retomando las mismas ideas, ahonda sus fundamentos mediante una exhaustiva recorrida por los acontecimientos políticos mundiales de los últimos años y hace más explícitas sus apoyaturas filosóficas. Pero, ¿cuáles son esas ideas?

No son pocos los filósofos que a lo largo de la historia han intentado una Filosofía de la Historia que revele los secretos, si los hay, del quehacer humano a través de los tiempos. Algunos, Vico, Kant, Hegel, Marx, entre otros, creyeron hallar la ley secreta que gobierna ese devenir, esto es, su "sentido". Y, va de suyo, si la historia tiene cierta direccionalidad, entonces es teleológica: tiende hacia un fin. ¿Cuál es ese fin? ¿Qué derrotero trazan los hombres y sus instituciones? Allí surgen las divergencias.

Inscrito en esa tradición de pensadores teleológicos de la historia, Fukuyama expone sus conceptos teniendo como interlocutor antagónico a Carlos Marx; contra éste apunta su artillería pesada. En efecto, si para Marx la sociedad comunista, la sociedad sin clases, una vez que la Revolución haya destruido las estructuras burguesas, es el fin de un largo proceso: "el fin de la prehistoria y el comienzo de la verdadera historia"; para Fukuyama, la democracia liberal como sistema de gobierno y el capitalismo (la economía de mercado) constituyen ese *telos*. ¿Significa ésto que todo es satisfactorio y que no habrá más cambios en el porvenir? Hábil polemista, Fukuyama no es ingenuo: seguirá habiendo acontecimientos, fenómenos políticos, incluso es posible que acaezcan retrocesos; pero en el transcurrir de las sociedades humanas ha habido un "desarrollo coherente", una trayectoria, "desde las simples sociedades tribales basadas en la esclavitud y la agricultura de subsistencia, pasando por varias teocracias, monarquías y aristocracias feudales, hasta culminar en la moderna democracia liberal y el capitalismo", y este despliegue supone una cada vez más elevada Razón operante en el mismo.

Siguiendo la dialéctica hegeliana, en la peculiar lectura de A. Kojève, Fukuyama entiende que las modificaciones sustanciales ocurrieron porque cada momento histórico llevaba en su seno una contradicción insoluble que sólo se salvaba mediante una síntesis superadora. Entonces, toda etapa se legítima en tanto necesaria (como dialécticamente opuesta), para el movimiento de la historia, y, en tanto superadora, para que ese movimiento adquiriera creciente racionalidad. Dicho de otra manera: la democracia liberal es el punto más alto y final de aquella larga mecánica. ¿Por qué? No han desaparecido de su entraña conflictos y problemas pero sí, Fukuyama *ditto*, toda contradicción. Es que no puede pensarse y de hecho no se ha pensado, afirma con liviandad, ningún sistema superior, en él se resuelven necesidades, ansias de libertad y deseos de reconocimiento (ya volveremos sobre estos temas). Para Fukuyama, la misma historia afirma tal perspectiva. La democracia liberal no sólo fue capaz de desplazar a las monarquías feudales y el viejo cristianismo sino, más recientemente, se ha impuesto al fascismo y el comunismo. "Mientras las anteriores formas de gobierno (las mencionadas) se caracterizaron por graves defectos e irracionalidades que condujeron a su posible colapso, la democracia liberal estaba libre de estas contradicciones internas fundamentales". Pero, ¿dónde descansa esta superioridad? Según Fukuyama, en los principios gemelos de libertad e igualdad sobre los que se funda la democracia moderna y no es posible mejorar, racionalmente hablando, estos ideales.

Con todo, la clave de la supremacía liberal se encuentra en la economía de mercado. Así, los principios liberales en economía dieron lugar a producir niveles sin precedentes de prosperidad material tanto en países industrialmente desarrollados como en algunos que al concluir la Segunda Guerra Mundial pertenecían al llamado Tercer Mundo. Estos resultados provienen, en su médula, de la operatividad de la ciencia natural moderna que desde el siglo XVI ha posibilitado un creciente y progresivo dominio sobre la naturaleza. El efecto del desarrollo científico y sus tecnologías sobre las sociedades ha sido uniforme, según Fukuyama, por dos razones. Primero, "la tecnología confiere una ventaja militar decisiva a los países que la poseen, y dada la permanente posibilidad de guerra en el sistema internacional de Estados, ningún Estado que aprecie su independencia puede ignorar la necesidad de una modernización defensiva". En segundo lugar, esa misma tecnología permite una acumulación ilimitada de riquezas y con ello la satisfacción de cada vez un número mayor de deseos humanos. Este proceso se traduce en una gradual homogeneización de las sociedades humanas que, con independencia de su procedencia cultural, tienden a uniformarse en un Estado nacional centralizado; se urbanizan desplazando formas tradicionales de organización social como la tribu, la secta o la familia; erigen formas económicas racionales basadas en la eficiencia y, por fin, proporcionan educación universal a sus ciudadanos. Semejantes transformaciones han establecido una interdependencia notoria entre las naciones hasta generar mercados globales y una cultura planetaria de consumidores. En cambio, las experiencias de la Unión Soviética, china y otros países socialistas, con sus economías centralizadas, se bastaron para lograr una industrialización semejante a la Europa de 1950 y fueron totalmente inadecuadas para acceder a economías complejas y postindustriales basadas en el dinamismo y la renovación tecnológica.

Ahora bien, ¿es la economía capitalista la condición de posibilidad de una sociedad democrática? Fukuyama responde que "el liberalismo y la democracia, aunque estrechamente relacionados, son conceptos separados". La revolución mundial liberal, para decirlo con sus palabras, es compatible con la madurez industrial y la prefieren los ciudadanos de muchos Estados avanzados pero no parece haber una conexión necesaria entre ambas. Basta señalar el caso de Singapur que con un fabuloso crecimiento económico muestra una forma de autoritarismo paternalista, compatible con tradiciones confucianas, a tal punto que su primer ministro, Lee Kuan Yew, se permite argumentar que la democracia es un lastre para el avance económico porque interfiere con la planificación económica racional y, peor, fomenta una nociva complacencia igualitaria. Mientras la prensa crítica es acallada, se violan derechos humanos, el gobierno interviene en la vida privada de los ciudadanos fijando, por ejemplo, cuán largo pueden los muchachos llevar el pelo y estableciendo fuertes multas por arrojar papeles en la vía pública; la tasa de crecimiento anual de su PBI, al igual que Hong Kong, Taiwan y Corea del Sur, roza el 9 % anual. También Japón, el paradigma de la economía capitalista, es gobernado hace décadas por el Partido Liberal Democrático cuyas prácticas internas no son democráticas en absoluto. Asimismo, crece en la sociedad nipona la convicción de que el éxito económico se debe, antes que a la imitación de prácticas occidentales, al hecho de haber conservado ciertos rasgos tradicionales de su cultura (fuerte ética del trabajo, integración institucional basada en un paternalismo propio del modelo familiar) insertos en el ambiente económico moderno. La misma obediencia que impulsaba a ser un kamikaze por el emperador, hoy induce a identificarse con empleadores como la Toyota o Mitsubishi, cantando todas las mañanas los himnos de las empresas.

Sin embargo, Fukuyama rechaza el concepto de *homo oeconomicus*. Es la vieja tripartición del alma platónica, su soporte antropológico. Platón enuncia una parte deseante (encargada de los apetitos), la *thymos* (el alma irascible, que valora y se autoestima) y la razón (con su función ordenante y conceptualizadora). Pues bien, para Fukuyama, la *thymos*

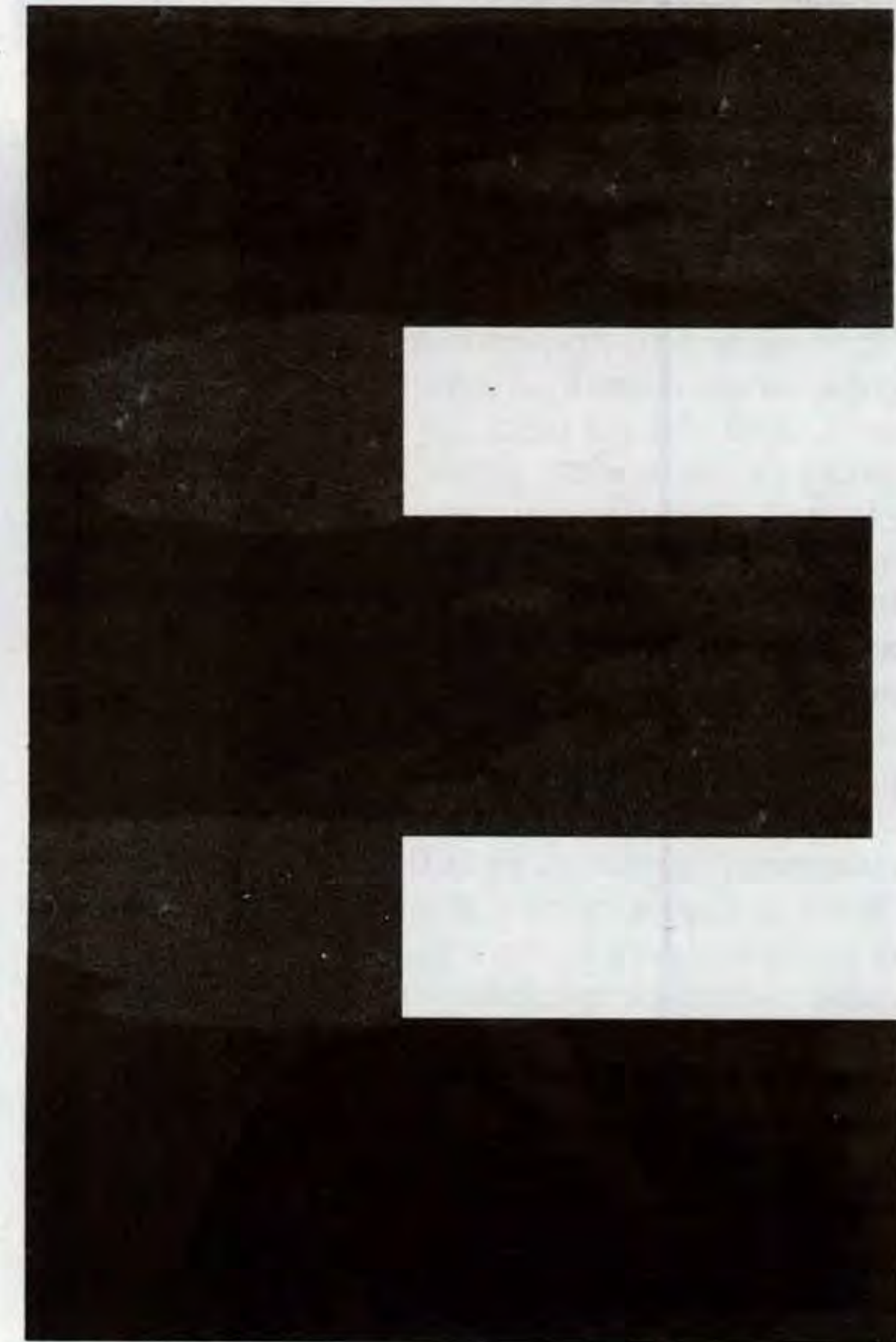
es el auténtico motor de la historia y el cimiento psicológico de la misma. Esta *thymos* establece juicios de valor sobre las cosas, los otros y uno mismo. Busca, desea, el deseo de los otros; es decir, anhela ser reconocida por los demás, y sobre ese reconocimiento reposa su dignidad. Por tal causa, cuando esto no se logra se indigna: el alma irascible muestra su rostro. Pensando en los principios de la historia, en (metafóricamente) el primer hombre, Fukuyama se socorre con la dialéctica del señor y el siervo de Hegel para explicar aquellos orígenes. Impulsados por el deseo de ser reconocidos en su singularidad y valía, urdió Hegel, dos hombres se habrían enfrentado en una lucha a muerte. Tan importante es la función *thymótica* que por ella se arriesga la vida. Del resultado de la contienda, uno prefiere conservar la vida, se somete, deviene esclavo; el otro, para quien no hay nada por encima del prestigio que proviene del reconocimiento ajeno, se transforma en señor. He allí la fuente del señorío y la servidumbre: dos tipos humanos. Pero esta síntesis encierra una contradicción: ahora el señor obtiene un reconocimiento de un inferior y su identidad orgullosa depende del esclavo; éste, a su vez, debe trabajar para subsistir. El señor es libre empíricamente, en los hechos; en cambio, el siervo concebirá la libertad como idea (momento superador) y, aunque parezca extraño, la irá plasmando mediante el trabajo y su dominio sobre la naturaleza. Todos los cambios históricos han sucedido según este peculiar juego de tesis, antítesis y síntesis. Y si para Hegel el Estado prusiano representaba el más alto estadio de la evolución humana, para el norteamericano la democracia liberal-capitalista cierra el proceso, y es así porque el ideal igualitario que lo sostiene implica una *isothymia* universal: todos son reconocidos en su dignidad humana como ciudadanos con los mismos derechos y obligaciones. Y esto clausura la historia, en tanto devenir ascendente, dado que, pese a los contratiempos y carencias en el campo fáctico, nada puede ser pensado por encima de semejante formulación.

Lanzado, por último, a vaticinar, Fukuyama espera la extensión más universal aún del modelo democrático-capitalista que todavía encuentra resistencias en el mundo musulmán. En la medida que ello se produzca irá disminuyendo el riesgo de guerras: primero, porque las democracias no han colisionado entre sí en conflictos bélicos y segundo, burgueses ante todo, los costos superan con creces los presuntos réditos de una dudosa victoria. El viejo sueño de Kant, la paz perpetua, y que no es la de los sepulcros, está a la mano. Las naciones, depositarias del deseo de reconocimiento humano, con sus lenguas, etnias y culturas, habrán de integrarse desde un plano de igualdad y los nacionalismos, antes que obstáculos a ese progreso, serán catalizadores positivos del mismo. Es que hoy los nacionalismos, expresa Fukuyama, ya no son expansivos, dominantes y guerreros a la manera tradicional (*megalothymóticos*), sino que, como hizo Kemal Ataturk en Turquía, consideran su sentido como "la consolidación y purificación de la identidad nacional en un territorio propio tradicional". O sea, han madurado, se "turquizaron" y antes que fundar nuevos imperios tienden a romper los existentes (las nacionalidades de la ex Unión Soviética para el caso). Hasta las posturas extremas, arguye Fukuyama, como Le Pen y Schoenhuber, proponen la expulsión de los extranjeros de sus países antes que una dilatación nacional.

La prospectiva culmina con el análisis de los dos peligros que deberá afrontar la democracia en el futuro. Por el lado de la izquierda, una demanda creciente de nuevos derechos pero que no impugnarán el sistema puesto que enfatizan el principio de igualdad. En cambio, será la derecha el manantial más riesgoso. Ya Nietzsche había exclamado: qué clase de reconocimiento es aquel que se difunde universalmente. Toda valía es, por naturaleza, limitada, aristocrática. El mundo liberal con su superproducción de bienes y servicios genera un hombre satisfecho en sus deseos, ahíto, narcotizado por el consumo, viviendo el retardo de su *thymos* emasculado: lo que Nietzsche llamó "el último hombre" (como antítesis de aquel primero que guerreaba por el honor hasta la muerte). Hace más de un siglo, un burgués lúcido como G. Flaubert escribía: "el mayor sueño de la democracia consiste en elevar al proletario hasta el nivel de estupidez de la burguesía". El peligro, por ende, provendría de la reaparición de tendencias *megalothymóticas* que, por su sesgo aristocratizante, buscarían socavar el sistema. El desafío para la democracia estará, entonces, en la neutralización de esas tendencias pero sin caer en una comunidad de últimos hombres. ♥

♦ Jaime Plager es filósofo. Es docente de filosofía en el Colegio Nacional de Buenos Aires y en la Universidad de Buenos Aires.

Tomás Abraham



OPTIMISMO MAQUIAVELICO

♦ Fukuyama reanuda la problemática del idealismo filosófico alemán. Comienza una meditación sobre la libertad a la manera de la filosofía del siglo pasado. Nos habla de las determinaciones de la naturaleza, de las redes causales que configuran nuestro mundo, y se pregunta por el lugar del hombre en un universo en el que el orden de los seres es una dimensión previsible y calculable. Este es el problema de lo que la filosofía de la Ilustración llamaba 'Mecanismo'.

Para la filosofía de Kant y Fichte el emblema filosófico de la Razón no es satisfactorio si sólo funciona de modo matemático. En la dimensión del $n+1$ no hay lugar para la singularidad. Para que la razón sea aplicable al hombre, debe intervenir la función ética, y ésta se mide por la libertad. Ninguna otra característica moral define a lo humano. Si la causalidad es determinante, la moral ya no es moral. La construcción de una ciencia de la moralidad que sin ser perentoria fuera universal signó esta labor filosófica.

