



LA BIBLIOTECA

revista fundada por Paul Groussac

Ensayos lingüísticos

Virginia Woolf
Leopoldo Marechal
Christian Ferrer
Diego Tatián
Ricardo Forster
Eugenio Raúl Zaffaroni
Eduardo Jozami
Noé Jitrik
Dardo Scavino
Germán García
Rubén Dri
Carlos Raimundi
Fermín Rodríguez
Miguel Vedda
Mario Goloboff
Diego Sztulwark
Pablo Vialatte
Gisela Catanzaro
Cecilia Abdo Ferez
Bruno Nápoli
Gabriel D'Iorio
Marcelo Percia
Pablo Rodríguez
Ricardo Abduca
Matías Rodeiro
Mariana de Gainza
Gabriela García Cedro
Laura Cabezas
Hebe Pelosi

14

Presidenta de la Nación Cristina Fernández de Kirchner

Ministra de Cultura Teresa Parodi

Director de la Biblioteca Nacional Horacio González

Subdirectora de la Biblioteca Nacional Elsa Barber

Dirección de Administración Roberto Arno

Dirección de Cultura Ezequiel Grimson

Dirección Técnica Bibliotecológica Elsa Rapetti

Dirección Museo del libro y de la lengua María Pia López

Coordinación Área de Publicaciones Sebastián Scolnik

Área de Publicaciones Yasmín Fardjoume, María Rita Fernández, Pablo Fernández, Ignacio Gago, Griselda Ibarra, Gabriela Mocca, Horacio Nieva, Juana Orquin, Alejandro Truant

La Biblioteca, revista fundada por Paul Groussac en 1896, es una publicación de la Biblioteca Nacional de la República Argentina. ISSN N° 0329-1588

Agüero 2502, 6° piso (C 1425 EID), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tel.: (54-11) 4807-6778 | ediciones.bn@gmail.com | www.bn.gov.ar

Impresión Línea Gráfica Grupo Impresor de Inghen S.A. Tucumán 3458 (C 1189 AAP), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tel.: (54-11) 4867-1002

Distribución La Periférica Distribuidora. Tel.: (54-11) 2007-4527 | perifericadistribuidora@gmail.com | www.la-periferica.com.ar

Distribuidora Sin Fin. Rincón 1407 (C 1251 ACE), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tel.: (54-11) 4308-1813

Distribuidora Jaqueline. Salta 781 (C 1074 AAO), Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tel.: (54-11) 4383-5888

ÍNDICE

- 3 Editorial
- 6 • El ensayo moderno. *Por Virginia Woolf*
- 16 • Tabú de la realidad. Mecanismo técnico y bandería negra. *Por Christian Ferrer*
- 28 • Huella de Mondolfo. *Por Diego Tatián*
- 46 • Nicolás Casullo, pensar entre épocas y a la sombra de la derrota. *Por Ricardo Forster*
- 70 • El rol del derecho penal y la crisis financiera. *Por Eugenio Raúl Zaffaroni*
- 84 • Walshianos somos todos. *Por Eduardo Jozami*
- 94 • Nunca terminamos de aclarar el punto. *Por Noé Jitrik*
- 104 • En qué se desconoce el arielismo. *Por Dardo Scavino*
- 132 • Simbolismos del Martín Fierro. *Por Leopoldo Marechal*
- 144 • Sigmund Freud: la importación del psicoanálisis en la Argentina. *Por Germán García*
- 158 • Tiempo y vida. Excursiones por el ensayo y la literatura argentinas.
Por María Pia López
- 170 • El cristianismo en Argentina de 1880 a 1940. Pérdida y reconquista de la hegemonía. *Por Rubén Dri*
- 180 • Radicalismo, con mayúscula y minúscula. *Por Carlos Raimundi*
- 192 • En la frontera de lo biopolítico: corrientes de vida. *Por Fermín A. Rodríguez*
- 204 • Anatomías de la melancolía: acedia y alienación en Walter Benjamin y Siegfried Kracauer. *Por Miguel Vedda*
- 222 • Tigres en la Biblioteca: Cortázar, el escritor y la política. *Por Mario Goloboff*
- 234 • Posadas 1650. *Por Carlos Bernatek*
- 242 • Poema y política en León Rozitchner. *Por Diego Sztulwark*
- 252 • Estética de un cuento desaparecido. La última obra de Rodolfo Walsh, desde Martin Heidegger. *Por Pablo Vialatte*
- 268 • Mitos intelectuales y “mundo de vida”. *Por Horacio González*
- 330 • De la crítica. A propósito de Ezequiel Martínez Estrada y Theodor Adorno. *Por Gisela Catanzaro*
- 340 • Desquiciar el realismo. Cuba y la profecía, en Lezama Lima y Martínez Estrada. *Por Cecilia Abdo Ferez*
- 352 • Polémica y exilio. *Por Bruno Nápoli*
- 362 • Elogio de la distancia. Notas sobre *Subvertir la política*, de Raúl Cerdeiras. *Por Gabriel D'Iorio*
- 370 • Lo grupal, políticas de lo neutro. *Por Marcelo Percia*
- 396 • El hombre de las mil caras. Foucault y Argentina. *Por Pablo Esteban Rodríguez*
- 410 • Kusch, Mignolo y la bomba de agua. *Por Ricardo Abduca*
- 426 • Derivas de Saúl Taborda por los afluentes estéticos de la Reforma Universitaria, entre el modernismo y las vanguardias, 1909-1927. *Por Matías Rodeiro*
- 464 • Spinozianas argentinas. *Por Mariana de Gainza*
- 478 • Tartabul, novela profana. *Por Gabriela García Cedro*
- 484 • El despertar metafísico de Leopoldo Marechal, o su *Descenso y ascenso del alma por la Belleza*. *Por Laura Cabezas*
- 500 • La Biblioteca Nacional y los periódicos de las colectividades. *Por Hebe Carmen Pelosi*
- 514 • Reflexiones en torno al “Archivo México Argentina” (Montoneros). *Por Ana Guerra*
- 534 • 1955, vaivenes en la Biblioteca Nacional. *Por Mario Tesler*

Editorial

Ensayos lenguaraces

Hace ya más de ochenta años, la gran polémica sobre la autoctonía o el universalismo del idioma nacional dio lugar a la publicación de los *Folletos lenguaraces* de Vicente D. Rossi, publicista agudo, convencido defensor de la posición emancipadora del idioma –tal como se la llamó– y estudioso de las culturas afro-rioplatenses, con un libro que mereció la admiración de Borges.

Hoy retomamos esa denominación –en la que subyace una programática sobre el idioma– y la adoptamos para la portada de este nuevo número de *La Biblioteca*. Lo que aquí llamamos ensayos lenguaraces es una vasta colección de artículos en los que, en la mayoría de ellos, se desliza decididamente el sello que en nuestro país tiene un tipo de escritura, a la que se le deben obras cuya significación nunca cesa. Se trata de la escritura que se sitúa transversalmente al canon –si fuésemos más abusivos con las rotulaciones deberíamos considerarlas un “trans-canon”– y que es un tema en sí misma. Nos referimos a la siempre activa y siempre proscripta forma del ensayo. No la convertimos en un régimen estable de escritura, porque eso sería negarla en su condición primordial, que es la que la obliga a sustentarse a sí misma, con retazos rescatados de sus propias indefiniciones anteriores. El ensayo puede ser considerado el modo más adecuado para tratar la índole de los temas que aquí se proponen, porque depende de esos temas al tiempo que provoca que estos dependan recíprocamente del propio estilo ensayístico elegido.

Si hay ensayo, hay temas: la posibilidad de asirlos es también un tema. Si lo intentamos, caben en una pregunta: ¿todavía es permisible rever biografías culturales, exhumar nombres modestamente perdidos en las cenizas del pasado intelectual? Sin duda, ninguna respuesta debería ser tan escéptica como para introducir la noción de que hay aspectos del pretérito de las obras y las biografías definitivamente perdidos. Para que no triunfe el desengaño respecto a la reconstrucción de la memoria añeja, que con signos y evocaciones indescifrables está sin embargo entre nosotros, hay que saber que se deben reinventar simultáneamente los modos de averiguación sobre la masa polvorienta de hechos apenas considerados como arcaísmos, que asoman a veces a través de una palabra egregia perdida en nuestra lengua –en rara perdurabilidad: catarsis, por ejemplo–. Y hay que saber también que muchos de los modos del trabajo historiográfico corriente, con sus consabidas polémicas, hablan demasiado del pasado, sus raíces y mandatos, sin por eso conseguir configurarlo como una experiencia que reanuda el presente para sobreimprimirse a su misma vivacidad.

Hemos pasado por historicismos, estructuralismos y deconstruccionismos. Es el báculo inevitable que lentamente va trazando sus cansinas novedades, tal como lo exige el espíritu del investigador convencional, que sin duda es ese fuerte batallón de las sombras que solemos integrar nosotros mismos. Pero dentro de estos climas morales e intelectuales que organizan la letra escrita –historia de las ideas, sociología de la cultura, historia intelectual, epistemologías genealógicas, hermenéuticas y narratologías, análisis del discurso y semiologías–, siempre hubo una lanzadera tendida, como la que festejaba Marx del conocido poema de Heine. Aquella lanzadera hacía que el telar crujiere mientras tejía el sudario de los ciclos históricos repletos de apatía y vacuidad, a los que había que abandonar.

En nuestro caso, persiste la tenue esperanza de un estilo al que ahora le agregamos la palabra lenguaraz. Ella adquiere, según los diccionarios, cierto sentido desfachatado que no es el que aquí recogemos. Se trata de evocar al lenguaraz en el sentido de intérprete, tal como el que tiene un conocido papel en la lengua y la literatura argentina, y también en el caso del tan practicado género ensayístico

que aquí defendemos. Género que hace peligrar los géneros y está siempre él mismo en peligro. Esta es la cuestión que presentamos en los artículos de esta revista, como contribución al examen siempre necesario de la angustia que deja esa fatal incoincidencia entre lo que se alberga como tema y el modo en que se lo expresa. Esta revista, *La Biblioteca*, la fundó Groussac y la retomó Borges. No se plantearon exactamente los problemas que aquí reseñamos, pero nos solicitan en la módica expectativa de no ser infieles a los rumbos de la crítica hacia la que ellos mismos arrojaron sus lanzaderas.

Horacio González
Director de la Biblioteca Nacional



La Biblioteca Nacional propone la experiencia de la **Máquina del Bicentenario**.

En toda gran urbe, un ciudadano es aquel que rebusca en su último bolsillo una moneda esquiva. Si aparece, aquí tiene la máquina que se la devuelve en forma de libro, con un evocativo estuche de cigarrros.

Ponga una moneda en la ranura y verá aparecer un libro en la bandeja de la máquina. Una vieja máquina, en este caso ya en desuso, de expender cigarrros. También ellos fueron misteriosa moneda de cambio, como lo recuerdan casi todo el cine del siglo XX, buena parte de la literatura universal y célebres tangos que no desaparecieron de la memoria urbana.

LIBROS DEL BICENTENARIO
EDICIONES BIBLIOTECA NACIONAL

El ensayo moderno*

Por Virginia Woolf

Traducción y notas de Fernando Alfón

En la inconmensurable historia de las letras, el ensayo tiene reservado para sí un capítulo peculiar. Muchas veces combatido por no ajustarse a los cánones de escritura, o por ramificar sus sentidos hacia insospechados lugares, el ensayo ha sido considerado un género menor. Pero al convocarlo y evocarlo, no podemos soslayar que su nombre designa un conjunto vasto y heterogéneo de experiencias escriturales. Son muchos los nombres que compendia su prosapia. Y con esos nombres, viajan estilos, dilemas y formas de vida que son, en definitiva, la materia prima del ensayo.

Las posibilidades del ensayo no están definidas a priori. Porque, si bien este es portador de una libertad estilística que huye de las convenciones formales, su urdimbre no posee definición alguna. Su proceder es enigmático, pues hay algo del hechizo que lo habita. El ensayo introduce al lector en un trance, una intensificación de la vida a través de la escritura que, en su breve austeridad, nos hace viajar por devaneos inclasificables. Fusionando los magmas diversos que provee la vida, el ensayo mide sus potencias en una ambivalente relación con la singularidad: forja un punto de vista, que es su esencia pero también su peligroso antagonista. Pues una estilística que queda presa de una personalidad es sustraída de la incierta deriva existencial.

Sobre estos dilemas reflexionó Virginia Woolf, analizando el ensayo moderno y sus variaciones. Lo hizo en el suplemento cultural del *Times*, en 1922. Sus conjeturas nos aproximan a un arte sutil que la crítica literaria de nuestros días añora con un aire melancólico.

Como bien dice Rhys, no es necesario profundizar en la historia y el origen del ensayo –si se deriva de Sócrates o Siranney el persa–, ya que, como todas las cosas vivas, su presente es más importante que su pasado. Por otra parte, la familia está muy extendida; y mientras algunos de sus representantes ya se han levantado y llevan las coronas junto a los mejores, otros se ganan la vida precariamente en el arroyo cerca de *Fleet Street*. La forma también admite variedad. El ensayo puede ser corto o largo, serio o trivial, sobre Dios y Spinoza o sobre las tortugas y *Cheapside*. Pero a medida que avanzamos en las páginas de estos cinco pequeños volúmenes¹, que contienen ensayos escritos entre 1870 y 1920, ciertos principios parecen controlar el caos y detectamos, en el corto período que se examina, algo así como el progreso de la historia.

De todas las formas de la literatura, sin embargo, el ensayo es la que menos requiere el uso de palabras ostentosas. El principio que lo mueve es simplemente el de dar placer; el deseo que nos impulsa cuando lo llevamos a la mesa de lectura es solo el de recibir placer. En un ensayo todo debe estar sometido a tal efecto. Nos debe poner bajo un hechizo desde la primera línea y solo debemos despertar, reanimados, con la última. En el transcurso de la lectura podemos atravesar las más diversas experiencias: diversión, sorpresa, interés, indignación; podemos elevarnos a las cumbres de la fantasía con Lamb o hundirnos en las profundidades de la sabiduría con Bacon, pero nunca debemos despertar. El ensayo debe envolvernos y desplegar su cortina a través del mundo.