Para el idealismo alemán, en un universo mecánico no hay cabida para la dimensión moral, pero el hombre es libre. La libertad se define por el proyecto. El proyecto es el producto de la capacidad de representación de fines. La representación precede a su realización, por lo que se determina una fisura entre lo posible y lo real, un hiato. Esta escisión es lo que define la 'finitud' del hombre, por eso no es Dios —en quien proyecto y realización se unen—. El hombre no puede verlo todo. Como el pensamiento no es totalizador, no le es po-

sible situarse en un punto desde el cual tenga la perspectiva del Todo. Existen los fenómenos improbables. Se llama improbabilidad de un fenómeno a su cualidad de no poder ser predicho por el mecanismo. Reconocer la probabilidad de lo improbable es aceptar los límites del mecanismo y la vigencia del finalismo, ámbito de los fines, del deber ser, de la forma y de los ideales.

En estos últimos años la filosofía europea volvió a las fuentes de la filosofía alemana de Kant y Fichte para fundamentar la democracia liberal. Las éticas comunicacionales, los diferentes universalismos, las prescriptivas académicas, la revalorización de la tradición occidental se nutrieron del idealismo filosófico alemán para enunciar su filosofía moral. El interés de Fukuyama reside en que para formar parte de este esfuerzo teórico, aporta una nueva filosofía, la de Hegel, generalmente denostado por los democra-tismos filosóficos.

La originalidad de Fukuyama es la de presentar a un Hegel según la versión de un no menos original intérprete: Alexander Kojève, el filósofo ruso-francés. La sombra de este pensador no deja de crecer. El seminario de Kojève durante los años treinta fue el centro de un importante acontecimiento cultural. Breton, Bataille, Caillois, Aron, Lacan, Sartre, Wahl, es numerosa la lista de aquellos que no dejarán de recordar la fuerza de las palabras de Kojève y las huellas que dejó en sus obras posteriores. Kojève vive en el Ser y la Nada de Sartre y en la concepción del deseo de Lacan. Este singular personaje filosófico desapareció rápi-



Henri Cartier-Bresson

damente de las esferas académicas, se integró a los organismos políticos internacionales, y llevó una vida de funcionario sólo interrumpida por alguna labor teórica —una obra publicada poco antes de su muerte en 1968.

Una de las vueltas, casi una pirueta, de la cultura, hace que más de medio siglo después, un teórico como Fukuyama, miembro de *brain trusts* cercanos a Washington, elabore su obra en la posición de discípulo de Kojève. Lo reconoce sin ambages cuando dice que si Marx fue el más importante intérprete de Hegel en el siglo pasado, Kojève lo es del siglo veinte.

La lectura de Kojève se destaca por una característica. Toma una de las figuras de la *Fenomenología del Espíritu* y la convierte en el eje de toda la filosofía hegeliana. La dialéctica del Amo y el Esclavo —para Kojève— es algo más que una de las figuras de la experiencia de la conciencia, trasciende los avatares de la conciencia desdichada. La tensión entre estos polos condensa el movimiento de la historia, expone la calidad de su dinámica y nos permite pensar su fin. Kojève convierte a la filosofía hegeliana en una antropología, en la descripción de la autocreación del hombre en la historia. Pero su proceder dista de las tentativas por proponer humanismos edificantes. La novedad reside en que la libertad se definirá por la presencia de la muerte, y es en relación a la postura que el hombre tiene frente a la muerte, que será reconocido como libre, es decir Amo, o siervo.

El hombre debe ganar su libertad frente a las leyes

inexorables de la naturaleza, y frente a la mirada distante y todopoderosa de Dios. Sin este espacio de libertad no hay mundo humano posible. Hegel comprendió que el hombre sólo podía ser un individuo libre e histórico a condición de ser mortal, vale decir finito en el tiempo y consciente de su finitud, que no se definirá esta vez —como en Kant— por los límites de la representación, sino por el contacto con la muerte.

La muerte en el hombre no es un hecho natural, siempre es prematura o violenta. Pero no hay libertad sin muerte, y sólo un ser mortal puede ser libre. La muerte a la que se refiere Kojève/Hegel, es la muerte voluntaria o la aceptación voluntaria del riesgo de la vida. Por eso la muerte se le aparece al hombre en la lucha, en la puesta en juego de su existencia por un asunto de prestigio, de honor, en la elección de un fin que trasciende al más sólido de los instintos animales, el instinto de conservación. Poner a la vida en juego, arriesgarla, inaugura el reino de la libertad, y el de la satisfacción del deseo de reconocimiento. Los hombres atribuyen un valor absoluto a la individualidad histórica que se ha definido así respecto de la muerte.

Fukuyama parte de los principios enunciados por Kojève/Hegel. Comienza con una definición: el hombre difiere de los otros animales en que desea el deseo de los otros hombres. Quiere ser reconocido como un ser humano con un valor mínimo de dignidad. La torsión producida por Fukuyama nos traslada de un valor a otro, de la libertad a la dignidad. Ambas se relacionan, pero la libertad es una noción

elástica y difusa, repetidas veces saturada para definir la democracia, y no menos para distinguir al liberalismo. Redefine la idea de libertad, la separa de la noción de interés y deseo, amplía sus alcances hasta ahora limitados por la filosofía política básica, la de Hobbes y Locke, que asocia la libertad a la capacidad de proteger los bienes. Fukuyama pretende, entonces, fundar nuevamente la democracia liberal sobre bases generosas y no egoístas, para los que necesita otros principios filosóficos.

Kojève diseñó la base psicológica para las virtudes políticas cuando resaltó que el problema del reconocimiento es el principal problema de la política. Este deseo puede ser el impulso hacia actitudes imperialistas y autoritarias pero, es, además, la base psicológica para virtudes políticas como el coraje, el sentimiento de solidaridad y la justicia. Así se miden los sentimientos elementales de la vida social como la ira, la vergüenza y el orgullo. Cuando nos consideran menos de lo que creemos ser, cuando somos menos de lo que queremos ser, y cuando nos aprecian tal como creemos y queremos ser.

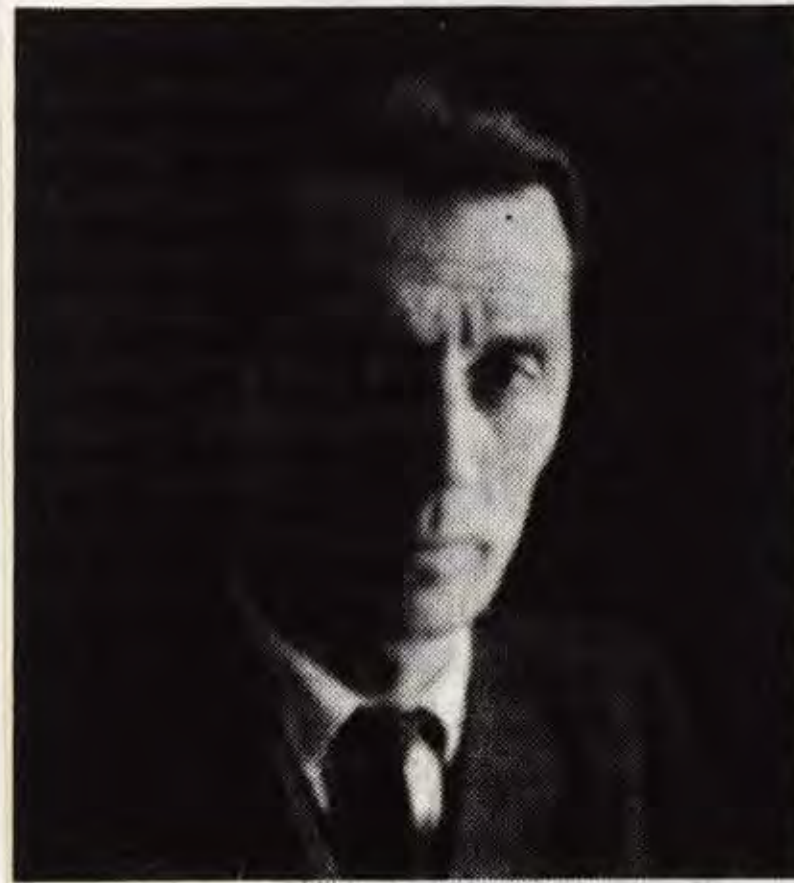
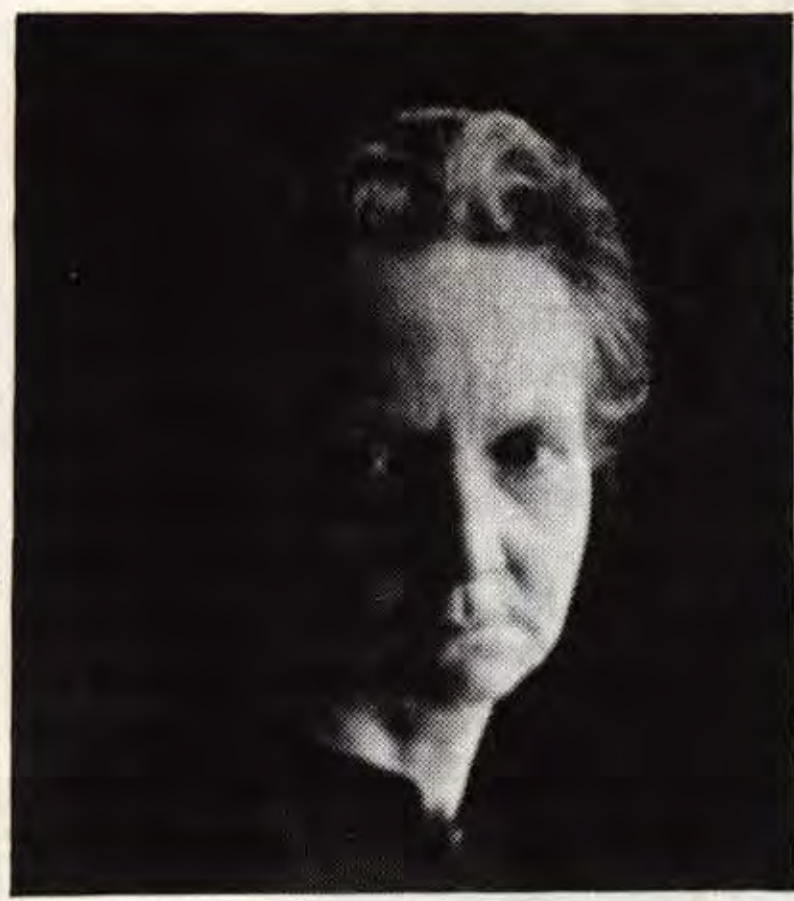
La democracia liberal es el régimen político que reubica el deseo de ser más grandes que los otros, por el deseo de ser reconocido igual a otros.

El propósito de Fukuyama es ambicioso, legitimar desde el pensamiento filosófico un orden político internacional, lo que en sus términos se traduce con un vocabulario enciclopédico: trazar los parámetros de una historia universal. Como Hegel. Y si el filósofo alemán creyó que la sociedad de su tiempo estaba madura para exponer una reflexión de tales alcances universales, tiempos en los que adoraba a la figura de Napoleón, encarnación cumbre del Espíritu Absoluto, hoy, en los finales del siglo XX, estamos en un momento similar, más adecuado aún. Para Fukuyama, Hegel soñó con nuestra sociedad, no con el Estado prusiano o la irrisoria corte napoleónica, sino con un Napoleón que se anunciaba liberal, propagador de los valores de la revolución francesa antes de disfrazarse de emperador romano. Estos valores triunfaron. Ha quedado claro para el mundo que se ha cumplido el sueño de Hegel. La doble crisis de los autoritarismos y de los socialismos planificadores dejaron un sólo competidor con pretensiones de validez universal: la democracia liberal, doctrina de la libertad individual y la soberanía popular. Llegados a la democracia liberal, los países se reflejan en este único modelo, nadie sueña con utopías extravagantes y hasta la melancolía ha desaparecido. Tampoco nadie sueña con volver a tiempos mejores. Estamos en el momento justo.

Lo importante es que, para Fukuyama, la historia ha llegado a un punto límite, a una especie de final cuya dinámica no ofrece alternativas cualitativamente diferentes, y lo justifica con Kojève. Dice Fukuyama que para Kojève la encarnación de los principios de la Revolución Francesa en los modernos países europeos, prósperos y políticamente estables, sociedades sin contradicciones fundamentales, satisfechas de sí y autosuficientes, sin conflictos políticos, permite la posibilidad de dedicarse exclusivamente al crecimiento económico. Así se define el necesario optimismo que Fukuyama quiere rescatar para nuestro fin de siglo, optimismo realista y no utópico como el del siglo pasado. Una réplica al autocomplaciente pesimismo de los intelectuales de los primeros años del siglo veinte, elaborado por el historiador Spengler. El historiador alemán comenzó el siglo anunciando la decadencia de occidente, Fukuyama lo hace diagnosticando su eterno zenit.

Pero antes de seguir es necesario darle al César lo que es del César, el bienestar económico y la paz no es necesariamente un logro político, por eso Kojève dice: "Hegel dice que en la práctica un Estado pacífico por esencia deja de ser un Estado propiamente dicho y deviene una asociación privada industrial y comercial que tiene por fin supremo el bienestar de sus miembros, vale decir precisamente la satisfacción de sus deseos 'naturales' o, lo que es igual, animales. La participación en la lucha política sangrienta, es la que en definitiva eleva al hombre por sobre el animal, pues hace de él un ciudadano."

Finalmente es lo que el mismo Fukuyama reconoce en su momento maquiavélico. Llamo momento maquiavélico de Fukuyama al realismo desesperanzado que por momentos irrumpe en su libro, que le plantea difíciles problemas teórico-políticos y que resuelve de extraña manera. Uno de estos momentos aparece cuando afirma que la característica de la modernidad está determinada por el descubrimiento del método científico que creó una división no cíclica de la historia, un efecto producido por la ciencia natural que distribuye a la historia en un sentido direccional y universal, en un antes y después irreversibles. Y subraya que esta acción de la ciencia natural en la historia se manifiesta en la competencia militar y en las guerras. La posibilidad de formas



sociales universales se debe a la posibilidad de las guerras, que son "una gran fuerza de racionalización de las sociedades para la creación de estructuras sociales uniformes entre las culturas (...) La persistencia de la guerra entre las naciones es un factor unificador entre ellas; así como puede llevarlas a la destrucción, también les exige adoptar la tecnología moderna de las civilizaciones..."

Este es el primer momento maquiavélico entre tres que nombraremos.

El segundo no es de menor importancia, por el contrario, es un obstáculo de tal magnitud para el optimismo contemporáneo que determinará la segunda parte de su libro, un desesperado intento por incursionar en otra zona pues en la que Fukuyama estaba metido era cenagosa. Se trata del problema de la economía moderna, la única que funciona con éxito, la economía de mercado. Fukuyama dice que han caído los

sueños planificadores de las sociedades soviéticas, la de los comités como el "Goskomtsen", el comité soviético que debía analizar alrededor de 400.000 precios al año. Y nos encontramos con que hay una sola sociedad política que oficia de marco para la modernización económica a la que aspiran todos los pueblos. Si nos fijamos en las sociedades que en las últimas dos décadas produjeron una acelerada transformación económica como Corea del Sur, Hong Kong, Singapur, Malasia, Tailandia, o más cerca nuestro Brasil y Chile, vemos que: "una dictadura modernizadora puede ser más efectiva que una democracia en la creación de condiciones sociales que pueden permitir el crecimiento capitalista y la emergencia de la democracia estable (...) las dictaduras modernas no son económicamente incompatibles con las formas modernas de la economía postindustrial..."

Así es que existe esta inesperada combinación entre una economía liberal y una política autoritaria, el autoritarismo orientado hacia el libre mercado. Los ejemplos que recuerda Fukuyama no son débiles: Alemania Imperial, el Japón de los Meiji, además de los casos ya citados. Por eso Fukuyama dice que los regímenes autoritarios están mejor capacitados para la economía liberal que aquellos que deben soportar las presiones distributivas combinadas con crecimiento constante.

Caímos en un aparente pozo. El pensador que diagnostica que la historia universal ha llegado a su cumbre, que las sociedades liberales y la economía capitalista son la realidad ideal indiscutida de estadistas, pensadores y pueblos, ve proliferar ejemplos contrarios. Por un lado el aspecto benefactor de las guerras para la homogeneización de las culturas y la diseminación de los avances tecnológicos, y por el otro, el efecto progresista de las dictaduras para el crecimiento económico. Es un duro golpe para quien quiere justificar el optimismo contemporáneo. Pero es una argumentación que nadie se la impuso, Fukuyama la encontró solo. Debe darle una solución. Y se la dió. De un modo azás filosófico, una maniobra conocida por la historia de nuestra disciplina, la de una 'fuga para adelante' como decía el recordado Althusser. Fukuyama, diagramador de un tipo de ensayo teórico sumamente seductor, el que combina el realismo del análisis de la política internacional, con el alto vuelo de los razonamientos filosóficos, se encuentra ante un problema político, el del aspecto positivo de las guerras y las dictaduras. Estos son sus momentos maquiavélicos, y tradición mediante, al problema político le ofrece una *solución filosófica*. Es el precio que hay que pagarle al optimismo contemporáneo.