Una hazaña tan grande rara vez se logra, aunque la culpa puede ser

tanto del lector como del ensayista. El hábito y el letargo han aburrido su paladar. Una novela tiene una historia; un poema rima; pero ¿qué arte puede usar el ensayista en estas cortas longitudes de prosa para mantenernos bien despiertos y ponernos en un trance que no sea un letargo, sino una intensificación de la vida –un echarse, con todos los sentidos alertas, bajo un sol placentero–?

Debe saber cómo escribir: esto es lo esencial. Su conocimiento puede ser tan profundo como el de Mark Pattison, pero en un ensayo debe estar tan fundido a la magia de la escritura que ningún hecho desentone, ni ningún dogma rasgue la superficie de la textura. Macaulay en un caso, Froude en el otro, lo hicieron magníficamente una y otra vez. En el curso de un ensayo nos han ilustrado más que los innumerables capítulos de un centenar de libros de texto. Pero cuando Mark Pattison nos tiene que decir algo sobre Montaigne² en el espacio de unas treinta y cinco pequeñas páginas, sentimos que no había asimilado a Alphonse Grün³ previamente. Grün fue un caballero que una vez escribió un libro malo. Grün y su libro deberían haber sido embalsamados en ámbar para nuestro deleite perpetuo. Pero el proceso es agotador; requiere más tiempo y tal vez más paciencia de la que Pattison dispuso. Presentó a Grün en bruto, dejándolo como una baya cruda entre las carnes cocidas, a la que nuestros dientes deben mordisquear sin descanso. Algo por el estilo sucede con Matthew Arnold⁴ y con

De todas las formas de la literatura, sin embargo, el ensayo es la que menos requiere el uso de palabras ostentosas. El principio que lo mueve es simplemente el de dar placer; el deseo que nos impulsa cuando lo llevamos a la mesa de lectura es solo el de recibir placer.

En un ensayo no hay espacio para las impurezas de la literatura. De alguna u otra manera, a fuerza de trabajo o por talento natural, o de ambos combinados, el ensayo debe ser puro –puro como el agua o puro como el vino, pero libre de opacidad, desánimo y materias extrañas–.

cierto traductor⁵ de Spinoza. Decir la verdad exacta y buscar el error, y advertir a quien lo comete, está fuera de lugar en un ensayo, donde todo debe ser para nuestro bien, y más para la eternidad que para el número de marzo de la *Fortnightly Review*. Pero si la voz del pedante nunca debe ser escuchada en este breve argumento, hay otra voz que es como una plaga de langostas –la voz de un hombre trabándose entre palabras sueltas, aferrado sin rumbo a ideas vagas–, la voz, por ejemplo, de Hutton en el siguiente pasaje:

Añádase a esto que su vida matrimonial fue muy breve, solo siete años y medio cuando se interrumpió inesperadamente, y que la veneración apasionada por la memoria y el genio de su esposa –en sus propias palabras, “una religión”– fue algo que, como debe haber sido muy sensible a eso, no podía hacer aparecer de otro modo que de manera extravagante, por no decir alucinada, a los ojos del resto de la humanidad, y no obstante de que estaba poseído por un anhelo irresistible de intentar encarnarla en toda la tierna y entusiasta hipérbolo que es tan patético encontrar en un hombre que ganó su fama por maestro de la “imparcialidad”, y es imposible no sentir que los acontecimientos humanos en la carrera de Mill son muy tristes.⁶

Un libro puede tolerar este golpe, pero derriba a un ensayo. Una biografía en

dos volúmenes es de hecho el lugar adecuado, pues ahí, donde la licencia es mucho más amplia y las sugerencias y alusiones de cosas remotas forman parte del banquete (nos referimos al antiguo tipo de volumen victoriano), estos bostezos y dilaciones casi no importan, y tienen de hecho algún valor positivo en sí mismos. Pero ese valor, que aporta el lector tal vez ilícitamente en su deseo de obtener del libro el mayor provecho de todas las fuentes que le sean posibles, debe descartarse aquí.

En un ensayo no hay espacio para las impurezas de la literatura. De alguna u otra manera, a fuerza de trabajo o por talento natural, o de ambos combinados, el ensayo debe ser puro –puro como el agua o puro como el vino, pero libre de opacidad, desánimo y materias extrañas–. De todos los escritores del primer volumen, Walter Pater es quien mejor logra esta ardua tarea, porque antes de ponerse a escribir su ensayo (“Notes on Leonardo Da Vinci”)⁷ ha encontrado la forma de fusionar bien los materiales. Es un hombre culto, pero no es su conocimiento de Leonardo lo que se queda con nosotros, sino una visión, semejante a la que obtenemos a partir de una buena novela donde todo contribuye a presentarnos la concepción del escritor como una totalidad. Solo aquí, en el ensayo, donde los límites son tan estrictos y los hechos tienen que ser presentados en su desnudez, un verdadero escritor como Walter Pater hace que estas limitaciones redunden en calidad. La verdad le da la autoridad; de sus estrechos límites obtiene la forma y la intensidad; de modo que no hay lugar apropiado para algunos de esos adornos que los antiguos escritores amaban y que nosotros, por

llamarlos adornos, presumiblemente despreciamos. Hoy en día nadie tendría el coraje de embarcarse en la otrora famosa descripción de la dama de Leonardo que

*...ha conocido los secretos de la tumba; y se ha sumergido en aguas profundas, y mantiene la claridad junto ella; y traficó extraños lienzos con comerciantes orientales; y, como Leda, fue la madre de Helena de Troya y, como Santa Ana, la madre de María...*⁸

El pasaje está muy manoseado para deslizarse con naturalidad en el contexto, pero cuando llegamos inesperadamente a “la sonrisa de la mujer y el movimiento de las enormes aguas”, o a “lleno del refinamiento de los muertos, en el triste y terroso vestido compuesto de piedras pálidas”, de repente recordamos que tenemos oídos y ojos, y que la lengua inglesa está llena de una larga serie de gruesos volúmenes de innumerables palabras, muchas de las cuales tienen más de una sílaba. El único inglés vivo que siempre mira estos volúmenes es, por supuesto, un caballero de origen polaco⁹. Pero sin duda nuestra abstención nos ahorra mucha verborragia, mucha retórica, mucho desfile y pavoneo, y por el bien de la sobriedad imperante y la mesura debemos estar dispuestos a intercambiar el esplendor de Sir Thomas Browne y el vigor de *Swift*.

Pero así como el ensayo admite la audacia repentina y la metáfora, mejor que la biografía o la ficción, y puede pulirse hasta que cada átomo de su superficie brille, hay también peligro en eso. Rápidamente advertimos el adorno. Pronto la corriente, que

es la sangre vital de la literatura, pasa lentamente por nosotros; y en lugar de brillar y relucir, o de transitar con un impulso tranquilo que abrace una emoción profunda, las palabras se coagulan en ramilletes congelados que, como las luces de un árbol de Navidad, brillan durante una noche y al día siguiente parecen polvorientas y estridentes. La tentación de decorar es más grande cuando el tema parece menos relevante. ¿Qué hay de interesante para otros en el hecho de que uno ha disfrutado de un paseo a pie, o se ha divertido divagando por Cheapside, mirando unas tortugas en las vidrieras de *Sweeting*? Stevenson y Samuel Butler eligieron diversos

Virginia Woolf



métodos para despertar nuestro interés en estos temas intrascendentes.¹⁰ Stevenson, por supuesto, estilizó, pulió y expuso su materia a la manera tradicional del siglo XVIII. Lo hizo admirablemente, pero no podemos dejar de sentirnos ansiosos, a medida que avanza el ensayo, por temor a que el material no pueda resistirse a quedar bajo los dedos del artesano. El lingote es tan pequeño, que la manipulación tiende a ser incesante. Y tal vez por eso la peroración:

*Quedarse en paz a contemplar —a recordar sin deseo los rostros femeninos, a complacerse sin envidia de las grandes hazañas humanas, a ser todo y en todas partes con simpatía e incluso contento de permanecer en nuestro sitio y en nuestra esencia—...*¹¹

tiene ese tipo de insustancialidad que sugiere que al llegar al final se quedó sin nada sólido con que seguir trabajando. Butler adoptó el método opuesto. Concibe tus propias ideas —parece decirnos— y exprésalas de la manera más clara que te sea posible. Esas tortugas en la vidriera, que parecen salirse de sus conchas a través de las cabezas y los pies, sugieren una lealtad fatal a una idea fija. Y así, saltando despreocupadamente de una idea a otra, se recorre una gran extensión de terreno; observamos que un daño del abogado es una cosa muy seria; que María, reina de Escocia, lleva botas quirúrgicas y las ajusta apropiadamente cerca de la zapatería Horse de la calle Tottenham Court; que en realidad nadie se interesa ya por Esquilo. Así, con muchas anécdotas divertidas y algunas reflexiones profundas, llegamos al remate que es —como había dicho que no vería

en Cheapside más de lo que pudiera expresar en doce páginas de la *Universal Review*— mejor lo deja ahí. Sin duda Butler es tan cuidadoso de nuestro placer como Stevenson; y escribir como uno mismo y decir que eso no es escribir es un ejercicio de estilo mucho más difícil que escribir como Addison y decir que eso es escribir bien.

Pero, por mucho que difieran en lo individual, los ensayistas victorianos tenían algo en común. Escribieron con mucho más detalle del que se estila ahora, y escribieron para un público que no solo tenía el tiempo para sentarse a leer concienzudamente sus revistas, sino el nivel cultural suficiente —si bien peculiarmente victoriano— como para apreciarlas. Valía la pena hablar de asuntos serios en un ensayo; y no era absurdo escribir tan bien como a uno le fuera posible cuando, uno o dos meses más tarde, el mismo público que había acogido el ensayo en una revista lo volvía a leer atentamente en un libro. Pero se produjo un cambio de un pequeño público culto a un público más amplio y menos preparado. El cambio no fue del todo para peor. En el tercer volumen nos encontramos con Birrell y Beerbohm. Incluso podría decirse que hubo una vuelta hacia el tipo clásico, y que el ensayo al perder su tamaño y algo de su sonoridad se acercó más al estilo de Addison y Lamb. En cualquier caso, hay un abismo entre el ensayo de Birrell sobre Carlyle¹², y el que Carlyle hubiera escrito sobre Birrell. Hay una pequeña similitud entre “A cloud of pinafores”, de Max Beerbohm y “A cynic’s apology”, de Leslie Stephen. Sin embargo el ensayo está vivo; no hay razón para desesperarse. Así como las condiciones cambian, el ensayista,

la especie más sensible de todas las que conforman la opinión pública, pronto se adapta y, si es bueno, saca lo mejor del cambio, mientras que si es malo, lo peor. Birrell sin duda es bueno; y así encontramos que, aunque debió quitar una cantidad considerable de peso, su ataque es mucho más directo y su movimiento más suave. Pero ¿qué aportó Beerbohm al ensayo y qué tomó de él? Esa es una cuestión más complicada, ya que aquí tenemos un ensayista que se ha concentrado en el trabajo y es sin duda el príncipe de su profesión.

Lo que Beerbohm dio, por supuesto, fue él mismo. Esta presencia, que ha frecuentado el ensayo de manera irregular desde la época de Montaigne, había estado en el exilio desde la muerte de Charles Lamb. Matthew Arnold nunca fue Matt para sus lectores, ni Walter Pater llegó a un millar de viviendas abreviado cariñosamente en Wat. Nos dieron mucho, pero no nos dieron a ellos mismos. Por lo tanto, en algún momento de los años noventa, eso debió sorprender a los lectores acostumbrados a la exhortación, la información y la denuncia, pues ahora se encontraban interpelados por una voz que se dirigía a ellos familiarmente y que no parecía pertenecer a un hombre muy distinto a ellos mismos. La voz de alguien que fue afectado por alegrías y tristezas privadas, y no tenía ningún evangelio que predicar ni aprendizaje que impartir. Beerbohm fue él mismo, simple y directamente, y en él mismo se ha mantenido. Una vez más tenemos un ensayista capaz de utilizar su herramienta más adecuada, pero también más peligrosa y delicada. Llevó personalidad a la literatura, no de manera inconsciente o impura, sino todo lo contrario, y tal es así que

no sabemos si existe alguna relación entre Max, el ensayista, y Beerbohm, el hombre. Solo sabemos que el espíritu de la personalidad impregna cada palabra que escribe. El triunfo es el triunfo del estilo. En efecto, solo sabiendo cómo escribir se puede lograr una literatura de uno mismo; del yo que, si bien es esencial a la literatura, también es su antagonista más peligroso. Nunca ser uno mismo y serlo siempre: ese es el problema. Algunos de los ensayistas de la colección de Rhys, para ser franca, no han logrado resolver del todo este dilema. Estamos asqueados de la visión de personalidades triviales descomponiéndose en textos eternos. Como charla, sin duda, sería encantadora, y quizá el escritor sea un buen compañero para compartir una botella de cerveza. Pero la literatura es severa; no sirve de nada ser encantador, virtuoso e incluso entendido y brillante en el trato, a menos que –ella parece repetirnos– se cumpla su principal condición: saber escribir bien.

Beerbohm posee este arte a la perfección, pero no ha ido tras el diccionario en busca de polisílabos. No ha moldeado densos períodos o seducido nuestros oídos con cadencias intrincadas y melodías extrañas. Algunos de sus compañeros –Henley y Stevenson, por ejemplo– son a menudo más impresionantes. Pero “A cloud of pinafores” tiene esa inequidad

Pero, por mucho que difieran en lo individual, los ensayistas victorianos tenían algo en común. Escribieron con mucho más detalle del que se estilaba ahora, y escribieron para un público que no solo tenía el tiempo para sentarse a leer concienzudamente sus revistas, sino el nivel cultural suficiente –si bien peculiarmente victoriano– como para apreciarlas.

indescriptible, mezcla y expresividad final que pertenecen a la vida y solo a la vida. Uno no termina con él por el solo hecho de concluir la lectura, así como una amistad no se termina cuando los amigos se despiden. La vida rebrota, se modifica y enriquece. Las cosas en una biblioteca cambian, incluso, si están vivas; nos dan ganas de encontrarnos con ellas de nuevo; las notamos alteradas. Así que regresamos una y otra vez sobre los ensayos de Beerbohm, sabiendo que, al llegar septiembre o mayo volveremos a sentarnos con ellos a conversar. Sin embargo, es cierto que el ensayista es el más sensible de todos los escritores a la opinión pública. El salón es el lugar donde se realiza buena parte de la lectura de hoy en día, y los ensayos de Beerbohm se desparraman, con una exquisita apreciación de todo lo que esta posición exige, sobre la mesa de esos salones. No hay ginebra alrededor, ni tabaco fuerte, ni juegos de palabras, embriaguez o locura. Damas y caballeros conversan todos juntos, y algunas cosas, por supuesto, no se dicen.

Pero si sería absurdo confinar a Beerbohm a un cuarto, más absurdo sería, por desgracia, convertirlo –al artista, al hombre que solo nos da lo mejor de sí– en el representante de nuestra época. No hay ensayos de Beerbohm en el cuarto o quinto volumen de la presente colección. Su época ya parece un poco distante y, a medida que se aleja, la mesa de salón se empieza a ver como un altar donde, érase una vez, las personas depositaban ofrendas –fruto de sus propios huertos, regalos tallados con sus propias manos–. Ahora las condiciones han cambiado nuevamente. El público necesita ensayos tanto como los ha necesitado siempre, y tal vez

más. La demanda de una ilustración ligera que no supere las mil quinientas palabras, o en casos especiales mil setecientas cincuenta, es mucho mayor que la oferta. Donde Lamb escribió un ensayo y Max quizá dos, Belloc, en un cálculo bruto, escribe trescientos sesenta y cinco. Son muy cortos, es cierto. Sin embargo, con qué destreza el ensayista experto utiliza el espacio –comienza lo más cercano a la parte superior de la hoja como sea posible, juzgando con precisión hasta dónde llegar, cuándo dar la vuelta y cómo, sin renunciar a un pelo de papel, y avanza por completo y con precisión hasta la última palabra que su editor le permita–. Como una proeza de habilidad, bien vale la pena verlo. Pero la personalidad, de la que tanto Belloc como Beerbohm dependen, sufre en el proceso. Llega a nosotros, no con la riqueza natural de la oralidad, sino tensa y aguda, y llena de manierismos y afectaciones, como la voz de un hombre gritando a través de un megáfono a una multitud en un día ventoso. “Estimados amigos, lectores míos”, dice en el ensayo titulado “An Unknown Country”, y continúa:

El otro día había un pastor en Findon Fair que había venido con ovejas desde el este por Lewes y que tenía en sus ojos esa reminiscencia de horizonte que convierte a los ojos de los pastores y los montañeros en algo diferente a los ojos de otros hombres. (...) Fui con él a escuchar lo que tenía para decir, porque los pastores hablan de manera muy diferente de los demás hombres.¹³

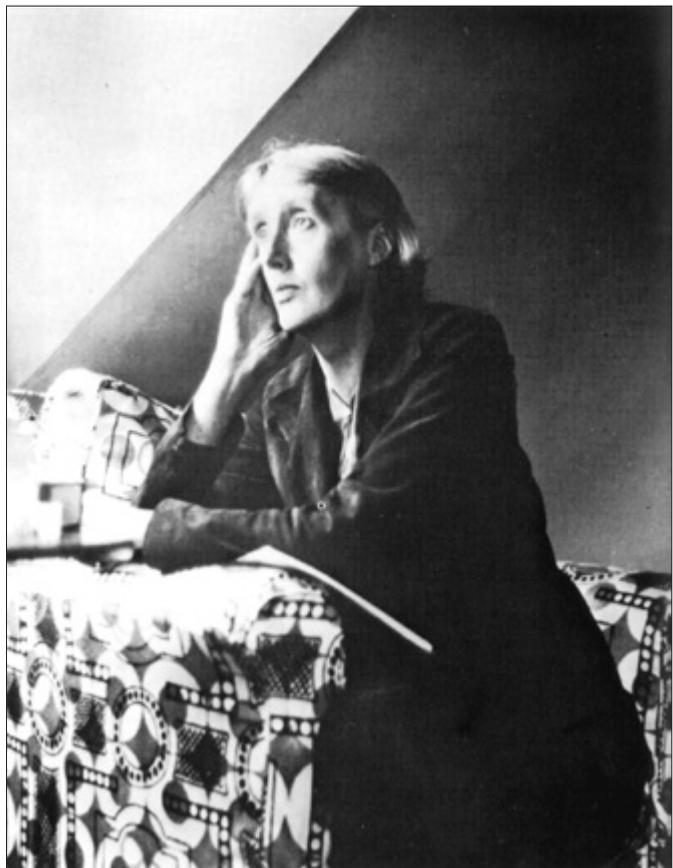
Felizmente este pastor tenía poco para decir, incluso bajo los estímulos del inevitable jarro de cerveza, sobre

el “país desconocido”, pues el único comentario que hizo reveló que, o bien era un poeta menor, no apto para el cuidado de ovejas, o bien el mismo Belloc impostando una pluma estilográfica. Ese es el castigo que el ensayista habitual debe estar preparado a enfrentar hoy en día. Debe enmascararse. No puede permitirse el tiempo ni para ser él mismo, ni para ser otra persona. Debe rozar la superficie del pensamiento y diluir la fuerza de la personalidad. Debe darnos medio penique semanal desgastado en lugar de un sólido soberano una vez al año. Pero no es Belloc el único que ha sufrido las condiciones predominantes. Los ensayos que acercan la colección al año 1920 pueden no ser los mejores trabajos de los autores, pero si exceptuamos a escritores como Conrad y Hudson, que incursionaron ocasionalmente en la redacción de ensayos, y nos concentramos en aquellos que los escriben habitualmente, los encontraremos con frecuencia afectados por el cambio en sus circunstancias. Escribir semanalmente, todos los días, en forma breve, para gente ocupada que sube a los trenes por la mañana y llega cansada a sus casas por la noche, es una tarea desgarradora para quienes distinguen la buena escritura de la mala. Lo hacen, pero instintivamente ponen fuera de peligro cualquier cosa preciosa que pudiera dañarse con el contacto del público, o cualquier otro objeto punzante que les irritase la piel. Y así, si uno lee a granel a Lucas, a Lynd o a Squire, siente que un gris tiñe a todo por igual. Están tan lejos de la belleza extravagante de Walter Pater, como del inmoderado candor de Leslie Stephen. La belleza y el coraje son espíritus peligrosos para enfrascar en una columna y media; y el

pensamiento, como papel de envolver en el bolsillo del chaleco, encuentra la manera de echar a perder la simetría de un artículo. Ellos escriben para un mundo condescendiente, cansado y apático, y lo maravilloso es que por lo menos nunca dejan de intentar escribir bien.

Pero no hay necesidad de compadecerse con Clutton Brock¹⁴ por este cambio en las condiciones del ensayista. Claramente ha hecho lo mejor de sus circunstancias y no lo peor. Uno vacila incluso al decir que él haya tenido que hacer un esfuerzo consciente en la materia, pues efectúa con naturalidad la transición de ensayista privado a público, del salón al Albert Hall. Paradójicamente, la brevedad en el tamaño ha provocado una propor-

Virginia Woolf



La belleza y el coraje son espíritus peligrosos para enfrascar en una columna y media; y el pensamiento, como papel de envolver en el bolsillo del chaleco, encuentra la manera de echar a perder la simetría de un artículo.

cional expansión de la individualidad. Ya no tenemos el “yo” de Max y de Lamb, sino el “nosotros” de las entidades públicas y otros sublimes personajes. Es un “nosotros” quien va a escuchar *La flauta mágica*; un “nosotros” quien debiera beneficiarse de eso; un “nosotros” quien de hecho, de algún modo misterioso, en nuestra capacidad corporativa, en algún

momento lo escribió. Incluso la música, la literatura y el arte deben someterse a la misma generalización o no serán llevados a los rincones más lejanos del Albert Hall. Que la voz de Clutton Brock, tan sincera y por tanto desinteresada, llegue tan lejos y a tantos, sin conceder nada a la debilidad de las masas o a sus pasiones, debe ser una cuestión de legítima satisfacción para todos nosotros. Pero mientras que el “nosotros” es gratificado, el “yo”, ese socio rebelde en la comunión humana, se reduce a la desesperación. El “yo” siempre debe pensar las cosas por sí mismo y sentir las por sí mismo. Compartir las diluidas con la mayoría de los correctos y bien intencionados es pura agonía para él; y mientras que el resto de nosotros escucha con atención y profundo provecho, el “yo” se aleja hacia los bosques y los campos, y se regocija en una simple hoja de hierba o una papa solitaria.

En el quinto volumen de los ensayos modernos, al parecer, tenemos alguna forma de placer y arte de la escritura. Pero para ser justos con los ensayistas de 1920, tenemos que estar seguros de que no estamos alabando a los famosos

porque ya han sido elogiados ni a los muertos porque nunca los encontraremos vistiendo polainas en Piccadilly. Tenemos que saber bien qué significa decir que ellos pueden escribir y darnos placer. Debemos compararlos; tenemos que poner de manifiesto la calidad. Debemos apuntar a esto y decir que es bueno porque es exacto, veraz e imaginativo:

No, los hombres que se retiran no lo hacen cuando ellos quieren, ni cuando sería razonable; pero se ponen impacientes con la privacidad, incluso en la vejez y en la enfermedad, que requiere el encierro: como esos viejos de las ciudades que todavía se sientan en la vereda de sus casas, aunque expongan al desprecio la vejez.¹⁵

y decir, en cambio, que esto que sigue es malo porque es flojo, plausible y común:

Con cortés y preciso cinismo en sus labios, pensó en tranquilas recámaras vírgenes, en fuentes cantando bajo la luna, en terrazas donde puras melodías sollozaron en la noche abierta, en inocentes y maternales amantes de brazos protectores y ojos atentos, en campos durmiendo bajo la luz del sol, en leguas de océano agitándose bajo trémulos cielos encendidos, en puertos calientes, hermosos y perfumados...¹⁶

Esto continúa, pero ya estamos desconcertados con el sonido y ni sentimos ni oímos más nada. La comparación nos hace sospechar que el arte de escribir tiene como espinar dorsal algo que está firme y adosado a una idea. Es sobre las espaldas de la idea, algo creído con

convicción o visto con precisión y por lo tanto con las palabras apropiadas para adquirir su forma, que la empresa diversa que incluye a Lamb y a Bacon, a Beerbohm y a Hudson, a Vernon Lee y a Conrad, a Leslie Stephen, a Butler y a Walter Pater alcanza una orilla tan lejana. Muy diferentes talentos han ayudado u obstaculizado el pasaje de la idea a las palabras. Algunos avanzan penosamente; otros vuelan como si tuvieran viento a favor. Pero Belloc, Lucas y Squire no están tenazmente apegados a nada en sí mismo. Comparten el dilema contemporáneo: la falta de una convicción obstinada

que levante los sonidos efímeros a través de la brumosa esfera del lenguaje de cualquiera, hacia la tierra donde se produce un matrimonio perpetuo, una unión duradera. Vaga, como toda definición, un buen ensayo debe tener esta cualidad permanente; debe desplegar su cortina alrededor de nosotros, pero debe ser una cortina que nos envuelva y no nos deje afuera.

(*) Publicado en 1922 en *Times Literary Supplement* y reeditado (ligeramente corregido) en 1925, en *The common reader*.

NOTAS

1. Rhys, Ernest (1922), *Modern English Essays*. London and Toronto, J. M. Dent and Sons Ltd; New York, E. P. Dutton and Co. [5 vols]
2. Mark Pattison, "Montaigne". Cf. Rhys 1922, Vol. 1, pp. 1-35.
3. Pattison ensaya sobre la biografía *La vie publique de Michel Montaigne* (1855), de Alphonse Grün.
4. Matthew Arnold "A word about Spinoza". Cf. Rhys 1922, Vol. 1.
5. Robert Willis.
6. Richard Holt Hutton, "John Stuart Mill's *Autobiography*". Cf. Rhys 1922, Vol. 1, pp. 124-125.
7. Cf. Rhys 1922, Vol. 1.
8. Walter Pater, "Notes on Leonardo Da Vinci". Cf. Rhys 1922, Vol. 1, p. 185.
9. Joseph Conrad.
10. Cf. "Walking Tours", de Robert Louis Stevenson y "Ramblings in Cheapside", de Samuel Butler; ambos ensayos en Rhys 1922, Vol. 2.
11. Robert Louis Stevenson, "Walking Tours". Cf. Rhys 1922, Vol. 2, p. 191.
12. Augustine Birrell, "Carlyle". Cf. Rhys 1922, Vol. 2.
13. Hilaire Belloc, "On an unknown country". Cf. Rhys 1922, Vol. 4, p. 59.
14. Arthur Clutton Brock, "The Magic Flute". Cf. Rhys 1922, Vol. 5.
15. Francis Bacon, "Of great place".
16. J. C. Squire, "A Dead Man". Cf. Rhys 1922, Vol 5, p. 79.

Tabú de la realidad. Mecanismo técnico y bandería negra

Por Christian Ferrer

La mítica historia del anarquismo en Argentina puede rastrearse en biografías, itinerarios forjados en diásporas y exilios, en periódicos y bibliotecas, y también en los signos que sus reivindicaciones planteaban como problemas inadmisibles de reparación institucional. Así, sus demandas de otro tipo de relación entre iguales, otra organización del trabajo y el tiempo libre, otras formas de alimentación, sexualidad y prácticas afectivas que desbordaban el esquema familiar tradicional, hoy pueden ser compiladas como una museística del vasto significante anarquista. Pero su racionalidad no se deriva de las situaciones objetivas de explotación. Si bien estas existen, tienden a explicar un gesto radical primero cuyas coordenadas no se desprenden de las estructuras sociales existentes. El anarquismo es, ante todo, una sensibilidad. Así lo piensa Christian Ferrer, para quien su proceder surge como un “asombro del tiempo”, un acontecer cuya manifestación excede las determinaciones de la historia, y desborda las consignas de sus luchas. Minoría activa, en estado de sospecha e inquietud ante los tópicos mayoritarios, el anarquista duda de las mieses de los consensos epocales llamando a resistir todo aquello que hay de insostenible en una vida signada por el desarrollo, las nuevas técnicas de control social y las terapias para soportar el dolor que yace en sus pliegues.