Los problemas políticos tienen solución política, los matemáticos, soluciones matemáticas, y así en más. La fuga hacia adelante aparece cuando a uno de estos problemas se les da una solución filosófica. Es lo que Althusser llamaba "desajuste", un cambio de andarivel, modo en que por una pequeña torsión y sin aviso, se cambian los términos del problema y se sortea la dificultad. Fukuyama lo hace con un involuntario humor. Al aparecer la realidad de las dictaduras modernizadoras, de su conveniencia histórica para desencadenar los mecanismos de mercado, Fu-

kuyama pone un punto y aparte y recurre a Hegel/Kojève. Si la modernización de las sociedades debe pasar por las tiranías, Fukuyama hubiera llegado a una tesis teórica poco grata y no muy difundible. La única solución consiste en mostrar que estas dictaduras son necesariamente transitorias por una ley de la historia universal y por una trascendencia inexorable. Y esto es lo que le aporta la filosofía hegeliana leída por Kojève.

El liberalismo elaboró su programa filosófico-político sobre la base del egoísmo y la vanidad. Ya sea el miedo a la muerte, a la guerra, a la pérdida de las propiedades o de los cuerpos, se diagrama la necesidad de un pacto de reciprocidades. Los filósofos de la Ilustración ofrecían el recurso filosófico del 'primer hombre', un estado natural ideal que fundamenta y legitima la necesidad del contrato social. Fukuyama titula su intento como el del 'último hombre', el de la post-historia. Este nuevo recurso intenta señalar que no sólo de pan vive el hombre, sino de algo más importante. Esto es lo que había pensado la filosofía de Hegel, que el honor, es decir la dignidad, es el motor de la historia.

La dialéctica del Amo y el Esclavo, la lucha por el reconocimiento que se convirtió en una tragedia de amor y muerte, una épica de la soledad, es depurada por Fukuyama por el tamiz de un humanismo más reciente, se edulcora con los derechos humanos para que aparezca la necesidad que tienen los hombres de ser reconocidos en su humanidad, en su dignidad de hombres. Así se explican los fenómenos políticos de los últimos años, los de Checoslovaquia, Polonia, U.R.S.S., y otros. Los hombres, a pesar de logros en el bienestar económico, que no es el caso de los países citados pero sí el de otros —no queda claro cuáles— aspiran a la libertad por una razón de dignidad. Y lo hacen por lo que Fukuyama llama 'un sentimiento innato de justicia', *thymos*, término griego del que hará abuso para legitimar la necesidad y la voluntad de arriesgar la vida por valores elevados. El *thymos* es la espiritualidad en Platón, el deseo de gloria en Maquiavelo, el orgullo o vanagloria en Hobbes, el amor propio en Rousseau. Es la parte de la personalidad que es la fuente de las emociones de orgullo, ira y vergüenza, irreductibles a la polaridad entre deseo y razón. Por eso dice que el deseo de reconocimiento es la parte más específicamente política de la personalidad. De este modo es posible enunciar el axioma siguiente: las virtudes de coraje y generosidad son el asiento de la lucha contra la tiranía, y la razón de la elección de la democracia liberal.

En la versión derivada de Hobbes y Locke que inspiró a los constitucionalistas norteamericanos, la sociedad liberal era un acuerdo equitativo y recíproco para que los ciudadanos no interfirieran entre sí en lo que respecta a sus vidas y propiedades. Es cierto que este liberalismo elevó moralmente el miedo a la muerte de los esclavos sobre las virtudes aristocráticas de los amos. Lo hizo mediante la elaboración de una 'ética del trabajo'. Pero al mismo tiempo sublimaron las manifestaciones irracionales del *thymos*, el fanatismo religioso y las ambiciones principescas, en el infinito deseo de acumulación de propiedades. Así se presenta en la actualidad el funcionamiento de las sociedades capitalistas basadas en la doctrina del liberalismo económico: un llamado a los seres humanos a enriquecerse al infinito sobre la base de la aplicación de la razón al problema de la satisfacción de su deseo individual de propiedad.

En Hegel, por el contrario, —recuerda Fukuyama— la sociedad liberal resulta de un acuerdo recíproco entre los ciudadanos para reconocerse mutuamente. El Estado liberal debe garantizar el reconocimiento a todos los ciudadanos porque son seres humanos y no porque pertenezcan a algún partido, nación o grupo étnico. Y debe ser homogéneo, —agrega—,



tiene que abolir la distinción de clases y la antigua separación entre amos y esclavos. Hemos entrado al orden del 'debe ser', y del ser esencial de la historia. Todo el mundo está de acuerdo con estos principios. Por eso estamos en el reino de la post-historia, porque la historia es la historia de las luchas por el reconocimiento, y el presente es el momento inédito en que todo el mundo ya se reconoce en los principios recién enunciados. Los que no lo hacen pertenecen a islotes que Fukuyama define como 'imperios del resentimiento', como el islamismo, cuyo rencor se alimenta del doble fracaso en defender los antiguos valores y aplicar con éxito la modalidad del occidente moderno.

Puede haber un trayecto temporal en el que frente al mundo post-histórico, sobreviva un mundo histórico. Se produce así la agonía de una existencia paralela de dos mundos que no interactúan entre sí. Salvo en cuestiones contingentes. Un cruce es el petróleo, porque el oro negro descansa en el mundo histórico; el segundo eje de interacción es la *inmigración*, porque el dinero se atesora en el mundo post-histórico, aquel en el que la gente hace tiempo que se reconoce. Estamos en presencia del funcionamiento de lo que llamamos 'solución filosófica'. Fukuyama se encontró con un problema histórico-político —el de la pertinencia de las dictaduras para la modernización de las sociedades— y halló la solución filosófica en la existencia de las sociedades posthistóricas, aquellas que no tienen este problema. La sociedad posthistórica es real, resultado de la necesidad de la historia universal; las sociedades históricas son el mundo aparente, posiblemente necesitadas de dictaduras, pero de una ontología débil.

Las sociedades de la democracia liberal han reemplazado el deseo de dominación por el reconocimiento universal y racional. Y aquí nos encontramos con que las soluciones filosóficas plantean problemas de un nivel inesperado. Cuando el esquema está por cerrar percibimos una gotera. Dice Fukuyama: "el deseo de ser superior a los otros es necesario si uno quiere ser superior a sí mismo. Este deseo no sólo es la base de la conquista y del imperialismo, sino la precondition para la creación de lo que nos vale la pena en la vida, desde las grandes sinfonías, la pintura, la novela..."

Hemos llegado a un momento artístico. Si los valores de la democracia liberal son los valores triunfantes, si los hombres no pueden luchar por una causa justa porque esta causa ya triunfó en una generación anterior ¿Qué harán con esta necesidad de superioridad y superación? ¿Qué harán una vez que el instinto heroico de la democracia viva en su eterna auto-complacencia? Nada.

Fukuyama reconoce que los hombres no pueden imaginar una vida sin lucha, un aburrimiento con paz y prosperidad. *Aburrimiento*. Apareció el tercer momento de dificultad. El primero fue el aspecto benefactor de las guerras; el segundo el de las dictaduras dinámicas; y el tercero es éste, el *aburrimiento* de las Sociedades Amas. Estado de tedio sumamente peligroso, en especial hoy, tiempos en que la diversión puede resultar cara. Dice Fukuyama que los hombres lucharán por el mero hecho de luchar, sólo para salir del estado de aburrimiento. Esta salida tiene un antecedente histórico, el que desencadenó la primera guerra mundial después de 50 años de paz y prosperidad. Carnicería inútil. Pero hoy en día esta necesidad de forjarse nuevos ideales por los cuales luchar, insatisfacciones por las cuales esforzarse, inventarse rejuvenecidas distracciones, requieren porciones de uranio. ¡Dios mío! A lo que nos lleva la post-historia.

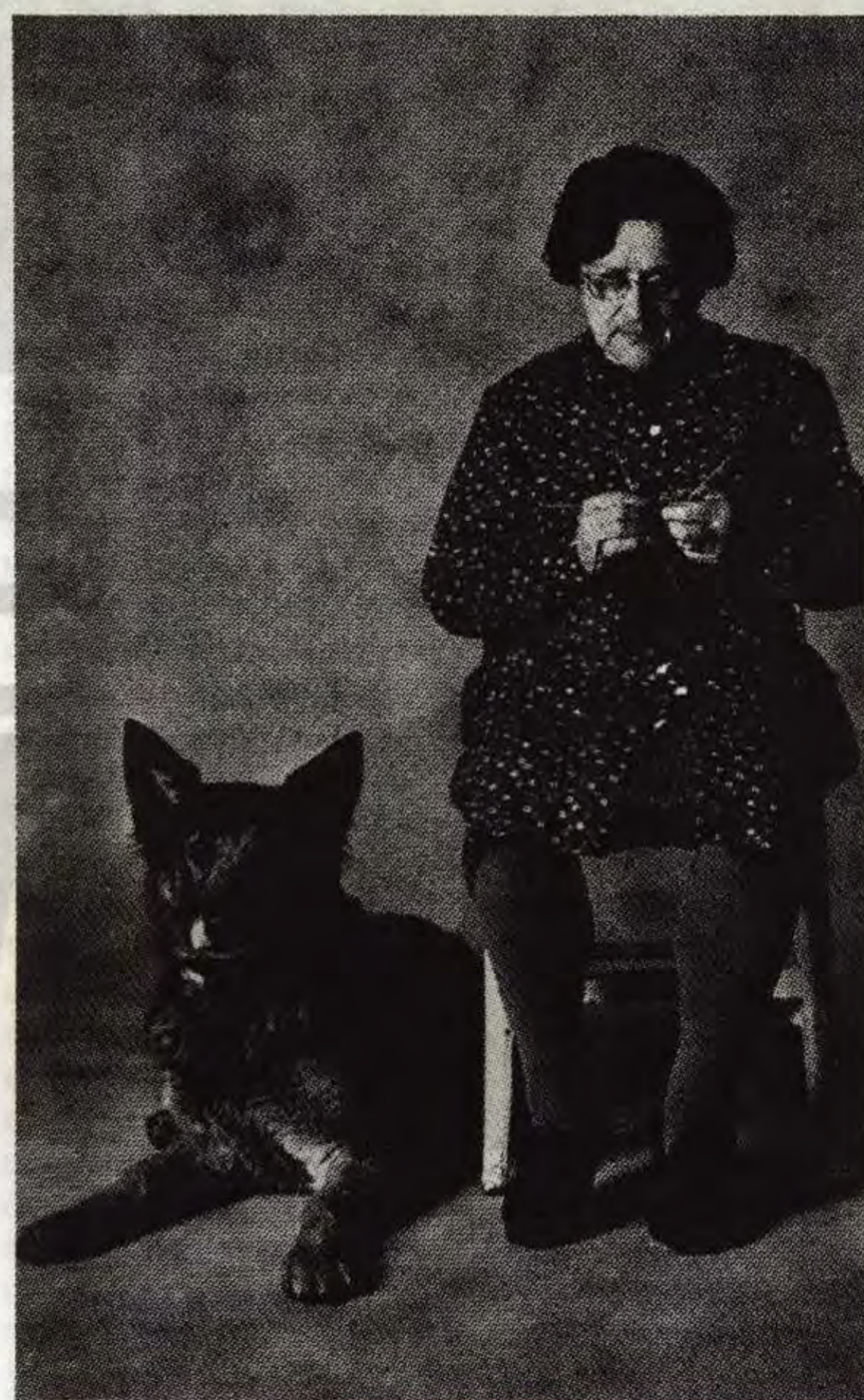
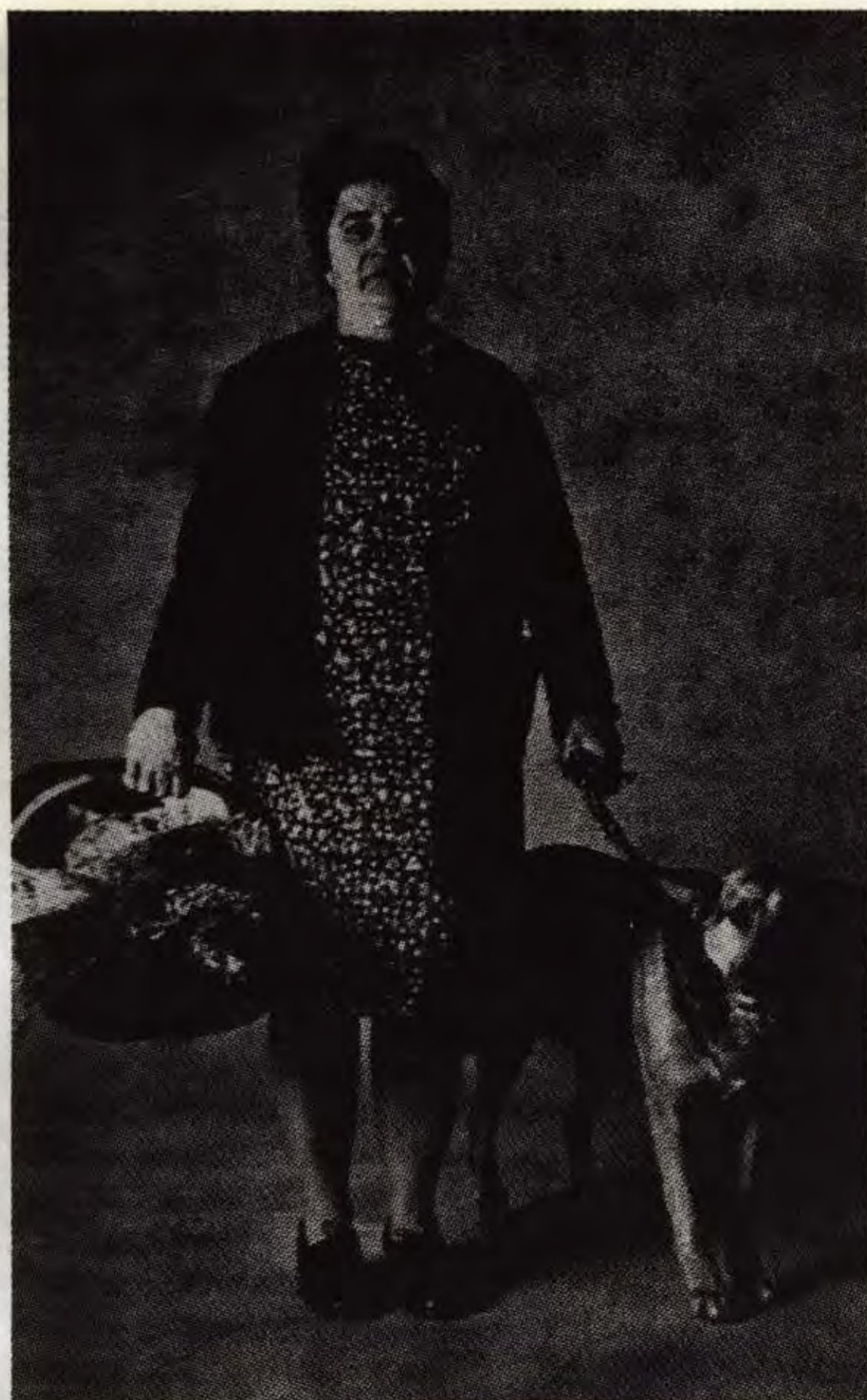
Así lo dice Fukuyama, las luchas en la actualidad son nucleares. Por lo que propone un exotismo: si el reconocimiento racional no es autosuficiente, entonces debe reposar sobre formas de reconocimiento pre-modernas, no universales. La democracia estable requiere a veces una cultura democrática irracional, y una sociedad civil cuya espontaneidad brote de tradiciones liberales pre-modernas. Ciertas dosis de salvajismo y de arcaísmos extemporáneos pertenecerán a la dimensión de lo previsible.

Alcanzado el fin de la historia, como dice Fukuyama, estamos ante una situación delicada. Se nos alerta sobre lo que está pasando. Los post-históricos se aburren, se cansaron de la racionalidad en estado puro, tienen ganas de volverse locos. Querrán matar musulmanes, repetir un par de progroms en Europa central y occidental, arrojar unas bombas en oriente o algunas otras premodernidades, no lo sabemos. Más vale no sacarse los cascos.

Damos vuelta a la última página y cerramos la tapa de este magnífico libro de política ficción. El elemento ficcional es el resultado del inestimable aporte de la filosofía, que de tanto soñar nos devuelve la realidad tantas veces sorteada, la de las guerras, las dictaduras y el aburrimiento. ¿Qué más podemos pedir...?♥

ALGO MAS DE MI CASO

Carlos Correas



El y Ella

El es un travesti llamado Mariana. Ya lo he rescatado varias veces de la División Moralidad del Departamento de Policía. Los policías, luego de llamarlo lamentablemente por su nombre de documento: "Ramón Navarro", me señalan que le de a él los treinta pesos de la multa. Lo hago y él, rollizo y peripuesto en su vestido largo de lentejuelas doradas, me lo agradece con una sonrisa de loca sosegada y satisfecha que me pasma. Es ahí cuando nada en el mundo ni fuera del mundo es más grande que el hartazgo de mi sobriedad.