De lejos

Es el primero de todos, uno que llegó en barco, como tantos otros, probablemente un “utopista”, seguramente animoso y pertrechado de libros; o es el siguiente, ya más fogueado y con furia en el alma, quizás un “communnard”, en todo caso un perseguido; y el que le sucedió, ya con prontuario en su país de origen, quizás con nombre falso, y con alias, y de polizón, y desde ya munido de “ideas”, de “La Idea”, como gustaban llamar a sus principios, y entonces fue la primera estrella de las antípodas en este hemisferio, y quien sabe si previamente no zigzagó por lugares tales como la costa dalmata, o la Besarabia, o el Egipto anglo-francés, o alguna isla antillana, siempre huyendo, expulsado o desterrado, incluso recién salido o fugado de una prisión, por no decir de una fortaleza; y luego vino el “maximalista”, haya sido organizador de sindicatos por oficio o enemigo de toda organización, quizás vegetariano –lo eran muchos– y decidido a enfrentar a dioses, amos, patrones, tonsurados, galeritas y hombres de toga, y a los “pisa alfombras”, o sea los políticos y otras bifurcaciones del transigir, y para ello fundó periódicos y bibliotecas o estableció librerías y escuelas racionalistas u organizó disertaciones y veladas y cuadros filo-dramáticos y además llevó su evangelio hasta el último pueblo habitado de la “región argentina” y de paso cruzó las fronteras –a las que no reconocía– y voceó la buena nueva en el Uruguay y en Bolivia y en Chile; y de su costado, o antes, también se hizo oír una voz de mujer, no la sufragista sino una con arrojo de emancipada, lectora, que pudo haber sido obrera costurera o

sombrerera o cigarrera o gustosa del amor libre o una que usó pantalones en público para molestar las costumbres de propios y ajenos; y además llegaron los que se quedaban por un rato, semanas, meses, unos pocos años, gente conectada o que hacía conexiones, viajeros o saltimbanquis entre ciudades, oradores algunos y otros con nuevas versiones del ideario en giras de propaganda y proselitismo, y no faltaron los que volvieron sobre sus pasos para cometer algún acto de locura; y luego advino, casi inconcebiblemente, el tiempo de la epifanía, el instante cumbre, cuando fueron un buen puñado de organizaciones importantes más ramales diversos y periódicos con tiradas de a miles y más y más afiliados e influyentes en las principales ciudades y hasta casi podían detenerlas y darlas vuelta; y tiempo después, ya sacudidos por censuras y persecuciones y derrotas, hubo “expropiadores”, hombres urgentes o temerarios o jugados o en arco voltaico con las zonas truculentas o bandoleras o irrecuperables de la cultura popular, pues en este país matreros y forajidos se transfiguran y siguen camino; y por cierto que sería inexcusable no incluir a los arrebatados momentáneos, con algo de románticos de otra época, como asimismo a los meramente incentivados por las máximas ácratas, imbuidas en su personalidad o temperamento, y de estos hubo numerosos y no han sido, hasta el momento, catalogados en demasía, terminaran donde hayan terminado sus vidas y sus ideas; y por no decir una palabra de menos, ha de mencionarse a los caballos locos, como los del ajedrez, pero muy salidos de sus casillas –la policía los tenía muy en cuenta–, y, a su vez, a los sensatos o refractarios al sectarismo, que no

solo se despreocuparon de combatir al carnaval o el consumo de alcohol sino que intentaron mancomunarse con las novedades de los tiempos, o con su aire, aunque haya sido viento contrario, y ciertamente poco es lo que lograron, incluso cuando cambiaron de bando hacia algún efímero *impromptu* yrigoyenista, o enancándose en el rayo bolchevique, o contentados por el batllismo en la vecina Banda Oriental, o bien, aquí, por la sempiterna seducción del justicialismo peronista; y pasados los años y ya menguadas sus huestes, los que se dedicaron a modernizar la doctrina, haciendo amalgamas con ciertas sociologías y filosofías que se revelaron medio infundadas o poco sólidas; y después fueron quedando los que, casi sin esperanza pero con orgullo

Quienes estudian los relieves históricos suelen enunciar hitos, líneas de necesidad, articulaciones genealógicas, pero no es imposible que ciertas irrupciones no tengan explicación, aunque puedan ser explicadas. No dan preaviso, aunque sí se percibe la trepidación en el subsuelo. Son asombros del tiempo.

o cabeza dura —sin exceptuar la desorientación— no concedieron placet a los entusiasmos de las mayorías; y todavía podrían enumerarse los destellos libertarios que otorgaron atractivo a las efímeras pero constantes contraculturas que han sobrevenido en el último medio siglo; y al fin, cuando la crisis del año 2001, quienes se congregaron momentáneamente ansiando alguna suerte de política no estatalista, aunque no siempre la buscaran en autores libertarios sino en decepcionados de las rancias recetas comunistas o en descubridores de multitudes desengañadas de sus siempre renovados votos. Y todavía quedan algunos. Entonces, estamos en el siglo XIX, y en el XX, y ahora,

en un sin-tiempo. Y no se puede decir que hayan sido muchos, pero fueron los suficientes y necesarios aunque a la distancia parezcan inconcebibles, sobrenaturalmente reales. Cisnes negros de su tiempo.

En contra y a favor

Hay excedentes de vida que no tienen legitimidad ni destino. Son imposibles que afloran, aún cuando no haya lugar de espera. Comparecen a modo de objeciones al cálculo, la hostilidad y el desencuentro. A veces son incursiones, o inadaptaciones, o tanteos, en todo caso disconformidades, y de todos modos el mundo cambia por incomodidad, capricho y superposición de irresueltos, más algún que otro empujoncito. No hay rueda de la historia. Hay biografías, momentos de descreencia, fervores que crepitan y menguan, desviaciones en el camino y también cauces que revivifican, además de triunfadores y galeotes, y antes que se sepa qué o por qué ya todo está siendo dejado atrás: lo que se haga y se diga y se proyecte y se rememore para apuntalar el espejismo del presente sucumbe en impredecibles metamorfosis. Siempre sucede así. Quienes estudian los relieves históricos suelen enunciar hitos, líneas de necesidad, articulaciones genealógicas, pero no es imposible que ciertas irrupciones no tengan explicación, aunque puedan ser explicadas. No dan preaviso, aunque sí se percibe la trepidación en el subsuelo. Son asombros del tiempo. Luego, restan quemazones, testimonios y, con suerte, un lema que pasa de época en época. Y también hay desvanecidos que a veces vuelven de la muerte. Abandonada, una casa puede

quedar “habitada”. Sobre los demás –los poderosos, las fuerzas políticas, los desgarnecidos– hay más certeza, porque sus regularidades, en sustancia, no se han descalibrado desde el tiempo en que los anarquistas se metieron en la historia.

De ellos emanaba un efluvio de ayuda recíproca, una llamada a descomprimir y no maltratar los sentimientos –o sea, el amor libre–, y además el augurio de un porvenir sin dolor, cuanto menos amenguado. Eran palabras confortantes y uno de los tantos gestos de mutuo reconocimiento al que alguna vez recurrieron era una mano entrelazada a otra y ambas levantadas a la altura de los ojos. Pero de los anarquistas también se abalanzaba un rayo jupiterino que contenía una sola inectiva: acabar con el mecanismo social. Ese mecanismo, se sabe, aúna la producción por la producción misma, la existencia de jerarquías simpáticas o férreas pero siempre soberbias y apartadas, y disfrutes en espacios y tiempos previamente establecidos que igual no apaciguan el orbe afectivo malogrado. Era, y sigue siendo, una rueda giratoria, “kármica”. Se acepta poner a votación quien manejará la manivela del mecanismo, o bien quien podría hacerla girar más lentamente. No mucho más. Esa rueda, desde antiguo, descarna a hombres, mujeres y niños, y el sistema de engranajes que le es consustancial impávidamente sustituye al caído o al obsoleto por un sustituto lozano y sacrificial como lo era el anterior. Por eso el anarquismo proclamaba el sueño de la cesación del mundo industrial, no el de su perfeccionamiento o el de la transferencia de su estatuto de propiedad. No importa que hayan aunado a los trabajadores en sociedades de socorros mutuos

y de lucha, pretendían liberarlos de sus esclavitudes, y por completo. Y es curioso que hayan tenido escucha en este país, quizás porque, para cuando hicieron su aparición, había habido guerras, campos de degüello, evicción de indígenas de sus tierras y reparto de las mismas, envió a su ocaso de la forma de vida del gaucho, prostitución a granel, y mucho lucro extraído a expensas de los esfuerzos del inmigrante. Eran miles y miles y miles de gentes saqueadas o devastadas. Este era un país difícil por más que luego se porfiara en recordarlo como tierra de promisión y rebosante de reses, granos y talleres, incluso aunque sepamos que en otros lugares, donde las matanzas eran de rango catastrófico, se la pasaba mucho peor. No obstante, los anarquistas no parecen haber dejado rastro. Dejaron huellas, sucesos, ejemplos, evocaciones, un poco de influencia, y algo parecido a una leyenda política, ya casi un enigma.

Alguien, alguna vez, dijo que los anarquistas pecaban por tener “exceso de razón”. Quiso decir que sus ideales (sociedades sin jerarquías, menos productivistas pero atentas a pasiones sonrientes deslastradas de constreñimientos hipócritas) eran deseables pero imposibles. Más bien se podría decir que las ideas anarquistas se vuelven “impensables” cuando rige la codicia, el afán de “ascender socialmente”, y el temor a desafiar creencias políticas que parecen naturales o útiles aun cuando regularmente demuestren ser fracasos en toda la línea: falsas soluciones. Entre las muchas figuraciones que ha asumido el anarquismo, o que le han sido adosadas, y han sido muchas –lo inasequible, el espantajo, la intransigencia, el voluntarismo, lo excesivo, la

cabeza de tormenta, lo políticamente fantástico, el albedrío irrestricto, la cuadratura del círculo—, una de ellas es la de perforación de muros, es decir el pasaje al otro lado de la realidad, que es esta misma, solo que transfigurada según posibilidades existenciales que son evidentes pero muy difíciles de aventurárselas, y entonces terminó viéndose en el anarquista al esperpento o al impetuoso —asunto de prontuario o trasnoche entonces—, y no al hechicero capaz de hacer divisar en las ciudades de agobio y disgusto la posibilidad cierta de un país de la cucaña aquí y ahora, pues bastaba con lo que había y con el instante inverosímil en que las almas se metamorfosearan por autonegación de lo adquirido. No por nada decían ellos que la anarquía era la más alta expresión del orden y eso a lo que llamaban “revolución” era factible una vez que la gran bestia humana

Pero llamar “política” o “antipolítica” a la tradición anarquista es improcedente. Ellos diferenciaban nítidamente lo “político” de lo “social”. La revolución que preconizaban era “social”, lo que quiere decir que anteponían una subversión cultural de la forma de vivir a cualquier propósito de “toma del poder” o de “representación” de víctimas o pueblos enteros.

fuera digerida por una mansedumbre aún más monumental, ya que la gramínea tarde o temprano se extiende hacia todos lados. Pero, ¿cómo era posible postular semejante idea? ¿Quién puede desgarrarse así, entre agresión afirmativa y donación o entrega, y con cuál vehemencia, con qué amor? Ya nadie lo sabe. Pero era el abecé del transformismo: lo abierto con lo abierto y en lo abierto, sin laberintos ni ergástulas. Al menos esa fue su acuñación. Lo cierto es que el anarquismo era el espejo mágico que se negaba a

confirmar el “tabú de la realidad”, la supuesta inevitabilidad del mecanismo social, económico y afectivo que arrasa con las vidas de cada cual, incluyendo las de los animales, a los que ahora se empuja hacia el Apocalipsis, entendiendo que el cuerpo humano también porta su parte alícuota de animal. “Arrasar” significa que la existencia de la persona le es indiferente al mecanismo. “Arrasar” significa que producir y adquirir las mercancías que el mecanismo expele es casi el único índice de felicidad que importa. Al fin, “arrasar” significa que poner en duda al mecanismo equivale al dislate, si no a la traición.

Todas esas propuestas contraintuitivas no parecen amontar más que a una ilusión grandiosa pero impráctica, solo emergida —y vigente— por causa de la inquietud que tarde o temprano asalta a cualquiera, la de sentirse inserto en una trampa de la cual no hay escapatoria posible más que por transfiguración absoluta del estado de cosas. Quién sabe. Hay añoranzas tan poderosas que a veces crean realidades y, además, de los laberintos se sale por arriba o cavando un pozo, nunca avanzando hacia adelante. Pero otra era la dirección de las cosas, y esa dirección, entonces como ahora, suponía reorganizar de cuajo paisajes, procesos laborales, estilos de vivir y signos en que confiar, no importa si el proceso en un tiempo arrastró multitudes —por millones— fuera de regiones autocráticas o cuasi-medievales para arrojárselas sobre espacios fraguados por la mina, la fábrica y el dirigismo, o si pasadas varias décadas esas mismas muchedumbres fueron empujadas de sus envases imperiales solo para ser impelidas hacia nacionalismos o populismos o liberalismos

modernizadores que ahora formatean países y programan vidas en nombre de lo inevitable, la serpiente que se muerde la cola, la “Historia”. En fin, es el mundo real, el de las fuerzas titánicas que arrean a la gente –lo hacen de veras: sin hesitar–, y en el cual quien no está escudado por algún organismo legal o ilegal está radicalmente desprotegido, y por eso mismo los anarquistas tenían a las alternativas políticas que actuaban en el ámbito de la representación, o que procuraban ingresar en esa escena y hasta ocuparla por completo, como empalmes del encastre. ¿Y acaso era posible otra cosa? ¿Y de qué le sirve a alguien ser recalitrante?