Los policías, con su adustez profesional, parecen dictaminar que no hay que ser sentimental con los homosexuales. Y Mariana, con sus críticas aventuradas, me arruina en la peor crónica de costumbres. Así, cuando yo vuelvo de los mostradores de los andenes de Once, borracho, a los tumbos y fantásticamente a salvo, él aún no ha vuelto de sus únicos amores.

Después de la noche de pasión alcohólica que por primera vez me precipitó a la Mariana, debí vencer algunos horrores: los celos despiadados de mi mujer; el acoso de los travestis; las exigencias de Mariana para que yo la incluyera legítimamente en mi vida. Mi mujer, una vez que me descubrió con Mariana, me anticipó el bochorno público por haberme involucrado yo, un profesor universitario, con travestis, y me vaticinó que los pérfidos travestis escribirían en el frente de nuestro inmueble con aerosol

rojo: "Carlos Correas sidoso", pero esta leyenda aún no ha ocurrido. Y vivo en la calle Pasteur, que es frontera entre las seccionales policiales 5a. y 7a. Una seccional da seguridad a la vereda impar; la otra, a la vereda par; pero el Departamento de Policía no respeta esta frontera; su División Moralidad, aunque los travestis se lancen de una vereda a la otra, los levanta intermitentemente y los pena. Habiendo ya pagado la primera multa a Mariana, yo, cuando divisaba al grupo de travestis en la esquina de Bartolomé Mitre y Pasteur, pensaba: "No son más que travestis", pero a la vez me deslizaba por la vereda de enfrente, pero los travestis me reconocían y me gritaban: "¡Papá, dame la plata para la multa antes de que me lleven!" O también: "¡Oh, ya viene la patrulla. Nos matan. Los asesinos nos matan!" El auto de la policía se acercaba y los travestis fortachones se alzaban las polleras, se ajustaban las botas y huían vigorosamente a los gritos y a las carcajadas. En el primer caso yo agachaba la cabeza y apretaba el paso; en el segundo, como un policía más entendido en la pillería, me detenía y contemplaba la estampida de los travestis. Pero la sola Mariana, pues después del primer encuentro le di alcohólicamente mi dirección y mi número de teléfono, empezó a reclamarme una vida plena en la que yo la presentaría a mis familiares y colegas como mi consorte. Esto me avergonzó, ya que la homosexualidad sigue siendo para mí una forma del Mal. Y tam-

bién mi reciente mujer con análoga demanda, pues yo a mi mujer la tengo más o menos escondida, y mi mujer es mucho más joven que yo, y es mi enemiga. En esta circunstancia me debatí, sólo paliada durante las noches en que mi mujer y yo nos alcoholizamos juntos y escuchamos zarzuelas.

Y los travestis han llegado a convivir conmigo y con los vecinos. Obligan a la reflexión. El controlador del edificio en que vivo, hombre que es un patán embaucado por los editoriales de los diarios matutinos, me dice —acerca de los travestis— con acento edificante y lenguaje proverbial: "Estos enfermos son flagelo y descalifican a Balvanera. ¿Con qué derecho?" Yo, a mi vez, me pienso como el sexagenario que soy y me encomiendo a mi mujer y a esas maricas que me curan de mis vejez y logran hacerme volver sobre mi desbaratada vida.

Un olor a cebollas recién cortadas es mi mujer. Así huele ella; sobre todo cuando porfía en litigarme y me interroga indiscretamente y yo no puedo convencerla de que a causa de la blandura de mis borracheras jamás he tenido contacto carnal con Mariana. Y sólo frecuento a Mariana estando borracho. Sobrio, la echo con dos o tres órdenes secas. Y como hace años que mi ilusión ha ido desmintiendo sistemáticamente a cualesquiera realidades, no fue extraño que la marica travestida ejerciera hechizo sobre mí. Pero al principio los travestis fueron incordiantes. A cualquier hora me tocaban el portero eléctrico, Mariana o alguna otra marica que decía ser Mariana; si yo no contestaba, estas desatinadas tocaban otros timbres y pedían por mí y penetraban en el edificio y me buscaban en los departamentos y en los pasillos. Una parda vecina, que vive en un departamento inferior al mío, se ha hecho sensible a esos llamados; me ha dicho: "El sábado a la madrugada sus amigas tocaron mi timbre preguntando por usted. Atendió mi marido". Me contempla a distancia, impasible, brava y parásita; ha mencionado a su marido como si éste la custodiara; para ella son mujeres las que me llaman y yo percibo en ella tremenda estupidez; me asusté, pero semejante necia no ha comunicado aún ni al administrador ni al controlador descubrimiento alguno acerca de mí. Y yo insisto: los travestis provocan discernimientos: "Nunca antes como ahora estas mierdas de hombre hacen su gusto porque hoy en día ya no está vigente la antigua virtud" me dice mi controlador, que, malamente influido por el simbolismo periodístico, se transforma en un servidor de la actualidad.

El instante en que capturé una sombra de inteligencia en Mariana emprendí su educación como una vocación más unida a la educación de mi mujer, que es médica y a quien debo desbastar. Fue y es dolorosa esa educación común a las dos. Me agoto retándolas.

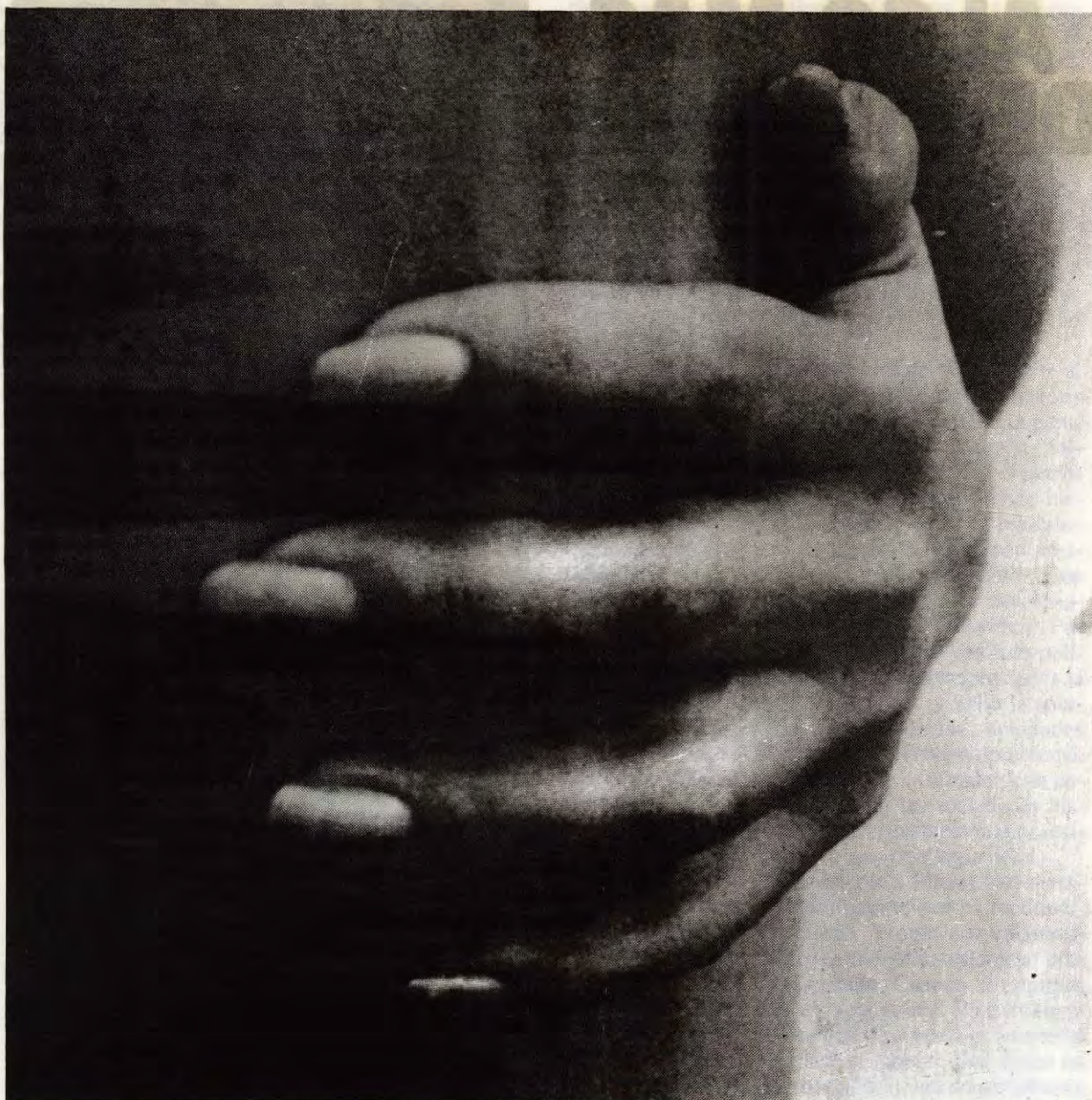
Un día de setiembre llevé a Mariana al cine del teatro General San Martín; era la función de las 15 horas. Yo pretendía, además, que el travesti se refinara con la elegancia de la sala sin volverse completamente inútil. Mariana se quedó dormida y roncó durante la proyección de **Alejandro Nevski**. El mismo día llevé a mi mujer a ver la misma película; fue la función de las 20 horas. Mi mujer criticó desabridamente **Alejandro Nevski**: le reprochó embrutecedora ingenuidad, grosera y miserable propaganda, vetustez, redundancia pedagógica. De igual modo me criticó a mí por que yo, ensimismado, no le discutía. Pensé finalmente: "Adiós, Eisenstein".

Aunque mi mujer me amenace con suicidarse con el Lexotanil o con el Mogadán o con el Raysedan de los que dispone, y aunque las maricas amigas de Mariana me digan que este travesti tiene Sida y sífilis y es cocainómano, es muy probable que yo muera antes que cualquiera de las dos; pero mi yo inminente y tan postergada muerte no me angustia, sino que me calma dejar como herencia mis libros y mis bibliotecas.

Por lo demás, aún persiste mi fe en la palabra: escribo y dejo a la vista mi diario íntimo para que lo lea mi mujer; le escribo mensajes y cartitas que puedan ayudarla a sobreponerse a su larga desesperación; rumio discursos que consigan rectificar a la Mariana. Y sé que si no puedo proveer al esfuerzo de una relación humana con el travesti y con mi mujer, me quedaré solamente con la muerte o con Dios. Pero yo no creo en Dios.

Mi mujer y Mariana: entre exasperaciones y aburrimientos me digo que me tienen ya patidifuso y me río conmigo mismo. Mi mujer y Mariana: bebo para darle racionalidad a esta vida con ellas y, en efecto, produzco abundante racionalidad, al menos en la cumbre del alcohol e igualmente en la resaca.♥

♦♦Carlos Correas es escritor y ensayista. Profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Ha prologado libros de Kafka y Kierkegaard. Publicó la novela *Los reportajes de Félix Chanteton* y el ensayo *La Operación Massota*.



Marina Eliano

De menor a mayor, el destino de la filosofía nos libera del cogito-interruptum que impulsa a la actio-praecox. Fogwill nos relata su experiencia con la filosofía. Evoca uñas nacaradas, coartadas políticas, terrores médicos y sugiere que la filosofía es demasiado seria para dejarla en manos de los filósofos.

Rodolfo Enrique Fogwill

UN DESTINO MENOR

◆ Amo a una estudiante de filosofía. Ella invita a su casa a compañeros de facultad: charlan —mis temas—, escuchan discos —mis discos— y suelen terminar haciendo el amor. En ocasiones ella graba secretamente los diálogos que preceden al inevitable desenlace y después viene con los cassettes y los oímos en mi equipo. Con el fondo sonoro de nuestros Wagner, Schoenberg, Mozart, Yupanqui o Decaro, escucho en esos diálogos el deseo del estudiante; un deseo de ayuntamiento, deseo de papel, deseo de beca, deseo de saber—para: un deseo de salvación social. Esta es la fase más reciente de la larga historia de mis relaciones con la filosofía, y lo que aprendo de ellas, quiero decir, lo que voy aprendiendo de mis relaciones con mi historia, con la filosofía y con el deseo de los estudiantes, me confirma que a pesar de las oscilaciones de las modas temáticas e ideológicas, en lo central el destino de la filosofía permanece invariable, y siempre divorciado de lo que, al aprender filosofía, se llega a concebir como el destino originario de esta empresa humana. Mis relaciones con la filosofía, como prefigurando una vocación literaria, estuvieron desde el comienzo acotadas en el sistema de mis relaciones con la palabra “filosofía”. Y aún hoy, la expresión “filosofía” me evoca el cuidado de las uñas. Se implantó así: una tarde escuché que mi prima Sara Crespo —prima de papá, mi prima en consecuencia— estaba por empezar a estudiar filosofía. En mi memoria, la prima Sara se destacaba en las sobremesas de los domingos por jugar con las teclas del piano luciendo unas uñas como esculpidas. Alguna vez debo haberla espíado mientras se las pulía con una suerte de esponja de gamuza que llevaba escondida en el fondo de su carterita perfumada. Sucedió hacia 1945 y por entonces la noción

de “uñas esculpidas” no era un lugar común publicitario: estaba allí, en lo que yo veía, en esas uñas ni rojas ni nacaradas, apenas alumbradas con una leve película de brillo, pero de una apariencia tanto o más fuerte que las uñas que las otras mujeres escandalosamente se pintaban. Más de una vez descubrí a Sara vigilando la perfección de sus uñas intensas, filosas. Y once años más tarde se produjo mi segundo contacto con la filosofía. En septiembre habían volteado a Perón, y por eso un reciente egresado de Filosofía y Letras sucedió al viejo médico que dictaba la cátedra de psicología del Nacional. En reemplazo de la doctrina de las facultades del alma, que debía agotar el programa de la materia de cuarto año, aquel novato, lleno de grandes intenciones, nos impuso la lectura de la edición de Sudamericana de **Tipos Psicológicos** de Jung. El libro, subrayado, anotado y comentado por un chico de quince años, sobrevivió mudanzas y saqueos y siguió en mi biblioteca hasta hace cuatro o cinco años. Recuerdo que un día debí exponer, desde el escritorio del profesor, las diferencias entre lo Apolíneo y lo Dionisíaco y que esa presentación me eximió de rendir examen de fin de curso y me condenó a cierta fama de filósofo entre la mayoría de mis compañeros, cuyos padres aún no les habían comprado ese texto indispensable, de lectura obligatoria. Yo declamaba y el profesor, sentado en uno de los últimos bancos del aula, fumaba y hacía gestos aprobatorios con la cabeza, como marcando la cadencia de mis frases memorizadas. Tenía una manera muy especial de manipular el cigarrillo, sosteniéndolo justo en el punto de encuentro entre las primeras falanges de los dedos mayor e índice derechos, allí donde la piel humana de las manos forma un repliegue atávico que hace pensar en las membranas natatorias de las patas de las

UND RAINER

Fassbinder filmó una erótica del poder. La República de Weimar, las ruinas del Berlín de la posguerra, el Milagro Alemán, son los escenarios de sus películas. Además de la maravillosa Brest, el mundo de Querelle. Presentamos aquí a sus palabras, imágenes y amigos.



OBSERVACIONES SOBRE UN PUNTO DE INTERSECCION

Yo soy el punto de intersección "a" de un triángulo. Las dos rectas que en mí se cortan forman un ángulo muy abierto que debería otorgarme una visión panorámica del futuro, pero mi futuro es muy incierto. Hasta un colegial con una goma de borrar puede transformar mi futuro en un vacío infinito. Todos los días espero un golpe de gracia así, aunque espero que se apiaden de mí.

A veces pienso que para nosotros, si nos consideráramos puntos de intersección, debería existir un punto de referencia central al cual podríamos acercarnos diariamente para fundirnos finalmente con él.

Cuando pasan los días sin que se produzca el menor cambio en mi estado, comienzo a desesperarme. A pesar de ello puedo afirmar que diariamente veo más profundamente lo que hay detrás de la crueldad de este mundo que ni siquiera se apiada de un inocente punto de intersección.

A veces pienso que una de mis rectas está mal ubicada, o que no es la correcta. No estoy pensando en la línea básica que indefectiblemente existe, no, pienso en esa recta "b" que no quiero visualizar porque la creo torcida o mal ubicada. Mi gran deseo es encaminar esta línea hacia una senda regulada.

Continuamente quedo encallado en las múltiples interrupciones que este lado presenta; un punto no puede desplazarse a través del vacío. Pienso en qué pasaría si las rectas "c" y "b" no tuviesen la posibilidad de cortarse porque sus caminos están muy lejos el uno del otro, pero yo, la encrucijada, sigo existiendo y soy el único punto de contacto de ambas líneas aunque sea a lo lejos.

Sigo pensando, o llego a la conclusión que lo mejor sería escabullirme silenciosamente, sin llamar la atención, de esa situación de ser punto de intersección. Pero hasta ahora no encontré el método adecuado para este propósito... Quizás sea demasiado cobarde y tenga miedo ante la inmensidad, que, con seguridad, ningún dios endulzará.

Lamento confesar, al final de mis observaciones, que aún no encontré un reconfortante final, seguiré experimentando y quizás logre reconciliarme con la línea recta.

Rainer Werner Fassbinder

CHARLAS CON R.W.W.F.

**No me atrae el arte.
El trabajo es, quizás, el
único tema que existe.
Los gangsters tienen la
misma apetencia
burguesa que los
burgueses.
El crecimiento de un
realizador es positivo
cuando renuncia al
sueño de lo colectivo.
Así habla Rainer W.
Fassbinder.**



Berlín 1971

Thomsen: Antes de comenzar a rodar películas escribiste y escenificaste para el teatro o para el antiteatro, como lo llamabas. Resumiendo, ¿por qué comenzaste a filmar?

Fassbinder: Al principio rodé dos cortometrajes y recién después fui al teatro. Antiteatro fue solamente un nombre, como por ejemplo otros teatros se llaman Schiller Theater, etc. Aprendí mucho con el teatro, cómo manejar actores, cómo narrar de manera diferente una historia. Además yo mismo soy actor, lo único que realmente estudié, en todo lo demás soy autodidacta. En realidad, desde un principio quise filmar. No resultó tan sencillo, por lo cual hice lo más fácil, teatro. Esto de alguna manera dio sus frutos, porque cuando comencé a filmar me resultó más sencillo porque vine del teatro. El éxito que logré, y que las películas llegaron a los festivales se debía a que en Alemania el teatro es mejor visto que el cine. La gente pensó: "filma, pero también ha hecho teatro, así que algo debe saber".

T.: Aunque muchas de tus películas están influenciadas por el cine americano de gangsters y melodramas, a su vez se diferencian mucho de aquéllas. ¿Qué es lo que te atrae de las películas de Raoul Walsh y Douglas Sirk?

F.: No es fácil de explicar. Estas son películas cuyo argumento es sencillo y lineal y a su vez emocionantes. Antes de haber rodado *Whity*, vi varias películas de Raoul Walsh, ante todo *Band Of Angels* una de las más increíbles que llegué a conocer, con Clark Gable, Yvonne De Carlo y Sidney Poitier. Un granjero blanco muere; tiene con una mujer negra una hija blanca. La hija es completamente blanca, por lo cual no se la reconoce como mestiza. Cuando el viejo muere queda una montaña de deudas y ella es vendida. Clark Gable actúa de vendedor de esclavos que la compra y sabe que es mestiza. Luego comienza la guerra civil. Sidney Poitier es el fiel sirviente del vendedor de esclavos y, aunque lucha en el bando opuesto ayuda a huir a su amo y a la mestiza, luego está todo bien, ¿o quizás no? Los buenos *regisseurs* pueden ofrecer un *Happy End* y a pesar de ello uno no está del todo conforme con el final. De alguna manera se sabe que algo no está bien, que así no puede ser. Existen otras películas americanas que he visto de joven que aun recuerdo. No los títulos, pero sí la ambientación. El cine americano es el único que tomo en serio porque llega al público. También el cine alemán tuvo eso antes del '33 y por supuesto existen directores de otros países que lograron contacto con el público porque no se propusieron hacer arte. El cine americano es emocionante y entretiene al público. Su forma de relatar no es tan complicada y artificial —artificial en cierta manera sí, pero no artística— No me atrae el arte.

T.: Pero, ¿no es justamente lo que diferencia tus películas de las de Hollywood, que las tuyas son arte?

F.: Sí, pero la diferencia consiste en que un europeo no tiene la ingenuidad (no es tan *naïf*) de un *regisseur* de Hollywood. Nosotros siempre tenemos que reflexionar sobre lo que hacemos, porqué lo hacemos y cómo lo hacemos, pero estoy seguro de que algún día lograré narrar cuentos en forma ingenua. Lo intento, pero es bastante difícil. Los realizadores americanos se encuentran en un plano que aparentemente es sano. Políticamente se mantienen conservadores y tienen la vanidad de que USA es el país de la libertad y de la justicia y desde esa posición hacen sus films sin el menor escrúpulo. Eso me parece bien.

Pero en realidad nunca intenté copiar un film de Hollywood, como lo hacen los italianos. Nosotros hicimos películas en base a nuestra propia concepción de lo que debe ser una película, por lo menos así fue en un comienzo.

T.: En oposición a muchos otros directores de vanguardia tus películas apelan a los sentimientos... y ésto debería responder al gusto del espectador.

F.: Los sentimientos son muy importantes para mí, pero la industria del cine explota los sentimientos y éso lo aborrezco. Estoy en contra de las especula-

ciones con los sentimientos y que se pague por ello.
T.: Esta relación ambivalente hacia los sentimientos la expresás en tus películas, pero simultáneamente podés mover la cámara con tal lentitud que lograrás con eso efectos inusitados.

F.: Sí, estilísticamente es una forma de desnaturalización, en cuanto al contenido, cuando se prolonga una secuencia, cuando se la estira, se ve realmente lo que le pasa a las personas. Se ve y vivencia sensiblemente lo que acontece. Si se acortan estas escenas no sabemos realmente de qué se trata.

T.: ¿No considerás que estas escenas estiradas son como una especie de parodia de los *Genre films* americanos?

F.: No, para nada. Hay críticos que consideran que utilizo irónicamente pasajes de los *Genre films* americanos, lo entiendo y se podría interpretar de esa manera, lo acepto, pero para mí no es así. La diferencia entre mis películas y las americanas consiste en que el cine americano no es reflexivo y yo sólo trato de lograrlo, también quisiera llegar a hacer películas que trascurren libremente y sin reflexionar. Además sólo la mitad de mis películas están emparentadas con los *Genre films* americanos.

Normalmente divido mi producción en dos grupos. Por un lado, las películas de contenido social que se desarrollan en un ambiente burgués y por el otro, las que tienen lugar en el ambiente familiar de los sets con los libretos que acostumbramos ver en el cine. El primer grupo describe mecanismos sociales bien específicos y el otro está inspirado en distintos géneros de los utilizados para la cinematografía.

T.: Pero también los *Genre films* pueden desarrollarse en ambientes burgueses.

F.: Sí, el ambiente "Gangster" también es burgués, pero con los mensajes invertidos y los mismos ideales burgueses en lugar de ideales alternativos. Mis "Gangsters" son víctimas de la burguesía, no son rebeldes, si lo fueran, se comportarían de otra manera. Se comportan básicamente igual al capitalismo y la clase burguesa con la diferencia de que su comportamiento es punible. Pero en principio es lo mismo si una persona en mis películas es gangster o un mísero capitalista. Los gangsters tienen las mismas apetencias burguesas que los "burgueses". En ello radica quizás mi diferencia con las películas americanas de gangsters, allí a veces es un outsider, mientras mis pequeños gangsters y ladrones en el fondo, están integrados a la sociedad.

Venecia 1971

T.: Como tu película trata del rodaje de una película, ¿en qué medida es autobiográfica tu nueva película *Warnung Vor Einer Heiligen Nutte* (Advertencia ante una puta sagrada)?

F.: Todo en este film es de alguna manera autobiográfico. Eso no quiere decir que en la realidad todo se haya desarrollado así.

T.: Y, ¿cómo relacionás eso con la forma dictatorial de trabajar del *regisseur*?

F.: Sí, hay momentos en los cuales soy un dictador. También hice películas que fueron rodadas de otra manera, pero si la presión bajo la cual estoy, es demasiado grande, me transformo en dictador. Cuando el trabajo como realizador se pone difícil o cuando todo marcha mal, se corre el riesgo que los que te rodean te pisoteen en vez de ayudarte, entonces solamente te queda la dictadura.

T.: ¿Demostrás que el director para terminar su película tiene que determinar cómo actuar, pero su actitud tiránica no la modifica?

F.: El crecimiento de un realizador es positivo cuando renuncia al sueño de lo colectivo, al tomar conciencia de que el grupo no funciona como grupo. Pierde sus ilusiones y ve la realidad así como es.

Creo que es posible rodar una película en forma menos autoritaria, eso requiere que se diga desde un principio: "Yo soy el director, vos el cameraman, ustedes los actores".

Cuando el trabajo de todos está bien definido, cada uno se concentrará bien en la parte que le corresponde en vez de que se comparta todo sin que nada se realice bien. Esto sonará autoritario, pero desde el

momento en que lo tuve claro, fue menos dictatorial. Fue nuestro sueño, tanto del grupo del estudio, como el personal, compartir las responsabilidades, los programas de trabajo y que todos pudiéramos decidir qué películas hacer, cómo y por qué las hemos elegido. Por desgracia ésto no funcionó. No creo que sea imposible, sigo con la esperanza de lograrlo, pero con nosotros no funcionó.

Demasiado rápido la gente se dio cuenta de que, si no hacían nada, yo haría más para poder terminar lo proyectado y cada vez confiaban más en que sería así. Al rodar *Whity* todo se desmonoró y de repente nos dimos cuenta de que lo propuesto nunca se había realizado. **Advertencia ante una puta sagrada** trata en realidad de lo sucedido durante el rodaje de *Whity*.

T.: ¿En qué medida se consideran ustedes un grupo de trabajo? Por ejemplo, ¿viven juntos, tratan de convivir fuera de las horas de rodaje?

F.: Hemos vivido juntos en una casa, pero cuando comenzamos a filmar, la mayoría pidió su guita, y cuando después había que hacer las compras o pagar el alquiler, fui yo el que tenía que ponerse porque era el que más interés tenía de que el grupo funcionara como tal.

Demasiado tarde me dí cuenta de que era algo imposible. **Advertencia...** trata sobre el despertar y reconocer que lo soñado no siempre es realizable. La gente estaba más ocupada en su bienestar general y en comer, que en el proyecto que exigía toda su dedicación. Se devanaban más los sesos por asegurar su propia existencia que la del proyecto. Para mí fue justo al revés.

Casi todo lo que se debate consiste en frases banales. Una persona habla en la película sobre la integración de los trabajadores, de hacer películas para la clase obrera, pero también eso son frases encubridoras que no se toman en serio. Como ejemplo, para ese personaje tomé a uno de mis mejores amigos. El logró apropiarse de frases de izquierda tan precisas, que ni él las tomó en serio. Eludió todas las consecuencias peligrosas de sus propias palabras, las utilizó sin embargo para tentar a otros y gracias a estas frases logró ir a la cama con un obrero español!

T.: Tu colega Alexander Kluge calificó **Advertencia** como película incestuosa.

F.: ¿Kluge opina éso? Todas son películas sobre incesto. Las demás películas tienen que ver igualmente conmigo y con mi vida. *Götter Der Pest* (Dioses de la peste) es a su vez personal.

T.: En tus películas el trabajo parece ser un tema importante. Muchos de tus personajes por no tener trabajo están destrozados porque se sienten segregados al romperse la relación con los demás.

F.: El trabajo es quizás el único tema que existe. ¿Qué otra cosa si no? La mayoría trabaja todos los días y éso a lo largo de cincuenta años y cuando llegan a su casa trabajan también. No tienen vida privada. Podemos expresarlo de esta manera: el trabajo es la vida privada de las personas. En mis películas son tipos reventados porque no tienen trabajo pero viven en un mundo en el que se tiene que trabajar. Eso es lo que los destroza. En esta sociedad se debe trabajar para darle sentido a la vida... muchos de mis personajes no toleran su trabajo y por eso les falta sostén en la vida y perecen.

T.: ¿Qué harías si no pudieras filmar?

F.: Ni idea. Cuando terminé el colegio también pensé sobre éso y llegué a la convicción de que, así como está organizada nuestra sociedad, teatro y cine son la máxima expresión de libertad individual. Por eso me dedico a filmar.

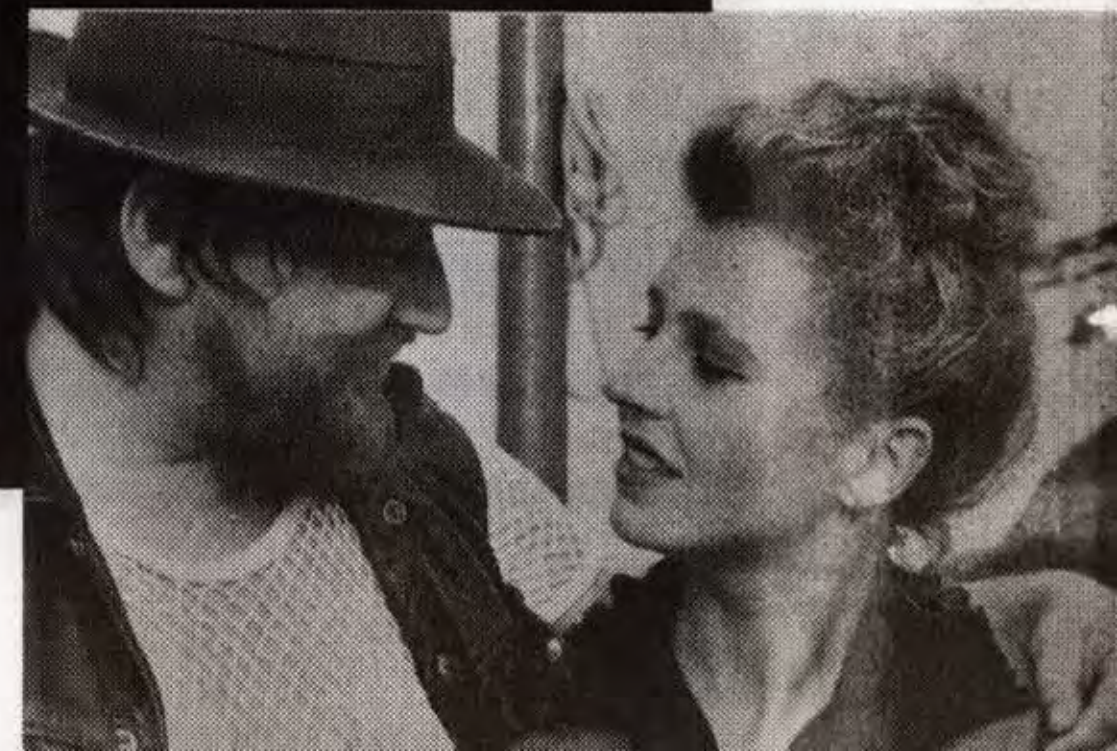
Pero la pregunta actual más candente es, ¿cómo podemos destruir esta estructura social? Cambiando la sociedad también cambiará la conciencia de la gente. Mientras todo se construye sobre la base de que algunos deben trabajar para que otros saquen provecho del trabajo ajeno, todo ronda alrededor de un cambio en esta relación.

Entrevista de Christian Braad Thomsen

Resumen de *Die Anarchie Der Phantasie* (La anarquía de la fantasía) Editor Michael Tölsberg, Frankfurt, 1986.

Al principio, cuando algo en el rodaje resultaba bien comenzaba a saltar como un chico feliz. Más tarde adoptaba la mirada indiferente de un emperador, que se da el lujo de dejar danzar ante sí sus fantasías. Omnipotente y esclavo a la vez, poseído por la necesidad de vivir su vida a través de sus películas —como él mismo dice— en una forma de enfermedad mental. A causa de lo cual tenía que filmar sin tregua. También podría estar motivado por el aburrimiento al que ya sabía manipular demasiado bien, cada vez más le faltaban emociones nuevas e imprevistas. ¿Pero quién puede realmente mirar en el otro? Cada uno porta en sí su misterio y posiblemente también su muerte. Se encontró su cuerpo de noche frente al televisor encendido, rodeado de sus herramientas, hojas, lápices, libretos empezados. Estaba trabajando en varios libretos a la vez. ¿Murió tan joven porque se apuró tanto, o se apuró tanto porque debía morir tan joven? En su último "interview", unas pocas horas antes de su muerte, señalado por un agotamiento total dijo: "Quizás se deba atravesar el infierno para llegar a un mundo mejor".

HANNA SCHYGULLA



UNA MASCARA DE FOUCAULT

Alain Badiou: ¿Qué es la psicología?

Michel Foucault: Le diré que no pienso que sea necesario intentar definir a la psicología como ciencia, sino quizás como forma cultural; ella se inscribe dentro de una serie de fenómenos que la cultura occidental ha conocido desde hace mucho tiempo, y entre los que pudieron nacer cosas como la confesión, la casuística, los diálogos, discursos, razonamientos que podían darse en ciertos medios durante la Edad Media, en las cortes de amor, o incluso entre los preciosistas del siglo XVII.