Antisociales

De acuerdo a los convencionalismos de nuestra época, al menos los que son voceados en ámbitos donde tallan fuerte los formadores de opinión, el anarquismo suele ser embutido en el casillero de la “anti-política”. El concepto –una imputación, o sea una descalificación, por cierto hecha extensa a otra gente– tiene larga prosapia (se decía “antisistema”, y antes aún, “antisocial”) y a veces resurge con palabras apenas distintas, pero ya los bolcheviques, hoy esfumados del mapa, se habían fastidiado cien años atrás ante el desprecio de los anarquistas por la actividad política, es decir la conquista del Estado. La espontaneidad y la improvisación resultaban ser contraindicaciones. Para casi todos, la renuencia libertaria significaba renunciar a la política como servicio ofrendado a la comunidad por personas con conciencia de misión, sea que ocuparan puestos en el

gobierno o fuesen opositores desocupados y con expectativas de sustituir a los otros. Pero llamar “política” o “anti-política” a la tradición anarquista es impropio. Ellos diferenciaban nítidamente lo “político” de lo “social”. La revolución que preconizaban era “social”, lo que quiere decir que antepusieron una subversión cultural de la forma de vivir a cualquier propósito de “toma del poder” o de “representación” de víctimas o pueblos enteros. Su revolución ideal era aquella que ocurriría cuando hasta el último de los habitantes del planeta se hubiera vuelto libertario. Quizás por eso le concedían tanta importancia a “dar ejemplo”.

Lo que estaba y está en juego no es la posibilidad o dificultad de alguna variante de la democracia directa (piénsese en los actuales entusiastas de las “redes” sociales), ni la necesidad o indeseabilidad de dirigencias y tecnocracias operativas y eficaces que se ocupen de gestionar empresas públicas o privadas en sociedades complejas y dotadas incluso de ciberespacio, sino otra cosa muy distinta: la pertinencia o impertinencia de rasgar un tabú específico, de dejar expuesto su mecanismo, como en una autopsia, y es el de la política como arte de administrar el estado de cosas en beneficio de los dueños de casi todo lo que hay –menos las sobras– y cuidando que todos cumplan con su rutina –incluso con su numerito– y que nadie haga más espanto del permitido, o del que pueda ser reabsorbido. Al menos, esa fue la tarea desacralizadora que se habían impuesto a sí mismos los anarquistas. En todo caso, todo sistema político designa un “exterior” a sí mismo, tolerable y hasta posible de atizarse en tanto y en cuanto funja

de partenaire que dé el pie y no se pase de la raya. Así es el escenario, conectado a las “revoluciones productivas” de hoy en día, pues una vez terminada la “Guerra Fría” llegaron las guerras “económicas” y tal parece que eso es lo único que hay en el horizonte. En todo caso, es la retórica de la actualidad.

Los anarquistas descreían que el Estado pudiera satisfacer lo que proclamaba: la felicidad social por adecuada gestión de la cosa pública en función del “bien común”, pues los intereses y pasiones que se condensan en los órdenes jerárquicos tienden al beneficio de ciertas fracciones y es arbitrado por aquellos que cortan el bacalao, y para eso se establecieron modalidades de represión, contención, tolerancia o encauzamiento, como los hay ahora de vigilancia y control, un tanto más subrepticios, y de compeliendo al pasatiempo sistemático. Como estos recursos son insuficientes para que un príncipe o estadista administre almas, territorios y riquezas en paz, los estados modernos disponen de especialistas en medir el sufrimiento para trocarlo por subsidios y auxilios a fin de que nadie se sienta del todo fuera. El “Estado” no es un lugar o “aparato” o ideal, sino un electrizador de la imaginación piramidal, concéntrica, de ascensión instituyente, que se pondera mejor por su “afuera”, aquello que deserta o se evade de sus coordenadas. Aunque muy persistente fue la obsesión de los anarquistas con respecto a los poderes de Estado, y a la inversa, la autodeterminación que tanto propagaron suponía, más que el desmoche de cimas, otro modo de mancomunar y de vivir. La idea anarquista era inusitada: eliminar las instituciones y prácticas que fuesen coherentes con la agresividad de los

seres humanos, y esos impulsores de la hostilidad de todos contra todos eran la guerra, el productivismo, la codicia, el escalafón y el déficit de deleites. Había que amansar un mundo de cizaña, desgaste y desesperación.

Las bancadas conservadoras de comienzos del siglo XX decían que los anarquistas eran “foráneos”, y también “maximalistas” que no se conformaban con los saldos del progreso y otras obras de beneficencia. La cuestión es que, a los anarquistas, el ámbito de lo posible era algo que los tenía muy sin cuidado. Una cosa es verse forzado a sobrevivir en tierra inhóspita y otra muy distinta aceptarla como una realidad inapelable tan solo por poderosa. En su pendular, el “posibilismo” a veces se impulsa hacia un lado, a veces hacia el otro. Hay tiempos en que se toma algún riesgo y entonces se esquila un poco a los esquiladores y ciertas transgresiones son reglamentadas por ley, pero todo suele culminar en reconstitución de límites mesuradamente insuficientes. Y dado que lo posible tarde o temprano se vuelve insufrible, cuanto menos enojoso, no puede ser aceptado sin retóricas que hagan de gozne, y desde ya que quienes las emiten y quienes las escuchan están de acuerdo en transformarlas en moneda circulante, en tanto y en cuanto algunas políticas públicas funcionen. Cuando ya no lo hacen, hay que prestar oídos a nuevas ofertas y se cambia el ángulo de decepción. No hay antídotos contra este proceso, solo mancomunar fuerzas y esfuerzos en grupos de afines, donde dejar obra y huella. Vínculos de confianza de donde no huya la vida, pues hay ya demasiados círculos infernales, que en el mejor de los casos incomodan un poco, y en peor, son constrictores. En

cuanto a los túneles de fuga, pueden resultar ser cañerías de acequia que reconducen magma y escoria a una base de reciclaje, así como los encargados de velar por la seguridad pública de ser preciso inducen la inseguridad con el objetivo de reinstaurar la paz quebrantada, a lo sumo una década de tregua. Por su parte, los apósitos amortiguan la ampolla, pero no al mecanismo de fricción que la causa.

Nadie es más que nadie y nadie es menos que nadie

¿Qué resta ahora? El centelleo reminiscente de combates a la vieja usanza y también un aire de desafío. Solo eso, pero qué extraño es. Puesto que, ¿cuándo podrían haber vencido? La posibilidad era casi nula. Restan entonces, arrastradas por la riada de la historia argentina, algunas palabras y hallazgos de distinta confección de la demás resaca. Que le habían puesto el nombre “Martín Fierro” a una de sus publicaciones, porque sabían que aquel gaucho había sido un incorregible y no un icono. Que otros de sus órganos de difusión fueron llamándose *El Oprimido*, *El Martillo*, *La Protesta Humana*, *El Ciclón*, *Hierro*, *Cúlmine*, *Reconstruir*, *Utopía*, *La Letra A*. Que hacían “propaganda emancipadora entre las mujeres” y eso significaba predicarles el amor libre y promoverles apetencias sexuales, además de la “procreación conciente”, a la que después se llamó “planificación familiar”, y desde ya que nunca se interesaron por el sufragismo, por imponer cuotas femeninas, ni por la actual compulsión de muchas por atravesar el “techo de cristal” de las barricadas machistas. Que se rebautizaban con apodos tales como

Perseguido, o Siberiano, o Universo, o Armonía, o Libertad, o Alba de Revolución, e incluso supe de alguno que le puso a sus once hijos e hijas nombres de piedras preciosas. Que eran embarcados desde Buenos Aires una y otra vez hacia sus países de origen solo para ser reenviados a remotos presidios en el África o en Nueva Guinea. Que exigían al patrón trabajar en feriados religiosos o estatales y solo se negaban a concurrir a sus labores los 1° de Mayo, día de los “Mártires de Chicago”, que por entonces no era asueto reconocido por el Estado argentino. Que alguna vez el sindicato de caldereros hizo huelga porque el patrón de una empresa había puesto a su hijo a trabajar en el puesto más básico del oficio y no le abonaba sueldo alguno. Que en su diario más conocido hubo publicidades de una conocida marca de cerveza, avisador que no dudaron en perder al denunciar en esa misma página que de su fábrica habían sido despedidos varios obreros. Que se cuidaban mucho de erigir montajes jerárquicos y entonces se congregaban en “grupos de afinidad”, lo cual no quiere decir, no exclusivamente, acuerdos ideológicos o tácticos, sino vínculos de confianza mantenidos en el tiempo. Que de sus escuelas propias habían destituido la vivisección de animales y llevaban a los niños de excursión a ver pájaros y animales de la ciudad o el campo. Que fueron pioneros del

Por lo demás, las ideas libertarias son de difícil digestión en Argentina, donde hace mucho tiempo que la autoridad de Estado se transformó en vector de organización social, lo que quiere decir que los habitantes todo lo esperan del aparato estatal mientras procuran no entregarle nada a cambio, comenzando por los impuestos o la renta que se saca de la tierra o el trabajo de los demás.

pensamiento anticolonialista, y así lo hicieron saber muchas veces, en casos como el de la ocupación española de Cuba, o la norteamericana de las islas Filipinas, o los embates europeos contra los boxers chinos, o, ya más recientemente, el zarpazo indonesio contra Timor Oriental, y tantos más. Que siempre hubo muchos más anarquistas pacíficos y constructivos que impulsados por violencias ciegas e inconducentes. Eran rasgos diferenciales, y además máximas de un sermón del no-ser, lo opuesto al destino manifiesto de la Argentina, que terminó siendo áspero y desdichado.

Por lo demás, las ideas libertarias son de difícil digestión en Argentina,

Asimismo algo anárquico late en la desconfianza general de los argentinos hacia los políticos, herencia quizás de sucesivos ultrajes. Y hay algo de todo eso en la exageración, ese delirio fértil de los argentinos, y en el vaivén entre individualismo y comunidad, siempre irresuelto, o en el gusto por lo “fuera de la ley”, no siempre interesante, y en la tendencia a la queja y el momentáneo aluvión, un hábito argentino que suele sobresaltar al aparato estatal, que olfatea el peligro.

de la tierra o el trabajo de los demás. No obstante, siendo tan pocos, los anarquistas lograron hacer muchísimo en pocos años, sindicatos, escuelas, periódicos, ateneos, comunas vegetarianas, piquetes contra carnicerías, poner en locución pública la conveniencia del nudismo y el culto al sol, incluso la crítica a los prejuicios de los compañeros con respecto a la virginidad de

sus hijas, para no mencionar las centenares de huelgas, algunas sostenidas durante meses y meses. Poca memoria quedó de todo ello y ya casi es pasto de paleontólogos. Quizás era una forma de pensar la vida que jamás hubiera tenido posibilidad de escucha duradera, pero no es un problema exclusivo del anarquismo. Eso les ha sucedido a tantos otros que por un tiempo gozaron de popularidad, pero que, al iniciarse el ocaso, quedaron sumidos en el desconcierto. Es difícil tomar conciencia de que la noche avanza, aún para ellos, que siempre supieron moverse en catacumbas y márgenes. Además, en el siglo XX, Argentina ha demostrado que su sistema político ha sido capaz una y otra vez de absorber matanzas de todo tipo, desde las últimas de los indígenas en el norte argentino –cientos de muertos– o las de anarquistas en el sur del país –cadáveres por miles–, para no mencionar ejemplos posteriores. Se diría que aquí hay una fosa común permanentemente abierta donde descartar los malos recuerdos.

Aunque su tiempo era otro, como el nuestro también lo será, el anarquismo a veces insiste. En cuenta-gotas, a veces en acometidas, o en reparaciones inusuales, aquí y allá. Ni siquiera minoría, necesariamente socia de la mayoría; tampoco destituyentes, que son los instituyentes *mientras tanto*. Solo portadores de incompatibilidades que de vez en cuando hacen acople con personas, agrupamientos o gestos, como esos arroyuelos que parecen ondular a su aire y que conceden vigor y desborde a corrientes más caudalosas con las que súbitamente confluyen. Su mera mención pasa a ser llamativa, por ejemplo el 25 de mayo de 2010, en boca de la presidenta de la nación, en

la Casa Rosada, por cadena nacional, ante embajadores y dignatarios extranjeros, cuando recordó a los anarquistas, en un recuento histórico de ganancias sociales bicentenarias, como luchadores que quisieron iluminar al obrero. Una esquirola de la historia argentina con dejo de venia dada desde el futuro al animal extinto, en el entendimiento de que otros ideales, otros movimientos políticos, que tuvieron su esplendor, incluso gobernaciones y hasta el poder en algún país, se contrajeron tanto que ya no vienen a memoria. En todo caso, una vez reconstituida la autoridad de Estado, y con su “exterior” neutralizado, es posible la magnanimidad, en su justa medida. Así, México acuñó una moneda en memoria del anarquista Ricardo Flores Magón; Francia una estampilla en homenaje a Pierre-Joseph Proudhon; El Uruguay inscribió el nombre de Eliseo Reclús en un muro de la Universidad de la República Oriental; e incluso la Unión Soviética dio el nombre de Piotr Kropotkin a una avenida, una estación de subterráneo, y a una entera ciudad.

Bien, ya no están. ¿Cómo se mide la influencia que deja una persona o un grupo de afines? Es algo tan elusivo. La hendija, al comienzo, es muy pequeña. La grieta, apenas visible. La herida, no se sabe qué, quién, cuándo, cómo. Pero allí están: hendija, grieta y herida. Nada que haya sido dicho en nombre del dolor desaparece así nomás. Hay deijos libertarios en muchos autores y publicaciones posteriores al gran momento de que disfrutó el anarquismo a principios del siglo XX. Hubo algunos entendimientos con el radicalismo yrigoyenista una vez que fueron echados del

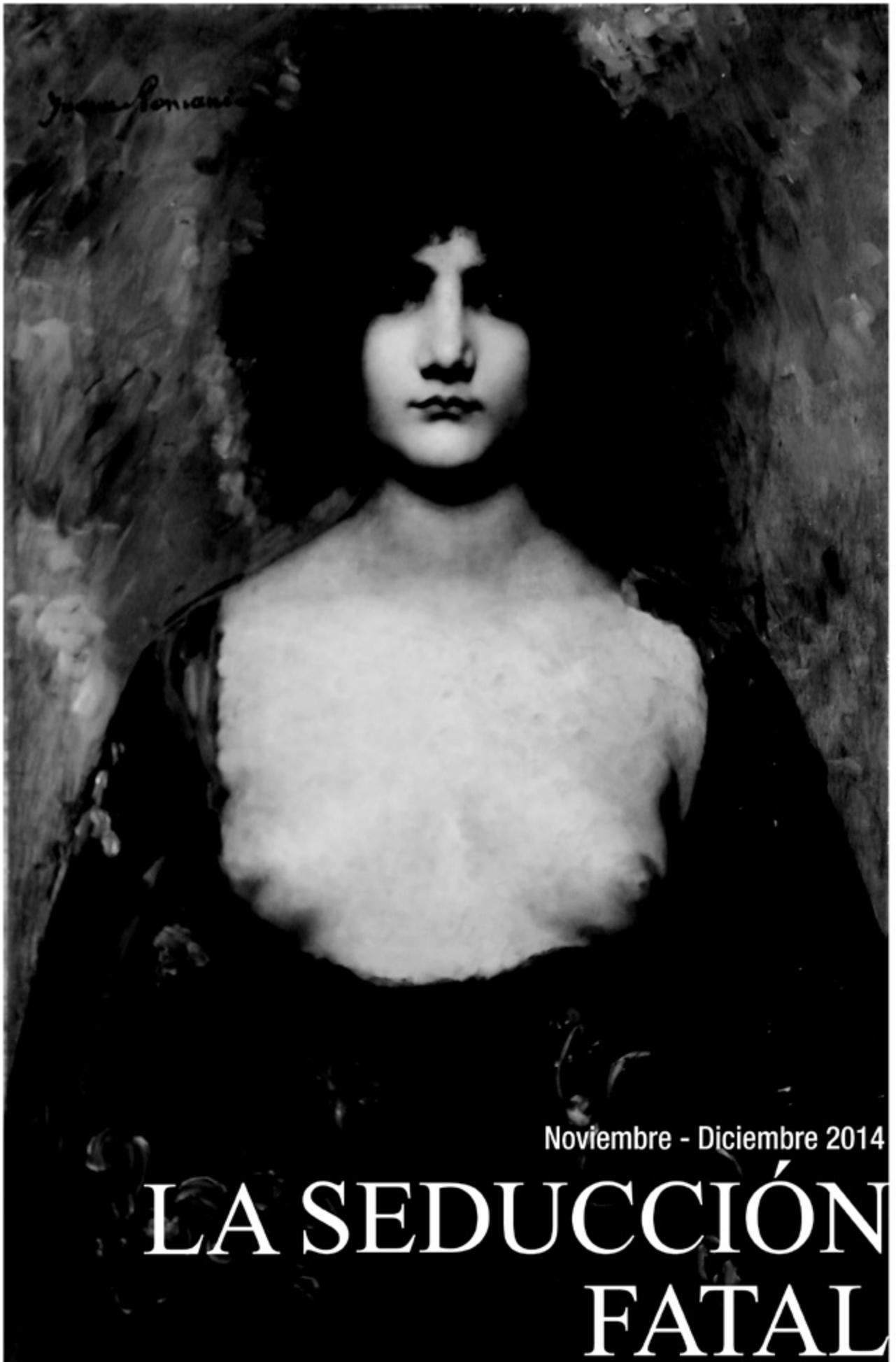
poder. Algo de anarquismo queda en lo más rasposo de la memoria histórica del peronismo, es decir cuando no eran gobierno, cuando ni intendencias tenían, cuando eran apenas unos perseguidos. A veces fue recuperado por sindicalistas, por la tradición de lucha más que por el contenido de sus demandas. Asimismo algo anárquico late en la desconfianza general de los argentinos hacia los políticos, herencia quizás de sucesivos ultrajes. Y hay algo de todo eso en la exageración, ese delirio fértil de los argentinos, y en el vaivén entre individualismo y comunidad, siempre irresuelto, o en el gusto por lo “fuera de la ley”, no siempre interesante, y en la tendencia a la queja y el momentáneo aluvión, un hábito argentino que suele sobresaltar al aparato estatal, que olfatea el peligro. Además, la decadencia del marxismo les abrió algún espacio más en tanto el despliegue de las actuales “sociedades del control” suscita –un poco– una desconfianza no exenta de ideales libertarios. O quizás se trate simplemente de una tradición de pensamiento que tiene algo de “maná”, de atracción antípoda para aquellos que no se conforman, añorándose una existencia que permita desplegar las fuerzas no hasta donde comienza la libertad de otro sino justamente hacia encuentros en los cuales se potencian. La prosperidad del malestar existencial no siempre depende de las oscilaciones de la economía o la política.

Tréboles

Cuando se quiera comprender por que los escritos libertarios no dejaron marca en las subculturas intelectuales de este país no deberá recurrirse al

largo predominio que mantuvieron el marxismo político o científico, o bien el populismo en sus variopintos derroteros y combinaciones, ni tampoco ha de remarcarse que las creencias de los anarquistas resultaban incompatibles en un país a fin de cuentas moderadamente conservador, o repercutir una vez más sobre las campañas de represión –tanto las rutinarias como las extraordinarias– que fueron desatadas sobre ellos y que los diezmaron mucho. Son motivos de peso, pero aún más significativa es la ausencia, en los ajuares bibliográficos de los hombres de ideas argentinos, y en las de sus lectores, de atención dolorida o espantada a las obras de librepensadores sin partido político, como Lewis Mumford, George Orwell y Albert Camus, por nombrar a tres hojas de un trébol que no pasó desapercibido pero que nadie se tatuó en la frente. Si se piensa en los cientos y cientos de autores y libros que esas subculturas consumieron en su momento y que luego fueron a parar a los osarios de las librerías de viejo, o en los que son leídos hoy como supuestos reveladores de claves de la política, la geopolítica y el próximo porvenir y que tampoco nadie consultará mañana, más pronunciada se hace la falta de contrapeso. Tanto materialismo terrenal que terminó remontándose a las nubes y tanta sal ática que el tiempo y los acontecimientos disolvieron casi en un santiamén cuando hubo gente con opiniones insobornables, sobre todo no orgánicas, no prendidas de las ideologías del momento. Esos hombres –Mumford, Orwell, Camus– fueron voces de alerta en defensa del pensamiento independiente en tiempos liberticidas y fueron la compañía y la interlocución de los anarquistas. En

asuntos que dejaron tras de sí víctimas y muertos por decenas de millones –la tecnificación acelerada, la deriva asesina de los imperios significativos del siglo y también la de sus satélites, las tomas de posición en favor de movimientos de liberación cuyas castas dirigentes ya afilaban el cuchillo para lanzarse unos contra otros una vez que las autoridades coloniales abandonaron los territorios ocupados, para no mencionar tantos otros sucesos de la Guerra Fría ya entumecidos en un témpano que ahora flota al garete en la memoria de nadie–, fueron ellos los que tenían razón. Y no solo ellos, los hubo más, muchísimos más, pues en todo prado hay variaciones infrecuentes, tréboles de cuatro hojas.



Noviembre - Diciembre 2014

LA SEDUCCIÓN FATAL

Exposición conjunta de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, el Museo Nacional de Bellas Artes y la Televisión Pública.

Huella de Mondolfo

*Por Diego Tatián**

Entre los ecos del pasado filosófico argentino emerge la curiosa figura del profesor Rodolfo Mondolfo. Exiliado de la Italia mussoliniana, Mondolfo arriba al país en 1939, se instala en Córdoba donde ocupa las cátedras de Grecia e Historia de la Facultad de Filosofía. De procedencia socialista, desarrolla una temprana empatía con la atmósfera reformista que se respiraba en los claustros mediterráneos. Puede decirse que la prolífera presencia del italiano ha marcado de manera considerable la producción del pensamiento filosófico local. Los nombres de Deodoro Roca, Hernández Arregui, Saúl Taborda, Silvio Frondizi, Alfredo Palacios, Mario Bravo, Francisco Romero, Adolfo Carpio, León Dujovne, Conrado Eggers Lan, Emilio Troise, José Aricó y una larga saga, no son indiferentes a su esmerada labor profesoral. Sea por sus clases en la universidad, en Córdoba o Tucumán, por sus libros sobre filosofía antigua, sus estudios sobre Spinoza, Descartes, los griegos o Hobbes, sus análisis e intervenciones en las discusiones del marxismo, en polémica con la ortodoxia emanada de Rusia pero también con el leninismo de Gramsci, o tan solo por traducir a los clásicos, Mondolfo ha formado generaciones de pensadores argentinos y ha mantenido un intercambio que, visto en perspectiva, reconstruye la trama interna de la filosofía del país. Así lo evoca Diego Tatián revisando las inflexiones de una vida filosófica cuyo último rescoldo abrigó una optimista confianza en la praxis de las clases populares.

Mondolfo ha dejado una huella duradera no solo en el mundo de la cultura, sino también en el de la vida civil de Argentina y de los países de la América Latina
Renato Treves

Uno. ¿Es aún “duradera” la huella que Treves advertía en la cultura argentina y latinoamericana en 1978, cuando Mondolfo acababa de morir? ¿Hay algo vivo –o por revitalizar– en el rastro del viejo profesor desterrado que vivió, enseñó y escribió entre nosotros durante casi cuarenta años?

Proveniente de Ancona, un lejano 27 de mayo de 1939 llegaba al puerto de Buenos Aires “Conte grande”, el barco que traía a Rodolfo Mondolfo, su esposa Augusta Algranati y sus tres hijos, exiliados de la Italia mussoliniana. No obstante las gestiones de Giovanni Gentile ante el propio Mussolini, las leyes raciales promulgadas por el régimen fascista en noviembre de 1938 habían despojado al profesor marchigiano de su cátedra en Bologna y prohibían toda publicación a autores los judíos. La familia Mondolfo era de origen hebreo, aunque la cultura judía no tiene particular relevancia en la investigación filosófica mondolfiana –que entre libros, artículos, traducciones, prólogos y reseñas se compone de 535 títulos.

El exilio a la Argentina en 1939 marca un punto de inflexión en la vida de Mondolfo, quien en 1895, siendo estudiante en Florencia, había comenzado una intensa militancia en el Partido Socialista –que se interrumpe con la prohibición de toda actividad partidaria en 1926. Hasta el viaje a Buenos Aires, su trabajo revela un tránsito desde estudios académicos sobre filósofos

modernos (en particular Hobbes, Malebranche, Spinoza, Descartes, Helvetius, Condillac...) inscriptos en la línea positivista de su maestro Roberto Ardigò, hacia una creciente producción de ensayos marxistas, en el contexto de la lucha política italiana de los años anteriores al surgimiento del fascismo e

inmediatamente posteriores a él. Estos textos –publicados entre 1908 y 1926 en la revista *Critica sociale*, fundada y dirigida por Filippo Turati–, desarrollan una lectura humanista

de Marx bajo la impronta de Bernstein –según ha mostrado Giacomo Marramao¹– e inspirada en el pensamiento de Antonio Labriola².

Gentile, quien en tanto intelectual respetado por el régimen fascista procuraba intervenir en defensa de colegas afectados por las leyes raciales, no había tenido éxito en su intercesión frente al *Duce* en favor de Mondolfo –el cual, a su vez, a pedido del propio Gentile había colaborado desde comienzos de los años 30 con algunas monografías para la *Enciclopedia italiana*, uno de los más importantes emprendimientos intelectuales del fascismo³. Preocupado por la suerte de su colega, el mismo Gentile consigue una invitación de Coriolano Alberini –entonces decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires– para que Mondolfo dictara allí una serie de conferencias, que finalmente tuvieron lugar en agosto de 1939. Al llegar a la Argentina fue recibido por personalidades como Marcelino Punyet Alberti

El exilio a la Argentina en 1939 marca un punto de inflexión en la vida de Mondolfo, quien en 1895, siendo estudiante en Florencia, había comenzado una intensa militancia en el Partido Socialista –que se interrumpe con la prohibición de toda actividad partidaria en 1926.

(intelectual socialista que tiempo atrás había traducido al español el libro sobre Feuerbach), Francisco Romero y Alfredo Palacios –quien se encargó de hacer las gestiones necesarias ante la Dirección de Inmigración para el ingreso de Mondolfo a su nuevo país–. Entre agosto y octubre de 1939 dictó conferencias en la Universidad de Buenos Aires –que sin embargo denegó su efectiva incorporación docente debido a la resistencia de muchos de sus profesores–, en el Colegio Libre de Estudios Superiores, en La Plata, Tucumán y Rosario, hasta que, hacia fines del mismo año, recibió

Rodolfo Mondolfo ha sido una de las más relevantes personalidades intelectuales que transitaron por los claustros cordobeses en sus más de cuatrocientos años de historia, donde enseñó hasta marzo de 1948.

un encargo oficial para ocupar las cátedras de griego e historia de la filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba. El 7 de mayo de 1940, en el Salón de

Grados de la más antigua universidad argentina, dictaba ante las autoridades rectorales y el cuerpo de profesores la clase inaugural del Instituto de Humanidades⁴ sobre el tema *Origen y desarrollo del concepto de cultura humanística*. Sin lugar a dudas, junto al alemán Georg F. Nicolai –quien ocupó la cátedra de fisiología entre 1921 y 1927–, Rodolfo Mondolfo ha sido una de las más relevantes personalidades intelectuales que transitaron por los claustros cordobeses en sus más de cuatrocientos años de historia, donde enseñó hasta marzo de 1948 –y donde compuso algunos de sus libros más célebres como el pequeño volumen sobre *Sócrates* (1941) o *El pensamiento antiguo* (1942), leídos desde entonces por miles de estudiantes en Argentina

y otros países latinoamericanos–. Entre 1940 y 1970 publicó un total de dieciocho trabajos en diversas revistas de Córdoba –muchos de los cuales escritos originalmente en italiano y publicados en Italia antes del exilio–, la mayoría sobre filosofía griega⁵; y decenas de textos en revistas y editoriales argentinas (como Raigal, Losada o Imán de Buenos Aires).