A.B.: ¿Existen relaciones interiores o exteriores entre la psicología como forma cultural y la filosofía como forma cultural? ¿Es la filosofía una forma cultural?

M.F.: Ud. formula dos preguntas:

1º) ¿Es la filosofía una forma cultural? Le diré que yo no soy muy filósofo, y entonces no estoy en muy buena posición para saberlo. Pienso que es el gran problema que se debate ahora; quizás la filosofía sea, en efecto, la forma cultural más general en la que podríamos reflexionar acerca de lo que es Occidente.

2º) Ahora bien, ¿cuáles son las relaciones entre la psicología como hecho cultural y la filosofía? Creo que se está aquí en un punto de conflicto que enfrenta desde hace 150 años a los filósofos y a los psicólogos, problema que volvió a plantearse ahora en todas las cuestiones que giran en torno a la reforma de la enseñanza.

Creo que puede decirse esto: desde un principio la psicología, y a través de la psicología las ciencias humanas, están en efecto desde el siglo XIX en una relación muy enredada con la filosofía. ¿Cómo puede concebirse este enredo de la filosofía y de las ciencias humanas? Puede decirse que la filosofía, en el mundo occidental, había circunscripto a ciegas, y de alguna manera en el vacío, en la oscuridad, en la noche de su propia conciencia de sus métodos, un dominio al que llamaba el alma o pensamiento y que sirve ahora de herencia que las ciencias humanas han explotado de una manera clara, lúcida y positiva. De manera que las ciencias humanas ocuparían de pleno derecho ese dominio un poco vago que había sido señalado pero abandonado por la filosofía.

He aquí lo que podría responderse. Creo que es lo que dirían de muy buena gana aquellas personas de las que puede decirse que son los partidarios de las ciencias humanas, quienes consideran que la antigua tarea filosófica nacida en Occidente con el pensamiento griego es ahora reemprendida con los instrumentos de las ciencias humanas. No pienso que esto circunscriba exactamente el problema, me parece que un modo similar de analizar las cosas está unido evidentemente a una perspectiva filosófica que es el positivismo.

Podría decirse también otra cosa, lo contrario, lo que quizás forma parte del destino de la filosofía, desde el siglo XIX, es que algo como una antropología haya devenido posible, cuando digo antropología no quiero hablar de esa ciencia particular que se llama antropología y que es el estudio de las culturas exteriores a la nuestra; por antropología entiendo esa estructura propiamente filosófica que hace que todos los problemas de la filosofía estén ahora ubicados en el interior de ese dominio que puede llamarse el de la finitud humana.

Si no se puede filosofar más que acerca del hombre en tanto es un *homo naturae*, o incluso en tanto que es un ser finito, en esta medida, ¿no será que toda filosofía es, en el fondo, una antropología? En ese momento la filosofía deviene la forma cultural en cuyo interior todas las ciencias del hombre en gene-

ral son posibles.

A.B.: Ud. ha dicho, dentro del primer punto de vista, que, en suma, la filosofía era concebida como lo que prescribía su dominio a una ciencia positiva que, en seguida, aseguraba la elucidación efectiva. Dentro de esta óptica, ¿qué es lo que puede asegurar la especificidad de la psicología con respecto a otros tipos de investigación? ¿Puede el positivismo asegurar y comprender, por sus propios medios, esta especificidad?

M.F.: Bien, en una época en la que las ciencias humanas recibían en efecto su problemática, su dominio, sus conceptos de una filosofía que era, en gran medida, la del siglo XVIII, creo yo que la psicología podía ser definida o bien como ciencia, digamos, del alma, o incluso como ciencia de la conciencia, o incluso como ciencia del individuo. En esta medida creo que la separación con las otras ciencias humanas existentes entonces, y que ya era posible, esa división podía hacerse de una manera bastante clara: se podía oponer la psicología a las ciencias de orden fisiológico, como se opone el alma al cuerpo; se podía oponer la psicología a la sociología, como se opone el individuo a la colectividad o al grupo, y si se define a la psicología como ciencia de la conciencia, ¿a qué se la podrá oponer? Bien, en lo que concierne al período que va, en líneas generales, de Schopenhauer a Nietzsche, se diría que la psicología se opone a la filosofía como la conciencia se opone a lo inconsciente. Creo además que es alrededor precisamente de la elucidación de lo que es el inconsciente que se llevó a cabo la reorganización y el recorte de las ciencias humanas, es decir, esencialmente alrededor de Freud; y esta definición positiva, heredada del siglo XVIII, de la psicología como ciencia de la conciencia y del individuo, no puede valer más ahora una vez que Freud existió.

A.B.: Ubiquémonos ahora dentro de la otra perspectiva: la problemática del inconsciente que para Ud. parece ser el principio de reestructuración del dominio de las ciencias humanas. Esta reestructuración se efectúa alrededor del tema —retomo su expresión— del descubrimiento del inconsciente. Ahora bien, la palabra descubrimiento está ligada, en general, a un contexto científico. ¿Cómo entiende Ud. entonces el descubrimiento del inconsciente? ¿De qué tipo de descubrimiento se trata?

M.F.: Bien, el inconsciente fue literalmente descubierto por Freud como una cosa; lo percibió como un cierto número de mecanismos que existían a la vez en el hombre en general y en tal hombre particular.

Pero, por otra parte, para Freud el inconsciente tiene una estructura de lenguaje; no hay que olvidar sin embargo que Freud es un exégeta y no un semiólogo, es un intérprete y no es un gramático, en fin, que su problema no es un problema de lingüística, es un problema de desciframiento. Ahora bien, qué es tratar a un lenguaje no como lingüista sino como exégeta, hermeneuta, si no es precisamente admitir que existe una especie de grafía absoluta, que vamos a tener que descubrir en su materialidad misma, de lo cual vamos a reconocer a continuación que esa materialidad es significativa, segundo descubrimiento, a continuación del cual vamos a descubrir lo que ella quiere decir, tercer descubrimiento, y del cual, por último, vamos a descubrir en cuarto lugar, según qué leyes esos signos quieren decir lo que quieren decir. Es en este momento, y sólo en este, que se encuentra el estrato semiológico, es decir, por ejemplo, los problemas de la metáfora y de la menonimia, los procedimientos por los cuales un conjunto de signos pueden querer decir algo; pero este cuarto descubrimiento es tal en relación a los

otros tres mucho más fundamentales. Esos tres primeros descubrimientos son el descubrimiento de algo que está allí, delante de nosotros, es el descubrimiento de un texto para interpretar, el descubrimiento de una especie de terreno absoluto para una hermenéutica posible.

A.B.: Los especialistas en el desciframiento de textos distinguen desciframiento (*déchiffrement*) y desciframiento (*décryptage*), el desciframiento que consiste en descifrar un texto del cual se posee la clave, y el desciframiento de un texto cuya clave no se tiene, la estructura misma del mensaje. ¿Los métodos psicológicos serían del orden del desciframiento o del desciframiento?

M.F.: Yo diría que del orden del desciframiento, y sin embargo no del todo, porque incluso los conceptos de desciframiento y desciframiento son conceptos que los lingüistas han esencialmente definido para poder recuperar lo que, según creo, es irre recuperable para cualquier lingüista, es decir, la hermenéutica, la interpretación. En fin, admitamos, si Ud. lo desea, la noción de desciframiento; le diré que Freud, en efecto, desciframiento, es decir que reconoce que hay un mensaje, él no sabe lo que quiere decir ese mensaje, no sabe cuáles son las leyes de acuerdo con las que los signos pueden querer decir lo que quieren decir, es preciso entonces que descubra a la vez en un solo movimiento lo que quiere decir el mensaje y cuáles son las leyes por las cuales el mensaje quiere decir lo que quiere decir; dicho de otra manera, es necesario que el inconsciente sea portador no solamente de lo que dice, sino de la clave de lo que dice. Y es por eso además que el psicoanálisis, la experiencia del psicoanálisis, el lenguaje psicoanalítico ha apasionado siempre a la literatura; hay una especie de fascinación de la literatura contemporánea, no sólo por el psicoanálisis, sino por todos los fenómenos que competen a la locura, porque la locura, qué es ahora, en el mundo contemporáneo, sino un mensaje al fin y al cabo del lenguaje de signos del que se espera —porque sería demasiado espantoso sin eso— que quieran decir algo, lo que no se sabe es qué quieren decir ni como lo dicen; y en consecuencia hay que tratar a la locura como un mensaje que tendría en sí mismo su propia clave; esto es lo que hace Freud delante de un síntoma histérico, es lo que hacen aquellos que, ahora, intentan abordar el problema de la psicosis.

Después de todo que es la literatura sino un cierto lenguaje del que bien se sabe que no dice lo que dice, pues si la literatura quisiera decir lo que dice, diría simplemente: "La marquesa sale a las cinco...". Bien se sabe que la literatura no dice eso, se sabe que es un segundo lenguaje, replegado en sí mismo, que quiere decir otra cosa que la que dice; no se sabe cuál es este otro lenguaje que está por debajo, simplemente se sabe que al cabo de la lectura de una novela, se debe haber descubierto lo que quiere decir y en función de qué, de qué leyes, ha podido decir el autor lo que quería decir; se debe haber hecho la exégesis y la semiología del texto.

A.B.: Aceptaría Ud. que se diga el objeto de la psicología es el conocimiento del hombre y que las diferentes "psicologías" son otros tantos medios de ese conocimiento?

M.F.: Sí, en el fondo yo lo admitiría sin osar decirlo demasiado, porque parece demasiado, simple... Pero es mucho menos simple si se piensa en lo que, a comienzos del siglo XIX, apareció como ese proyecto muy curioso de conocer al hombre. Aquí se encuentra probablemente uno de los hechos fundamentales en la historia de la cultura europea, pues si bien existieron, en los siglos XVII y XVIII, libros que se llamaban *Tratado del hombre* o *Tratado de la*

**Hace 35 años
el ayudante de cátedra
Alain Badiou interrogaba
al joven profesor Foucault
sobre las relaciones
entre filosofía y psicología.
Se vislumbra la tesis
del "Hombre y sus dobles"
del libro *Las palabras y las cosas*. La entrevista
tiene el encanto
de una obra por venir.**

Naturaleza humana, no trataban en absoluto del hombre como lo hacemos nosotros cuando hacemos psicología. Hasta fines del siglo XVIII, es decir, hasta Kant, toda reflexión acerca del hombre es una reflexión secundaria en relación a un pensamiento primario que es, digamos, el pensamiento de lo infinito. Se trataba siempre de responder a preguntas tales como estas: Dado que la verdad es lo que es, o que la matemática o la física nos han enseñado tal o cual cosa, ¿cómo es posible que percibamos como percibimos, que conozcamos como conocemos, que nos equivoquemos como nos equivocamos?

A partir de Kant se invierte esto, es decir, que no es a partir del infinito o de la verdad que se va a plantear el problema del hombre como una especie de sombra proyectada; desde Kant, el infinito ya no se da más, no hay más que finitud y es en este sentido que la crítica kantiana llevaba consigo la posibilidad —o el peligro— de una antropología.

A.B.: En una cierta época se debatió en nuestras clases, a propósito de las ciencias humanas, la distinción entre "explicar" y "comprender" ¿Cree Ud. que eso tiene algún sentido?

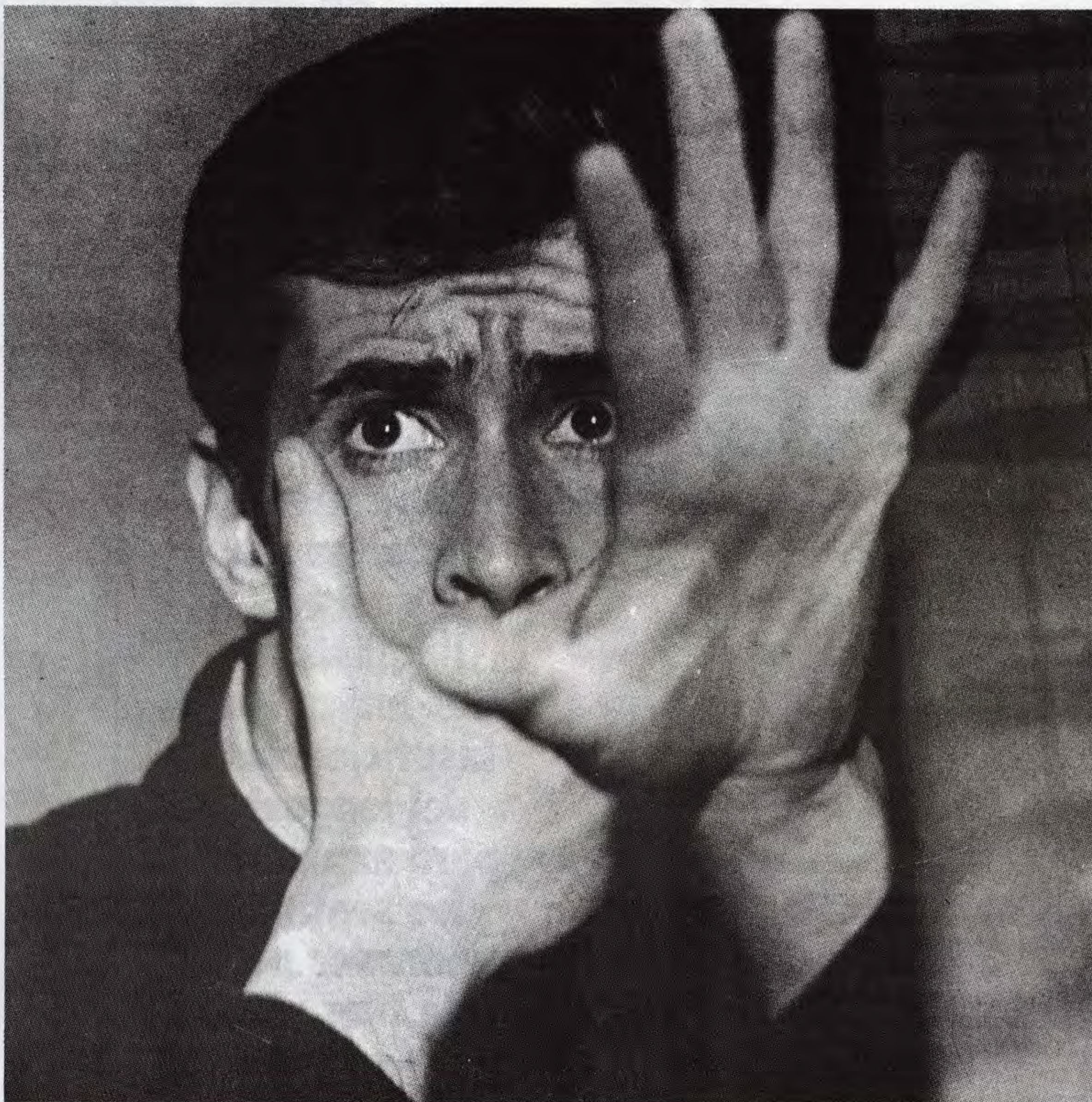
M.F.: No osaría afirmarlo, pero me parece que la primera vez en la que fueron distinguidos "explicar" y "comprender" y propuestos precisamente como formas epistemológicas radicales, absolutas e incompatibles una con la otra, fué por Dilthey. Ahora bien, sin embargo, hay algo que es muy importante: es precisamente él quien ha hecho, según mi conocimiento, la única historia un poco aproximativa, pero muy interesante, de la hermenéutica dentro de la historia occidental. Ahora bien, creo que lo que hay de profundo en él es el sentimiento que tenía de que la hermenéutica representaba un modo de reflexión muy singular cuyo sentido y valor corrían el peligro de ser ocultados por modos diferentes de conocimiento, más o menos tomados de la ciencia de la naturaleza, y él sentía perfectamente que el modelo epistemológico de las ciencias de la naturaleza iba a ser impuesto como norma de racionalidad a las ciencias del hombre, mientras que esas mismas ciencias del hombre no eran probablemente más que uno de los avatares de las técnicas hermenéuticas que no habían dejado de existir en el mundo occidental desde los primeros gramáticos griegos, en los exégetas de Alejandría, en los exégetas cristianos y modernos. Y creo que Dilthey sintió a que contexto hermenéutico históricamente general dentro de nuestra cultura pertenecían la psicología y las ciencias del hombre en general. Es esto lo que, de una manera un poco mítica, definió por comprensión en oposición a la explicación. La explicación sería el mal modelo epistemológico; la comprensión es la figura mítica de una ciencia del hombre reconducida a su sentido radical de exégesis.

A.B.: ¿Considera Ud. que se puede decir de la psicología como ciencia y como técnica lo que se dice de las ciencias exactas y rigurosas, a saber que ella misma hace su filosofía, es decir, que ella misma ejerce la crítica de sus métodos, de sus conceptos, etc.?