Por desavenencias con la intervención peronista en la Universidad de Córdoba (de la que recibiría un *Doctorado honoris causa* en 1961⁶), renunció a sus cátedras⁷ y se trasladó a Tucumán, donde enseñaría hasta 1953; allí fue recibido en los primeros meses de 1948 por Risieri y Silvio Frondizi⁸, Eugenio Pucciarelli y Juan Adolfo Vázquez, entre otros. Casi tres años más tarde moría su mujer Augusta (dejando inconclusa una traducción de *La ciencia de la lógica* de Hegel, que Mondolfo revisaría y publicaría no sin dificultades en 1956) y el ya viejo profesor decide trasladarse a Buenos Aires, ciudad en la que finalmente muere el 15 de julio de 1976 a la edad de 99 años.

Dos. Durante su estadía universitaria en Córdoba Mondolfo parece no solo haber interrumpido sus investigaciones en el ámbito de la filosofía marxista, sino también no haber trabado contacto con referentes de la izquierda intelectual (reformistas, comunistas, socialistas...), en tanto mantenía intercambios personales y epistolares con importantes personalidades del campo progresista porteño. Según el testimonio de su compatriota Renato Treves –quien, también exiliado, enseñó en Tucumán entre 1939 y 1947– con motivo de un homenaje a Mondolfo realizado en su ciudad natal en agosto de 1962, “... los

más fieles amigos de Mondolfo en la Argentina no fueron tanto hombres que ocupaban posiciones oficiales en la cultura y la política, cuanto los críticos de esa cultura y esa política. Recuerdo sobre todo los diputados socialistas: Enrico Furgoni, Alfredo Palacios, Mario Bravo, Américo Ghioldi y especialmente Alberti, fiel amigo socialista de Mondolfo y traductor de su *Feuerbach y Marx*⁹ –a quienes habría que agregar el nombre de Silvio Frondizi.– Pero es inevitable, habida cuenta del círculo mondolfiano más amplio, insistir en la pregunta acerca de sus vinculaciones en Córdoba, y en particular –Mondolfo se había ocupado ya desde los años 20 sobre la cuestión universitaria¹⁰– acerca de su interés en la cultura reformista, cuyos representantes mayores vivían aún cuando el filósofo italiano llega a la ciudad. ¿Hubo contacto entre Mondolfo y los intelectuales de la Reforma del 18?¹¹ En los textos del maestro marchigiano sobre la Universidad¹² resulta llamativa la omisión de toda referencia a la Reforma del 18, en particular en un artículo de 1969 de título *La Universidad latinoamericana como creadora de cultura*¹³ –en el que se afirman y desarrollan los principios reformistas fundamentales como la autonomía¹⁴; el concurso como modo de acceso a la cátedra universitaria [“la conquista de la cátedra debe realizarse por la vía regia del concurso”]¹⁵; la crítica de la especialización y la afirmación de una “política de la cultura”; la afirmación de la libertad de cátedra; la defensa del laicismo y de la educación pública contra el avance de las universidades privadas, sean confesionales o empresariales, en claro posicionamiento respecto a las disputas que habían tenido lugar en 1958 en torno

a la enseñanza “laica o libre”: “Y otra parte no menos esencial [a la Universidad] está constituida por la batalla por la libertad académica, sin la cual la Universidad está condenada a faltar a su misión. Es este un punto muy delicado, que exige mucha claridad de ideas en contra de la confusión que intentan crear los partidarios de la llamada ‘enseñanza libre’, esto es, la creación de escuelas y universidades privadas con derechos y atribuciones iguales a las escuelas y universidades públicas de la Nación”¹⁶.

Al menos un vínculo con Saúl Taborda es atestiguado por la dedicatoria en un libro hallado por azar. Se trata de un ejemplar de *En los orígenes de la filosofía de la cultura* (publicado por Mondolfo en 1942 en la editorial anarquista Imán) que consta en la Colección Taborda perteneciente a la Biblioteca de la Facultad de Filosofía de Córdoba, donde puede leerse: *Al Dr. Saúl Taborda, recuerdo de R. Mondolfo*. Asimismo, tal vez su mayor discípulo de izquierda en Córdoba haya podido establecer un nexo con Deodoro Roca y Gregorio Bermann. En efecto, José Hernández Arregui –quien desde 1938, tras la victoria electoral de Amadeo Sabattini, se instaló en una casa sita en la calle Belgrano 484 de la ciudad de Córdoba– estaba vinculado a la cultura reformista mientras cursaba la carrera de Filosofía en el viejo Instituto de Humanidades. En más de una ocasión, reconoce al filósofo italiano como su “venerado maestro” e incorpora de él la filosofía de la praxis y una acepción humanista del marxismo. Prueba del afecto hacia Mondolfo profesado tempranamente por Hernández Arregui, cito *in extenso* una carta de este a Odilia Giraudó fechada el 21 de marzo de 1942.

Ayer he leído, en la Universidad, los fallos dados por los profesores con respecto a mi trabajo de Ética. En ellos, se lee precisamente lo que no han querido escribir: los principios reaccionarios que durante siglos han mantenido aherrojada a la inteligencia en esos claustros sin luz y sin alegría. Me gustaría que leyese tales opiniones. Hasta el mismo profesor de la materia, que fue con quien tuve el cambio de palabras, se ve en

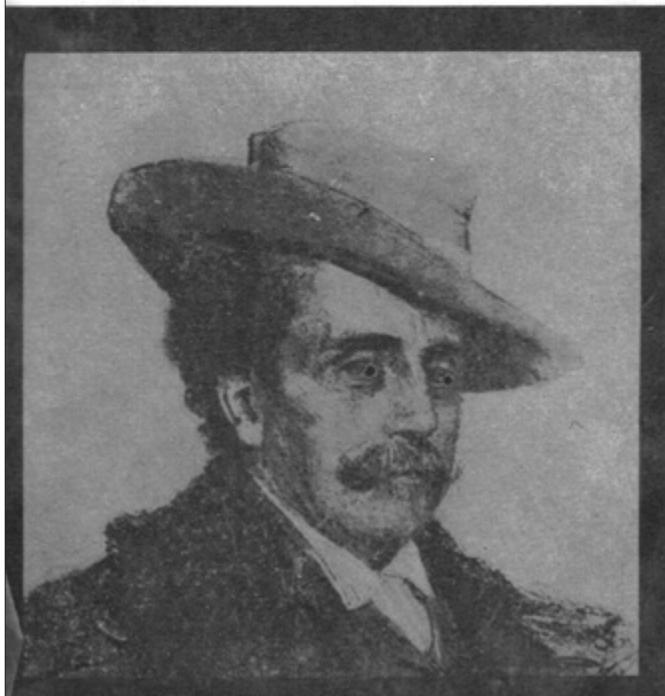
la necesidad de reconocer “la vasta información” del alumno, pero niega mi derecho a ser aprobado por no haber relacionado la moral humana con “el ser supremo”. ¡Qué asco! El otro, no menos católico, pero peor porque suaviza sus ideas tras una apariencia de justicia y honor profesional, señala la sólida cultura del alumno, pero aconseja la reprobación por no haber respondido la pregunta del examen. Pero no creas que todo ha sido decepción en este fracaso. Hay algo que vale más que todo, algo que reconcilia con la inteligencia y que me ha traído la conciencia clara de que en mí, esta gente de Córdoba ha pisoteado no a un alumno sino el símbolo de todo lo que odian con un odio mortal e insaciable, es decir, el símbolo de esa razón humana que por encima de errores, de todas las falsedades y todas las mentiras acumuladas durante siglos, sigue, sin que nadie pueda vencerla, su camino en busca de una verdad ante la cual, hoy como ayer, la Iglesia tiembla, porque tarde o temprano terminará con su dominio terrenal. Ese algo que vale más que todo, Odilia, es la opinión del profesor Rodolfo Mondolfo. No me equivoqué al decirte, en más de una ocasión, que se trataba de un gran hombre y de una gran mentalidad. Hoy copiaré esa opinión y te la remitiré. Dice Mondolfo que lo único que puede decirse es que “por la ambigüedad del tema propuesto, en el cual no se señala el método a seguir, el alumno se ha visto ante el dilema de elegir un método personal, habiendo adoptado el método historicista, tan valioso como cualquier otro para el fin perseguido y que ha tratado de llegar a una conclusión por medio de un estudio comparado de las

UNIVERSALE LATERZA

UL

Scritti politici

Antonio Labriola



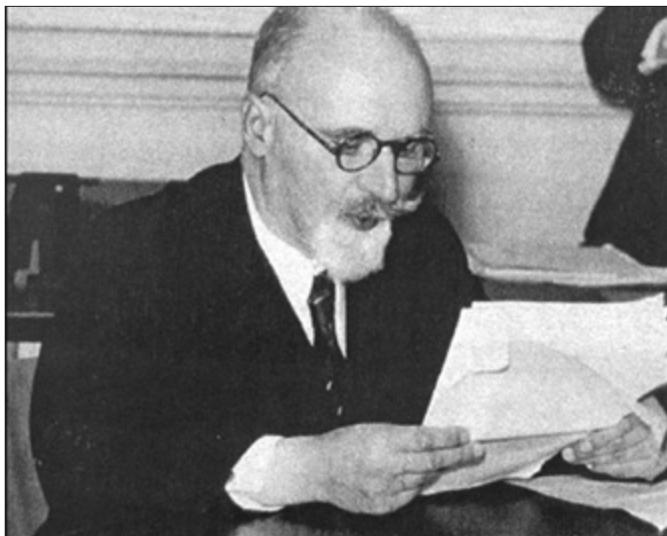
religiones". La opinión de Mondolfo, ocupa una carilla entera, escrita a máquina y está llena de entrelíneas. Es sumamente elogiosa y seria. Y dice que tal vez el mayor defecto del trabajo es la 'vastísima y poco común erudición demostrada por el alumno, que muchas veces oculta el desarrollo metodológico del tema'. Termina diciendo el Dr. Mondolfo que 'el alumno debe ser aprobado'. La situación que se me ha creado es realmente delicada y presiento en el ambiente la conspiración de estos señores profesores al servicio del altar...'¹⁷.

Ese mismo año de 1942, el 7 de junio, moría Deodoro Roca en su casa de Rivera Indarte 544. Desde allí, una línea imaginaria que pasa por General Paz 332 atraviesa el centro de Córdoba hasta Belgrano 484. En efecto, entre 1940 y 1947, durante exactos siete años, el profesor Rodolfo Mondolfo habrá recorrido cientos de veces las dos cuadras que separaban el viejo Instituto de Humanidades en el número 120 de la Avenida General Paz, de su casa en el 332 de la misma calle. Sabemos la dirección de la casa donde vivió gracias a un formulario de la Dirección General Impositiva con sus datos personales que consta en el legajo de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC. Es una casa en alto, con dos departamentos. Quizás no nos sea dado ya poder precisar cuál de los dos era el que, durante siete años, albergó la vida y el trabajo de Mondolfo mientras la guerra devastaba la vieja Europa humanista. Es suficiente con saber que allí escribió muchos textos ahora de consulta en universidades de todo el mundo, que habrá leído también allí el periódico que anunciaba la derrota del fascismo, y nada impide imaginar

que una tarde –pongamos abril, pongamos 1942– no caminó hacia el Instituto de Humanidades sino hacia Belgrano 484 donde vive un joven estudiante de filosofía que manifiesta una pasión inusual por el pensamiento antiguo. O en la dirección opuesta, hacia la vieja casona de Rivera Indarte 544 –son solo cuatro cuadras– donde el Dr. Deodoro Roca lo espera en el sótano para hablar de la filosofía marxista, de la Reforma universitaria o de una común filosofía de la paz para un mundo en guerra.

Tres. Bajo inspiración de Antonio Labriola –que había definido el “método genético” de *El Capital* como un “método geométrico”, y al *Capital* como una “geometría del ser social capitalista”¹⁸–, desde la década del 20 Mondolfo establece una aproximación entre Spinoza y Marx, cuyo contexto filosófico-político era el intenso debate que en esos mismos años tenía lugar en la Unión Soviética entre “mecanicistas” y “dialécticos” –particularmente la posición de Deborin¹⁹ recogía el pensamiento de su maestro Georgi Plejánov, para quien Spinoza era un filósofo materialista que debía ser considerado el gran antecedente de Marx y el “Moisés de los pensadores materialistas modernos”²⁰–, conjunción que se prolongaría en restitución de un marxismo spinozista por Althusser a partir de los años 60 –cuya línea de interpretación se extiende hasta nuestros días en los trabajos de Étienne Balibar, Pierre Macherey o Antonio Negri.

Los escritos mondolfianos sobre Spinoza publicados en la Argentina son cuatro²¹, y todos tienen por objeto una temática única: la acentuación de una dimensión historicista



Rodolfo Mondolfo

y práctica en el filósofo de Amsterdam –donde se introduce, asimismo, la noción de progreso. La tesis principal es que Spinoza –al igual que Bruno y que Bacon– anticipa la idea de *umwälzende Praxis*, característica del proceso más tarde delineado por Marx. Este vínculo entre la concepción historicista de Spinoza y la idea marxiana de una constante conversión (*Umwälzung*) de la praxis, se establece como una importante articulación histórica no obstante el carácter antidialéctico de la filosofía spinozista y la ausencia de una *revolutionäre Praxis*²² como idea explícita²³.