M.F.: Creo que lo que actualmente pasa dentro del psicoanálisis y dentro de un cierto número de otras ciencias, como la antropología, es algo como esto. Que luego del análisis de Freud, algo como el análisis de Lacan sea posible, que luego de Durkheim algo como Lévi-Strauss sea posible, todo esto prueba que en efecto las ciencias humanas están instaurando en sí mismas y por sí mismas una cierta relación crítica que hace pensar al que la física o las matemáticas ejercen en relación a sí mismas; lo mismo para la lingüística.

A.B.: ¿Pero no para la psicología experimental?

M.F.: Bien, hasta ahora no; pero después de todo,



cuando los psicólogos hacen estudios sobre el aprendizaje e intentan ver en qué medida se pueden generalizar los resultados, en qué medida los análisis sobre la información pueden permitir formalizar los resultados así obtenidos, es también igualmente una suerte de relación reflexiva y generalizadora y fundadora que la psicología establece para sí misma. Ahora bien, de la cibernética o la teoría de la información no se puede decir que sea la filosofía de la psicología del aprendizaje, del mismo modo que no se puede decir que lo que hace Lacan actualmente, o lo que hace Lévi-Strauss, sea la filosofía de la antropología o del psicoanálisis. Es más bien una cierta relación reflexiva de la ciencia consigo misma.

A.B.: Si se encontrara Ud. en una clase de filosofía, tal como es actualmente, ¿qué enseñaría de la psicología?

M.F.: La primera precaución que tomaría, si fuera profesor de filosofía y debiera enseñar psicología, sería comprarme una máscara lo más perfecta posible que pudiera imaginar y lo más alejado de mi fisonomía normal, de modo que mis alumnos no me reconocieran. Trataría, como Anthony Perkins en "Psicosis", de tener otra voz, de manera que nada de la unidad de mi discurso pudiera aparecer. Esta es la primera precaución que tomaría. Luego, intentaría, en la medida de lo posible, de iniciar a los alumnos en las técnicas actualmente en curso entre los psicólogos, métodos de laboratorio, métodos de psicología social; intentaría explicarles en qué consiste el

psicoanálisis. Y luego, en la hora siguiente, me quitaría la máscara, recuperaría mi voz, y haría filosofía, con el riesgo de reencontrar en ese momento, a la psicología como esa suerte de impasse absolutamente inevitable y absolutamente fatal en el que se vió comprometido el pensamiento occidental en el siglo XIX. Pero cuando yo digo que es un impasse absolutamente inevitable y fatal, yo no la criticaría como ciencia, no diría que es una ciencia que no es tan positiva, no diría que es algo que debería ser más filosófica o menos filosófica, yo diría simplemente que hay una suerte de sueño antropológico en el cual la filosofía y la ciencia del hombre están, de algún modo, encerradas y adormecidas unas por las otras, y que es preciso despertar del sueño dogmático. ♥

Traducido por Carlos Pissinis

Esta entrevista fue publicada en la Revue de l'enseignement philosophique, año 15, n° 2.

♦ Alain Badiou es filósofo. En Francia, su país, ha publicado *L'etre et le evenement*. En Argentina se han publicado *Manifiesto por la filosofía* y *¿Se puede pensar la política?*

♦ Michel Foucault tuvo a su cargo la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento en el College de France. Recientemente se ha publicado en Argentina su curso del año 1976, *Genealogía del racismo*.

EL ENIGMA DEL SABOR

Entrevista a Michel Serres por Raoul Mortley

RM: Usted va a dar clase a Stanford, U.S.A., todos los años. ¿Qué es lo que enseña: filosofía, o historia de la filosofía?

MS: Suelo ir de visita como Profesor del Departamento de Lenguas Romances, y como usted sabrá, en Norteamérica generalmente se trata de un Departamento de Cultura Francesa (de Lengua y Literatura francesa). En ese marco, me ha sido posible enseñar filosofía de la expresión francesa. Lo que se suele enseñar en los países donde impera la filosofía anglo-sajona es el pensamiento de la Escuela Analítica, a veces con un poco de historia de la filosofía continental, como dicen ellos. La filosofía francesa contemporánea penetra en los países anglosajones a través de los Departamentos de literatura.

Así que me invitaron a los Estados Unidos con esta fin: enseñar lo que yo entiendo por filosofía, en el marco de un Departamento de literatura. Lo cual no me molesta en absoluto, dado que de algún modo es una tradición francesa que se remonta a Montaigne: la de que filosofía y literatura deben mantener una relación productiva, y es por eso justamente que no siempre nos resulta fácil clasificar a nuestros antecesores. ¿Montaigne debe figurar en literatura o en filosofía? Diderot, Voltaire, y demás... Esta mezcla de literatura y filosofía es algo muy valioso.

RM: Es cierto, pero algunos se quejan de que la filosofía francesa es demasiado literaria hoy en día, de que al menos una parte de ella tiene un carácter demasiado literario. ¿Qué piensa al respecto?

MS: Bueno, hay cosas que por más que uno se queje, siguen siendo iguales. No tiene sentido quejarse porque Montaigne es difícil de clasificar, o Diderot, o Voltaire; son así, y punto. Es nuestra tradición, es nuestro lenguaje.

RM: Es querer clasificar de antemano...

MS: Exacto: a eso me refiero. La diferencia entre la filosofía y la literatura es un producto de la Universidad: el anhelo de separarlas surgió con la invención de la Universidad. Pero si se descarta el criterio académico, la clasificación resulta absurda. Yendo más lejos aun, no debería decirse que en Francia la filosofía es mayormente literaria: si toma por ejemplo mis libros, verá que tratan cuestiones científicas, y también matemáticas. He hecho estudios sobre las matemáticas en la antigüedad: matemáticas del siglo XVII, matemáticas modernas, física del siglo XIX, prácticamente todo el espectro de la historia de la Ciencia. He sido historiador de la Ciencia; la historia de la Ciencia, la epistemología, es una antigua tradición francesa.

El único terreno en el que Francia se ha quedado un poco rezagada es el de la disciplina que llamamos Lógica, y eso se debe simplemente a la guerra, en la cual perecieron nuestros mejores lógicos; muchos murieron en la guerra del 14, y otros en la del 39. Pero, más allá de eso, la filosofía francesa siempre ha sido enciclopédica. La verdadera tradición francesa, que espero estar continuando, es la de Descartes, Auguste Comte, Diderot, e incluso Bergson, para quienes la filosofía debe poseer un basamento enciclopédico. Es decir, el filósofo debe saber matemáticas, física, química, biología, etcétera, tal como en la perspectiva de Comte.

RM: Cuando dice "enciclopédismo" no se referirá a la tendencia a unir todos los hechos posibles...

MS: No, no, en absoluto.

MS: Hay que olvidarse de este dichoso panorama completo si uno pretende ocuparse de la filosofía, un poco como el Marqués, que dijo que había que aprender los principios de los buenos modales para poder olvidarlos cuanto antes. De lo contrario, la gente terminará por ser menos cortés de lo normal. Creo que se trata de una antigua tradición francesa, y en este sentido pienso que trato de mantenerme dentro de esta tradición. He escrito sobre matemáticas, física, biología, sobre humanidades...

RM: Y sobre literatura.

MS: Sí, y la literatura forma parte del sustrato de esta tradición francesa: una cierta relación con el conocimiento que no cree que la filosofía sea una especialidad, como la metafísica, la lógica o la lingüística. Se trata, mejor, de una globalización.

RM: Me parece que ya la palabra "disciplina" contiene la idea de una subdivisión, de un corte.

MS: Correcto. Por ejemplo: usted analiza la historia de las religiones, y a mí me interesa muchísimo cualquier evolución en ese terreno. He trabajado mucho sobre gente como Dumézil y otros teóricos más recientes, y creo que la historia de las religiones también forma parte del campo de acción de la filosofía. Me cuesta pensar en la filosofía como en una disciplina. Creo que es una suma, una *suma*...

RM: Quiero volver ahora a un problema que ya tocamos antes, relacionado con el lenguaje de la filosofía. A veces da la impresión, especialmente en la

El lenguaje ha sido el problema fundamental de la filosofía en el siglo XX. Michel Serres, profesor del College de France, abandona los caminos abiertos por las escuelas lingüísticas. Nos indica las insuficiencias del lenguaje para explorar los sentidos ignorados por la filosofía: el gusto y el olfato.



Neil Dorr

tradición anglo-sajona, de que la meta de la filosofía es desarrollar en lenguaje racional, un lenguaje apodíctico. Para usted, ¿la meta de la investigación filosófica es desarrollar una especie de lenguaje claro, riguroso y universal: algo así como un lenguaje de computadora?

MS: No creo que esa sea la meta de la filosofía. No soy de la Escuela anglo-americana ni soy un filósofo del lenguaje. En consecuencia, esta idea nunca me preocupó primordialmente, y por dos razones. En primer lugar, al principio yo era un científico: fui un matemático por muchos años. Y muchas veces me ocupé de la física, la termodinámica, cuestiones de biología, y demás. Para mí, el lenguaje de la verdad, el lenguaje de la exactitud y el rigor, es el lenguaje de las ciencias exactas, y ya ha sido descubierto. ¿Por qué debería un lenguaje alcanzar metas que de algún modo ya han sido alcanzadas? Ya tenemos precisión en matemáticas, exactitud en las ciencias naturales, etcétera. En segundo lugar, me interesé mucho por la historia de la ciencia y llegué a notar que hay dos tradiciones matemáticas, y no sólo una. Antes de los griegos había una matemática egipcia, o asirio-babilónica, y es de tipo algorítmico. El lenguaje de computación está redescubriendo la perspectiva algorítmica. Es una tradición muy antigua. Y estos algoritmos de máquina son de mucho interés, y dan lugar a un cierto tipo de descubrimiento, un cierto tipo de verdad. Pero ése es un te-

reno aparte, y a mí entender la filosofía es completamente distinta.

RM: Usted acaba de lanzar un libro, *Los Cinco Sentidos, que ganó el Prix Médicis* en París. ¿Qué lo llevó a escribirlo?

MS: Durante cincuenta años, el gran tema ha sido el del lenguaje si se pertenece a la Escuela alemana, a la anglo-americana, o quizás a la francesa. Sólo se oye hablar del lenguaje oral o de la escritura. Y en Francia, Sartre produce *Las Palabras*, Foucault escribe *Las palabras y las cosas*, en los cuales el lenguaje es el tema principal. Hace poco, se editó un libro titulado *La gramática de los objetos*. En mis tiempos, a los chicos se les enseñaba nombrando las cosas: es como si sólo pudiéramos percibir o sentir gracias a que tenemos un lenguaje. Mi libro es una reacción contra esta teoría: puede ser explayado en unas pocas palabras. Nunca decimos "el color del cielo" o "el color de la sangre", o "el color del tri-

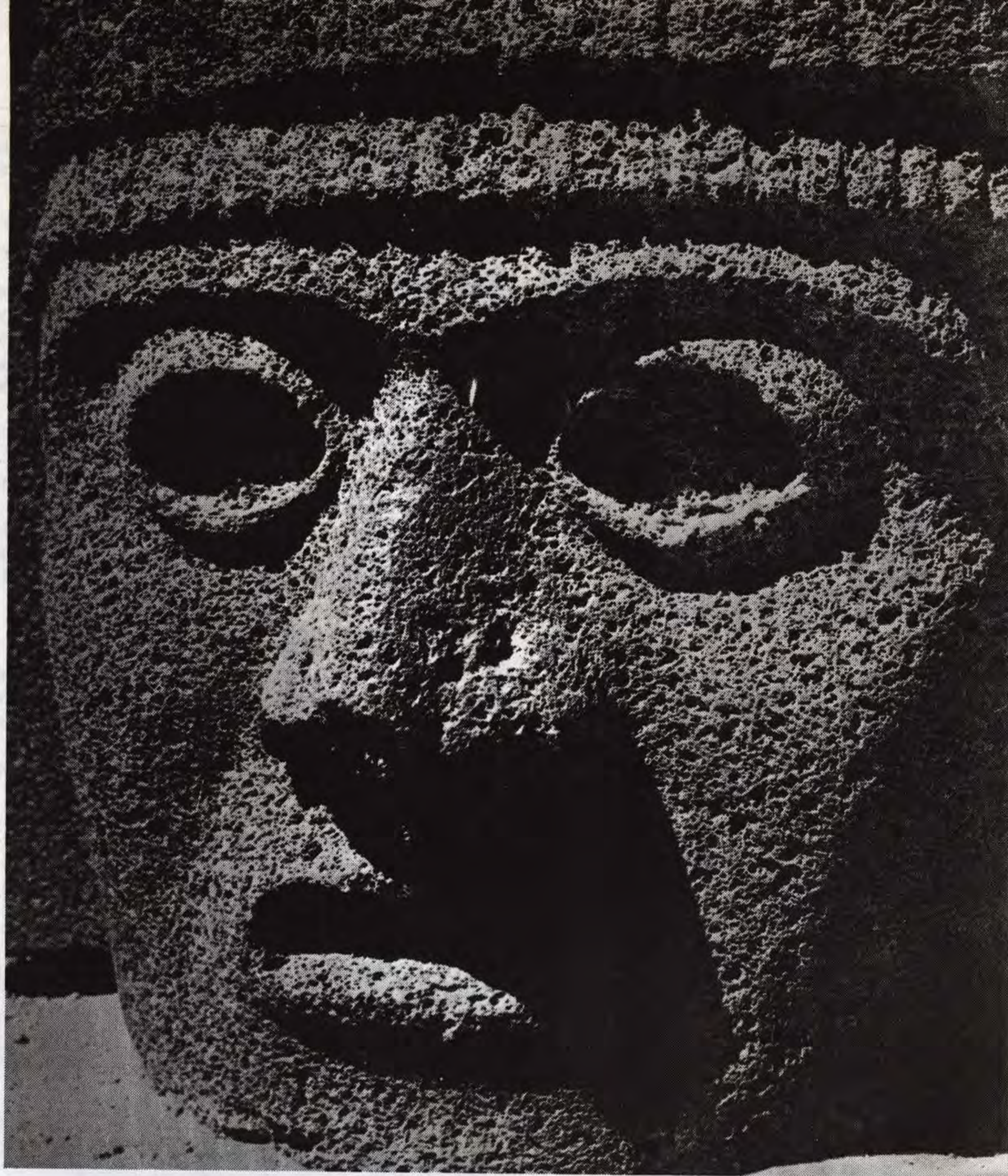
go", o "el color de las ciruelas". Decimos "azul", "rojo", "amarillo" o "morado". Tenemos palabras para los colores, y en eso la filosofía analítica tiene razón. De hecho, es posible que no podamos percibir una variedad del azul porque no tenemos un nombre para ella. Pero la cosa es más complicada en lo que se refiere al olfato, y me interesé por el gusto y el olfato, como francés al que le gusta el vino y aprecia el buen vino. Sabrá usted que la boca es un órgano... débil... mientras que el sentido del gusto es un órgano de gran riqueza. En mi libro destaco el hecho de que sólo decimos "el aroma de una rosa", o "el aroma de un damasco", o "el aroma de...". Nos referimos o algo, pero no hay nombre para su olor. Y si lo que los analistas lingüísticos dicen fuera cierto, no deberíamos tener nariz, dado que no tenemos nombres para las sensaciones provenientes del olfato. No hay adjetivos para éste, es un sentido totalmente desprovisto de adjetivos. Si la filosofía analítica estuviera en lo cierto, estaríamos condenados a no contar con este sentido. La Escuela Lingüística no tiene sentido del olfato, ni del gusto. Ahora bien, cuando nos referimos a la condición humana, decimos *homo sapiens*, como usted sabe. Pero los que no saben latín ignoran que *sapiens* se refiere a degustar con la boca y la lengua; de ahí viene "sabor". Así que decimos *homo sapiens* para aludir a nuestra especie, olvidando que esta expresión se refiere antes que nada a degustar con la boca, con

pueblo debía entregar cada año muchos hombres y mujeres jóvenes para los sacrificios humanos, lo cual era muy doloroso para ellos, que no creían en tales prácticas religiosas. Por causas diversas, a Cortés no le faltaron aliados (ni enemigos) en Tabasco, Tlaxcala, Tezcoco y muchos otros lugares: incluso su intérprete y *amiga*, Malinche, aprovechó su llegada para recuperar el gobierno de su tierra natal, del que había sido despojada por una conspiración de la nobleza.

Enumerar más ejemplos cubriría miles de páginas. Baste decir que fueron tlaxcaltecas buena parte de los conquistadores de México, Guatemala o las Filipinas, nicaragüenses los de Quito, quechuas los de Santiago del Estero, guaraníes los del Río de la Plata, y un largo etcétera. Para los conquistadores, los *indios amigos* eran camaradas de armas y socios en el saqueo, para éstos últimos, aquellos eran aliados providenciales en la empresa de derrotar a sus enemigos ancestrales. No resulta extraño, entonces, que de las uniones de ambos surgieran los linajes que rigieron América hasta la guerra de Sucesión.

Hombres y Mujeres

Una de las consecuencias del triunfo de la *moral burguesa* (a la cual seguimos pagando tributo) ha sido asociar entre sí tres términos que para los hombres de la Conquista no tenían mayor correspondencia: amor, sexualidad y matrimonio. Este último era visto, esencialmente, como el acto solemne que sellaba la alianza de dos familias, y al que los cónyuges sólo debían contribuir con su consentimiento. De ahí que los conquistadores —jóvenes en su mayoría— delegaran en la jerarquía más directa de su linaje (por lo general, el padre, el padrino o el mayor de los tíos paternos) la tarea de disponer su esposa, que a ellos no les incumbía. La *vida privada*, por el contrario, sí era asunto suyo y se regía —entonces como hoy— por las leyes del deseo, el cortejo y la seducción. Por tal causa, los primeros matrimonios —concertados en Castilla— se celebraron más habitualmente con damas peninsulares, mientras que los romances, conquistas y amistades tuvieron como objeto preferido a las indias. Los casos



CONQUISTADORES

son tan numerosos que bastará con unos pocos ejemplos: la antes citada Malinche, amante de Cortés y casada más tarde con uno de sus capitanes, las *ñustas* Angelina Añas Yupanqui e Inés Huaylas Yupanqui, amantes de Pizarro, y el caso tal vez más extremo que se conozca: los desafueros que le ganaron a la ciudad de Asunción el nombre de *Paraiso de Mahoma*. No todos los tratos entre conquistadores e indias fueron cortesces, ya que abundaron los ultrajes y la reducción a servidumbre forzada, como también sucedió más tarde al atacar indios rebeldes poblados cristianos (dos leyendas populares, reproducidas por Ruy Díaz de Guzmán, nos recuerdan tal circunstancia: la *cautiva* que padece la brutalidad de un carcelero al que odia —Lucía Miranda—, y la enamorada a quien sus familias sólo podrían arrancar por la fuerza de la compañía de su amigo indio y de los hijos de ambos —la Maldonada—. La historia nos muestra a miles de mujeres como ellas entre los siglos XVI y XIX). En lo que a los matrimonios se refiere, baste recordar que casi todas las hijas conocidas del Inca Huayna Cápac I se casaron con caballeros castellanos, que Doña Beatriz Clara Coya lo hizo con Don Martín Gareía de Loyola (Caballero de la Orden de Calatrava), Doña Ana María Lorenza García Sayri Túpac de Loyola (Señora de Oropesa) con Don Juan Enríquez de Borja (Marqués de Alcañices), Don Carlos Inca Yupanqui con Doña María de Esquivel, etc. A diferencia de las uniones amorosas, éstos esponsales nos muestran la voluntad de las aristocracias de ambos mundos por ligar —y, por ende, multiplicar— sus intereses (a tales matrimonios siguieron las alianzas militares y las sociedades comerciales, como prueban las listas de voluntarios de los ejércitos exploradores y las nóminas de accionistas mineros de Potosí o Huancavélica). La actitud de la

Corona al respecto varió muchas veces. Los Reyes Católicos favorecieron con excenciones tributarias los matrimonios entre peninsulares e indias (o viceversa), con la idea de que ésto uniría a los pueblos y borraría de la memoria los agravios de la guerra, amén de facilitar la evangelización (lo último no era nuevo: San Pablo ya lo había expuesto en la *I Epístola a los Corintios*). Claro que Fernando e Isabel pensaban en una colonización que siguiera el modelo de las factorías portuguesas y no contaban con que serían hombres de la nobleza la mayoría de los conquistadores. El temor a la formación de una nueva aristocracia, más poderosa aun que la sometida tras las crueles guerras del siglo XV, llevó a Carlos V a rectificar las leyes de sus abuelos, fomentando las uniones entre hombres y mujeres de la misma nacionalidad (otras dos razones importantes parecen inspirar tal actitud: la insistencia de los misioneros en mantener la máxima segregación posible entre europeos y americanos, para que los pecados y rebeldías de los primeros no corrompieran la inocencia pueril que atribuían a los segundos; y las quejas de muchas mujeres peninsulares, cuyos maridos y prometidos preferían vivir con indias y demorar lo más posible el momento de reunirse con ellas). Tras la conquista de Perú, la situación volvió a cambiar pues al César le interesaba, ante todo, congraciarse con sus nuevos y poderosos vasallos, los incas, a quienes colmó de privilegios (les cedió el señorío de Oropesa para permitirles adquirir propiedades en cualquier parte del Imperio, los siguió reconociendo como reyes legítimos del Tahuantinsuyo, aprobó la formación de unas Cortes en Cuzco para permitirles dictar las leyes de su reino y ¡hasta presionó con éxito a Roma para obtener la indulgencia que permitiera al ya cristiano rey Paullu Inca casarse por el rito católico con su propia hermana!).

Sería largo enumerar las idas y vueltas de nuestros reyes con respecto al tema: baste decir que, pese a la tendencia antiaristocrática de Felipe II, son muchos los nobles indios que ocuparon los más altos cargos en la administración imperial durante los siglos XVI, XVII y XVIII (un Señor de Oropesa fue Secretario de Estado de Carlos II y otro virrey de Perú, un Conde de Montezuma fue virrey de México, etc.). También en las clases populares se dio —y aun con mayor intensidad— esta rápida fusión de las diversas naciones de la Hispanidad, sobre todo cuando la transformación de América (y, especialmente, del más privilegiado de sus rincones: la actual Bolivia) en el centro de los negocios, las industrias y el comercio mundiales durante dos siglos trajo a nuestro hemisferio a vastos contingentes de inmigrantes europeos y esclavos africanos.♥

Notas

- 1) Colón, Cristóbal: *Los Cuatro Viajes. Testamento* (Prólogo y notas de Consuelo Varela). Ed. Alianza, Madrid, 1986.
- 2) Federman, Nicolás/Schmidel, Ulrico: *Alemanes en América* (Traducción, prólogo y notas de L.E. López y Sebastián). Ed. Hist. 16, Madrid, 1985.
- 3) Morales Padrón, Francisco: *Los Conquistadores de América*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1974.
- 4) Lara, Jesús: *Tragedia del Fin de Atawallpa* (Prólogo de A. Colombes). Ed. Del Sol, Bs. As., 1989.
- 5) Cortes, Fernando: *Cartas de Relación de la Conquista de México*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- 6) Arocena, Luis A.: *La Relación de Pero Sancho*. Ed. Plus Ultra, Bs. As., 1987.
- 7) Díaz Del Castillo, Bernal: *Historia de la Conquista de Nueva España* (Introducción y notas de J. Ramírez Cabañas). Ed. Porrúa, Méx., 1986.

♦ Fernando García es historiador. Ha escrito artículos para diversas publicaciones. Tiene editado un libro de poemas, *Un caballero de Providence*.

COSAS VENCIDAS

Esta es una sección
en la que se detienen
las novedades.

Reproducimos palabras vencidas,
es decir pasadas de fecha.
Para revitalizar nuestra memoria,
reciclamos lo que ya fue.

Es un homenaje
a las palabras fugaces de revistas,
diarios y publicaciones perdidas.

¿MIRTHA PREPARA SU ADIOS?

(Radiolandia, octubre 1948)

◆ La noticia fue dada en tono estrictamente confidencial. Y, claro está, guardamos la rigurosa reserva pedida:

—Sí... ¿No lo saben? Mirtha quiere dejar de actuar...

—¿Mirtha Legrand?

—¿Y qué otra Mirtha tenemos en el mundo cinematográfico criollo? Pues sí... Por un lado las atenciones que hay que dispensar a Danielito... Por el otro, las obligaciones de una dueña de casa... Y para mayor abundamiento, su deseo de aumentar la familia, la habrían resuelto...

—Pero, ¿y por qué no puede hacer todo eso y seguir filmando?

—Porque siendo muy grande su vocación por el cine, muchísimo más lo es su vocación hogareña...

—Y nos dejó con la espina clavada en el fondo de esa curiosidad periodística que no puede sentirse satisfecha con tal respuesta. Sí o no. Se va o sigue filmando...

Mirtha: Una señora que cumple

Lo natural y lógico era llegar hasta Mirtha. ¿Pero cómo decirle a un estrella en pleno triunfo, cada vez más cotizada y firme en su brillantísima ubicación dentro del cine criollo, si se va o se queda?

—Nos ha llegado un rumor, Mirtha, que queremos aclarar usted misma...

—¿Rumores? ¡Qué raro en nuestro ambiente!...

El tono es inconfundiblemente irónico.

—Es que el rumor le concierne... ¿Está cansada?

—No... Hoy no he hecho nada... Si tuviera cansancio, sería el de no trabajar.

—No. No es eso. ¿Está cansada del cine?

—¡No!. ¿Por qué lo preguntan?

—Porque dicen que como está cansada, piensa dejar de filmar...

—Pero si tengo varios compromisos ya firmados por delante... Y yo soy una muchacha cumplidora de mis obligaciones...

—Nos referimos a una vez cumplidos esos compromisos...

—¿Y quién puede hacer planes definitivos para una fecha en que no sabe cómo habrá de pensar?

La estrella se confiesa

Hay que ir entonces directamente al centro del secreto que se nos ha ofrecido tan confidencial.

—Pues acaban de asegurarnos que hay tres razones para que Mirtha Legrand piense en decirle "adiós" al cine. Una, Danielito. Otra, el cuidado de la casa. Y una más, el deseo de aumentar la familia...

—Hay una cuarta que omiten sin razón... Daniel...

—Está citado el pequeño...

—Sí... Ustedes citan al pequeño, pero no al mayor. Al papá. Es decir, a mi esposo.

—¿Es que se opone a que siga filmando?

—No... Pero si hablamos de razones que me pueden retener en casa, mi marido es una de ellas... Y poderosísima según entiendo.

—Para una mujer enamorada sí...

—Y yo soy la mujer más enamorada del mundo. ¿Qué le parece?

—Que a todo esto no nos ha contestado lo que le preguntamos. Que toma con buen humor, pero no da respuesta a una cuestión clarísima.

—¿Si sigo actuando o no? Pues verán. Y ahora, sí, en serio. Muchas veces pienso en que no podré seguir filmando mucho tiempo más. A mí me enseñaron desde niña lo que es un bello destino de mujer. El cine me lo dio todo y yo le di lo poquito que había de artista en mí misma. Pero el hogar, el esposo, el hijo, los hijos que pueden venir, están por encima de todo ello...

—Entonces... hay algo...

—Posiblemente quien se lo dijo me haya escuchado en estas mismas reflexiones, que no improviso, porque están dentro de mi corazón... Pero no estoy resuelta... Pienso y pienso... Pero sé, lo sé positivamente, que no cumpliré una carrera muy larga. Me parece maravilloso retirarse en plena juventud —y yo soy joven aún o por lo menos me considero tal— por propia decisión, sin esperar el inevitable final de todas las carreras...

—Pero usted tiene para muchos años...

—Puede ser... Pero no los deseo. Por ahora sé que voy a cumplir mis contratos. Y me entusiasma, claro está, la idea de ir a Europa...

Su viaje a Francia

—Se van pronto, ¿verdad?

—Apenas Daniel y yo terminemos nuestros contratos pendientes aquí, partiremos con el nene...

—¿Así que lo llevan?

—¿Y cómo vamos a dejarlo? Además, el viaje es, en gran parte, movido por razones familiares. Quiero conocer a la familia de mi esposo, deseo que tuve desde que nos casamos y no pude cumplir hasta ahora.

—También filmarán en Europa...

—Eso está dentro de los planes...

—¿Y después?

—Pues lo que hace todo el mundo que viaja... Vuelve a su tierra... Y para eso entonces veremos cómo pienso. ¿quién le dice que la cigüeña quiera volver a visitarnos?

—¿Sí?...

—Entendámonos. Planteo yo el interrogante como una posibilidad que anhela toda mujer casada y joven... Pero todo siempre en un terreno de suposiciones. Exactamente el terreno en que ustedes mismos plantearon el interrogante.

—Que no sabemos aún cómo se resuelve...

—¿Y cómo van a saberlo si yo misma no lo sé?...♥



Archivo Histórico de Radiolandia



revista del ensayo negro

Deseo suscribirme a 5 números de La caja

Suscripción en el interior: 30 pesos

Suscripción en el exterior: 35 dólares

Cheques y giros a la orden de Tomás Abraham.
Paraná 774, 1ºB. Capital Federal (1017)

Nombre

Domicilio

Localidad

País

CORA BURGIN arquitecta



Planificación del Paisaje

Proyectos de Parquización
Arquitectura de Exteriores

Asesoramiento Profesional, Planos,
Dirección de Obras, Concursos,
Licitaciones.

Cabildo 1156 1º J
(1426) Buenos Aires Argentina
Tel. 783-1126

INSTITUTO
LUZ

Centro Psicológico
de Ciencias Alternativas

Una Nueva Propuesta

SELF TRAINING

Carrera de 2 años y 1/2 de duración con títulos oficiales
Entrenamiento del Ser-Autoconocimiento

CURSOS

Yoga-Tai-Chi-Chuan
Transpersonal con método de "Louise Hay"
Terapia Chakrica-Terapia Gestáltica con enfoque
teatral
Flores de Bach

JORNADAS de fin de semana sobre autoestima
y reflexión
Conferencias con entrada libre y gratuita

Informes e inscripción: 9 a 21 horas
SCALABRINI ORTIZ 2220 4º C 2º Asc.
Tel. 72-5953



CINE, TEATRO, LIBROS, VIDEO,
MÚSICA, ARTES VISUALES,
MEDIOS, HISTORIETA, CHICOS,
ECOLOGÍA, CIENCIAS, PENSAMIENTO
Y UNA AGENDA COMPLETA

LA MAGA
NOTICIAS DE CULTURA

EL ÚNICO SEMANARIO ESPECIALIZADO
TODOS LOS MARTES EN SU QUIOSCO

EL AMANTE
C I N E



El Amante N° 9

A mediados de noviembre
en todos los quioscos

Dossier C. Eastwood, Dossier Terror,
todos los estrenos en cine y en video y las
arbitrariedades de siempre.

Editorial
Altamira



Novedades de octubre

Horacio González

La ética picaresca \$ 10

Daniel Guerín

El anarquismo \$ 6

De nuestro fondo editorial

Michel Foucault

Genealogía del racismo \$12

*La vida de los hombres
infames* \$15

Corrientes 1134 - Capital Federal
Tel: 35 72 85 / Fax: 35 22 32

**LOS LIBROS DE
BIBLOS**

ESCRITURA Y DESCONSTRUCCION
Lectura (h)errada con Jacques Derrida
Roberto Ferro

"Mi intento de tejer una urdimbre, que con-figure mi
mirada (h)errada con los textos de Jacques Derrida,
exhibe, creo, impunemente, los múltiples hilvanes que
con-rafaban su trama, los desacoples, los desajustes, las
citas injertadas sin discreción repiten el rechazo, diseminan-
do obsesivamente en su corpus textual, de todo intento de
totalización sistemática, correlativo a la operación de
museificación que celebre un autor magistral, cuyo nom-
bre sea suficiente emblema de identidad y título de po-
sesión de la originariedad del pensamiento." R.F.

En venta en las mejores librerías y en
LIBRERIA BIBLOS - Puán 378 - 432-8828



EDITORIAL BIBLOS - Pje. José M. Giuffra 318 - Tel. 361-0522 (fax)

ambulancias, hospitales desarticulados, golf club,
basura, el déficit, las flores de las plazas, escuelas
shopping, insecticida, comedores escolares, contratos
leoninos, la: autopistas, rentas, el tránsito,
inundaciones, baches, nada dejó sin arrasar...

EL HURACAN GROSSO

PRIVATIZACION DE LA JUSTICIA/ CUARENTONES/ DETECTIVES CRIOLLOS/
ALARMA EN HOLLYWOOD/ MACAYA MARQUEZ/ FEMINAS Y FARMACOS/
LACAN & MARX POR MILLER/ ¿UNDER O DISCO?/ CUBA SE ABRE AL MUNDO

EL PORTEÑO
COOPERATIVA

**NO HAY
DERECHO**

Investigación:
LA JUSTICIA EN EL LABERINTO
Encuesta entre abogados
Entrevista a Leon Arslanian
ZAFFARONI-NINO: SE ACABO EL DEBATE
SAVATER
SOUSA SANTOS
GARCIA MENDEZ
Drogas: el estado clínico
Contra la ley
Hablando con los ángeles
¿Jurados populares?

APARECE EN DICIEMBRE
en algunos kioscos



2

Archivo Histórico de Revistas

Nº 3 MARZO / ABRIL
Gilles Deleuze
Alejandro Rozitchner
Martín Caparrós
Maurice Blanchot
Ernesto Laclau
Drieu La Rochelle
Richard Rorty
María Moreno
Nick Cave
Abelardo Castillo
John Berger
Christian Ferrer
Dossier: Nietzsche

www.ahra.com.ar