La conjunción Spinoza-Marx que Mondolfo establece en sus artículos y remonta hasta la misma izquierda hegeliana, presenta asimismo una relevancia intermitente en la filosofía argentina, desde el temprano interés –mediado por Max Scheler– de Carlos Astrada hasta –como ha mostrado Gerardo Oviedo²⁴– la obra de Arturo Andrés Roig. La apropiación roigiana de Spinoza toma principalmente el concepto de *conatus* para conferirle una acepción filosófico-práctica²⁵, así como también –traspolada aquí a la

elaboración de una filosofía de la praxis latinoamericana en vinculación con la recepción astradiana de Spinoza–, la distinción spinozista entre *natura naturans* y *natura naturata*²⁶ –que asimismo había sido tempranamente invocada por Saúl Taborda en un escrito de 1932: “...la actividad existencial antes señalada reclama ahora el hombre total y prefiere ya la *natura naturans* a la *natura naturata*”²⁷.

Es posible detectar, en efecto, una presencia tangencial de Spinoza en la cultura reformista. En cuatro de las principales plumas de la Reforma universitaria (me refiero a Deodoro Roca, Saúl Taborda, Gregorio Bermann, Carlos Astrada) la referencia spinozista, con distinta intensidad, se halla presente.

En 1934 Gregorio Bermann publica un ensayo²⁸ que permite corroborar una precoz incorporación de Spinoza al pensamiento de izquierda en la Argentina; allí critica la “mención superficial”, la “recepción oportunista”, la “vanidad” de una falsa veneración que oculta la radicalidad de su crítica teológico-política, e invoca la existencia de “un Spinoza viviente y actual...”²⁹. El Spinoza que se trata de recuperar aquí nada tiene que ver con la “imagen que se ha difundido de nuestro filósofo para devoción de colegas, de un doctor beato y angélico que todo lo subordinaba a su tranquilidad”. Contra esta malversación de su filosofía se reconoce un hombre “apasionado”, que es a la vez nuestro estricto contemporáneo. Bermann pareciera considerar a Spinoza según la tradición que ve en él al príncipe de los ateos. Su lucha contra la superstición, “aun cuando pretende llevar al respeto a las religiones las reduce

de tal manera a la moral, a la legislación y a la filosofía, que termina por aniquilarlas. Lo mismo pasa con su Dios, que tanto se transforma y se espiritualiza que termina por desaparecer en el más irreductible y consecuente de los panteísmos³⁰. No un “doctor beato” sino un pensador incómodo, que intranquiliza, insertible para el filisteísmo intelectual en todos los órdenes.

Gregorio Bermann fue amigo, compañero y discípulo de Deodoro Roca –también editor de algunos de sus escritos³¹. Las mayores influencias filosóficas de Deodoro –según un cruce que la filosofía europea casi no había producido aún– fueron las de Marx, Nietzsche y Freud³². También en él es posible detectar rastros de presencia spinozista: en la biblioteca personal del redactor del *Manifiesto liminar* hay un ejemplar de *Goethe y el panteísmo spinoziano* de Carlos Astrada, con una dedicatoria del autor (“A Deodoro Roca, amistosamente, Carlos Astrada. Febrero de 1934”), y ya en su texto “Marxismo y anarquismo” (publicado originalmente en *El País*, 19 de octubre de 1930), Roca reseña y discute el libro de Plejánov, *Las cuestiones fundamentales de marxismo* (1908), que acababa de ser traducido al español. Allí escribe: “Para Plejánov la filosofía marxista reposa en Spinoza. O, más bien, en la filosofía de Spinoza después de haber pasado por Feuerbach. Es decir, en las filosofías materialistas³³. La inscripción del autor de la *Ética* en el linaje materialista que desemboca en Marx –en realidad el pasaje es más contundente: “la filosofía marxista reposa en Spinoza”– que el autor del *Manifiesto Liminar* de la Reforma del 18 realiza a partir de Plejánov, destruye anticipadamente la imagen de Spinoza

como “doctor beato y angélico para devoción de los colegiales” que cuatro años más tarde criticaba su amigo Gregorio Bermann en el texto antes mencionado. Quizás por primera vez en la Argentina, Spinoza es inequívoca y positivamente comprendido como pensador materialista.

Esta común incorporación –aunque si revelada por alguna huella mínima como en el caso de Roca o Taborda, o por una reflexión más explícita como en Astrada o Bermann– de Spinoza al campo de la izquierda filosófica por los grandes escritores reformistas, presenta una particular sintonía con los escritos spinozistas de Mondolfo donde, de haber sido leídos por ellos, hubieran encontrado una inspiración teórica de la que apropiarse.

Cuatro. Si bien Mondolfo es mundialmente reconocido sobre todo por sus estudios del pensamiento antiguo –que se intensifican durante su estancia en Córdoba–, este giro de orientación hacia la filosofía griega es relativamente tardío (data de un artículo de 1925 sobre *Veritas filia temporis in Aristóteles*), motivado tal vez por la dificultad de continuar el trabajo académico sobre el pensamiento marxista bajo el régimen mussoliniano. Sin embargo, el interés por el pensamiento de Marx acompaña durante toda la vida al *uomo di cultura* desterrado, según una comprensión del trabajo intelectual renuente a cualquier reducción especialista³⁴.

La conjunción Spinoza-Marx que Mondolfo establece en sus artículos y remonta hasta la misma izquierda hegeliana, presenta asimismo una relevancia intermitente en la filosofía argentina, desde el temprano interés –mediado por Max Scheler– de Carlos Astrada hasta –como ha mostrado Gerardo Oviedo²⁴– la obra de Arturo Andrés Roig.

L'ORDINE NUOVO

Rassegna settimanale e di cultura socialista

Instruitevi, perchè avremo bisogno
di tutta la nostra intelligenza
Agitatevi, perchè avremo bisogno
di tutto il nostro entusiasmo
Organizzatevi, perchè avremo bisogno
di tutta la nostra forza

Segretario di Redazione:
ANTONIO GRAMSCI
15 MAGGIO 1919

Redazione e Amministrazione: Via XX Settembre, 19 - TORINO
Riduzioni: Annuale L. 10; Semestrale L. 5,
trimestrale L. 3; Abbonamento straordinario dal maggio
a tutto dicembre 1919 L. 6.
Abbonamento sostanziale L. 20 annuo; L. 10 semestrale.

ANNO I - N. 2

Un numero: Cent. 70 - Conto corr. con la Posta

SOMMARIO

Cronache dell' « Ordine Nuovo » Editoriali: Il Partito del
Ventre — La settimana politica — Testimonianza sulla
Rusia. — Max Eastman: Uno statista dell' « Ordine
Nuovo ». — Alessandro Schiavi: Il trattato di pace e la
pressione della popolazione. — A. G.: Vita politica inter-
nazionale. — Luigi Serra: Maggioranza o minoranza
nell'azione socialista. — Fantasio: Le origini del primo
maggio. — H. Barbusse: Il Gruppo « Unità ». — La
battaglia delle idee.

Cronache dell' « Ordine Nuovo »

Stiamo al secondo numero e già sentiamo che a noi
si rivolgono da varie parti sguardi attenti e benevoli:
ci è giunta l'approvazione, l'augurio, la promessa
d'averci di uomini e qualità uomini che sono stati

IL PARTITO DEL VENTRE

Si rinfaccia ai socialisti la formula: « la que-
stione sociale è una questione di ventre »: for-
mula che risale allo Schaffle, economista e
ministro austriaco dell'agricoltura, conservatore
della più bell'acqua, un cui libretto, scritto nel
1874, la « Quintessenza del socialismo », deve
la sua fortuna alle infelici condizioni della cul-
tura nostra; poichè tale quintessenza ha lasciato
pei filtri per cui è passata ogni succo socialista.

Tale formula però la possiamo raccogliere
anche noi, senza esitanze: basta per farla nostra
leggerla coi nostri occhi.

Non si vive di solo pane, si diceva fin dai
tempi del Vangelo, ed allora con quelle parole
si voleva dare alla vita anche alla vita dei po-
veri: un valore che non fosse ridotto al zero

come degli incolti, è condizionata da un sistema
di rapporti coi quali tutti indistintamente dob-
biamo fare i conti. Si può sfuggire al tormento
del pensiero: basta non esser nati per tale tor-
mento o esserne distolti o vincerlo; non si sfugge
al tormento di saldare ogni giorno la paruta
colla fame, col freddo, col sonno. Siamo i padroni
del pensiero: ma il pane, l'abito e la casa sono
i nostri veri padroni.

È ciò un male? Questo sentire che a ogni
colpo d'ala la curva del volo ha il suo epicentro
nella bassa realtà, questo sentirsi radicati alla
terra per quanta ebbrezza di azzurro bevano i
nostri rami nella purezza del cielo, è proprio

L'Ordine Nuovo,
Año 1, N° 2

La posición de Mondolfo dentro del marxismo italiano desarrolla una “filosofía de la praxis” que acentúa una dimensión historicista y reformista en la lucha política emancipatoria de la clase obrera, y se opone desde muy temprano —desde el triunfo mismo de la Revolución de Octubre— al leninismo y al bolchevismo. La versión moldolfiana de la filosofía de la praxis rompe con toda interpretación determinista de los escritos marxianos y con toda comprensión de la historia como un proceso ineluctable autónomo de la praxis concreta de los hombres. El socialismo reformista y democrático de Mondolfo recibiría duras críticas desde la izquierda italiana. Ya en un artículo de 1919 publicado en *L'Ordine Nuovo*, Antonio Gramsci lo acusaba de juzgar la Revolución Rusa como un profesor, “con el sentido filológico del erudito y del académico” sin

comprender la “tempestividad” propia de la acción política. “Su amor por la revolución —afirmaba sarcásticamente el autor de los *Quaderni*— es amor gramatical. La posibilidad de un desarrollo social de la revolución Rusa se le escapa totalmente a Mondolfo, como al gramático se le escapa siempre el alma de la poesía”³⁵.

Durante el período de enseñanza de Mondolfo en la Università di Torino, Gramsci estaba inscripto como estudiante, aunque según testimonio del propio Mondolfo no siguió sus cursos —como algunas veces se ha sugerido—³⁶. En efecto, en carta del 30 de abril de 1967 de un intercambio epistolar inédito³⁷, Norberto Bobbio relataba a Mondolfo haber participado en Cagliari de un Congreso sobre Gramsci con una intervención sobre el concepto de “società civile” [“que mi pare non sia piacciuto agli ortodossi”],

RODOLFO MONDOLFO: «Leninismo e Marxismo» —
Critica Sociale, aprile - maggio 1919.

Si racconta che un professore tedesco di scuole medie, riuscito stranamente a innamorarsi, così combinasse insieme la pedagogia e la tenerezza: — Mi ami tu, tesoretto mio? — Sì — No, nella risposta deve essere ripetuta la domanda, in questo modo: Sì, ti amo, topolino mio!

Rodolfo Mondolfo è quel professore; il suo amore per la rivoluzione è amore grammaticale. Egli interroga e si indispetta per le risposte. Domanda: Marx? Gli si risponde: Lenin. Ciò non è scientifico, poveri noi, non può soddisfare il senso filologico dell'erudito e dell'archeologo. E con una serietà cattedratica che interdice il Mondolfo boccia, boccia, boccia: zero in grammatica, zero in scienza comparata, zero nella prova pratica di magistero.

La serietà professorale sappiano essere solo una parvenza di serietà; è pedanteria, è filologismo, spesso è incomprendimento assoluto. Il Mondolfo fa un processo d'intenzioni, e attribuisce ai comunisti russi intenzioni che, o non hanno mai avuto, o non hanno alcun valore storico reale. L'essenziale fatto della Rivoluzione russa è l'istituzione di un tipo nuovo di Stato: lo Stato dei Consigli. Ad esso deve rivolgersi la critica storica. Tutto il resto è contingenza, condizionata dalla vita politica internazionale che per la Rivoluzione russa significa: blocco economico, guerra su fronti di migliaia di chilometri contro gli invasori, guerra interna contro i sabotatori. Inezie, per il Mondolfo, che non ne tiene conto alcuno. Egli vuole precisione grammaticale da uno Stato che tutto il suo potere e i suoi mezzi è costretto a impiegare per sussistere, per saldare la sua esistenza alla Rivoluzione internazionale.

Il Mondolfo rivolge tutto il suo acume per spremere un senso antimarxista da una novellina di Massimo Gorki, «Lampadine». La novellina è stata pubblicata dalle *Iscestia* di Pietrogrado (il Mondolfo forse ignora questo particolare), dal giornale ufficiale della Comune del Nord, cioè. Perché è suggestiva, perché rende con sufficiente chiarezza il processo di sviluppo del comunismo russo. Il Mondolfo, che non tiene conto del fatto essenziale della Rivoluzione russa: lo Stato dei Soviet, non ha compreso la novellina. Intanto il suo testo non è esatto: è stato tradotto dal tedesco, mentre il *Mercurio de France* ne ha pubblicato una diretta traduzione dal russo. Nel *Mercurio*, i mugik del contado di Omsk effettuano un atto reale di lotta di classe: non è un villaggio che espropriava un altro villaggio, ma le requisizioni avvengono nel «selo», cioè nel centro campagnuolo dove abita la borghesia, i ricconi (come il mugik siberiano chiama la borghesia); nel «castello» come si esprimerebbe un contadino meridionale d'Italia. E la novellina descrive come avvengano i contatti tra l'industria moderna e l'agricoltura patriarcale, come cioè i bolscevichi riescano a suscitare, nell'interesse degli uni e degli altri, l'unità tra i contadini e gli operai. E descrive come avvenga, in regime comunista, l'accumulamento del capitale (necessario per il progresso economico) che, essendo amministrato dal Soviet, dal potere dello Stato, e non da privati individui, dimostra una possibilità di sviluppo sociale nella Rivoluzione russa, che sfugge completamente al Mondolfo, come al grammatico sfugge sempre l'anima della poesia.

Il Mondolfo ha rimproverato ai tedeschi la schiavitù dello spirito. Ahimè, quanti papi infallibili tiranneggiano la coscienza degli uomini liberi e inaridiscono in loro ogni sorgente di umanità.

a. g.

e inmediatamente le pregunta por la relación con el filósofo sardo: “Me parece –escribe Bobbio– que Gramsci ha sido influenciado por su interpretación del marxismo. ¿Hubo contactos personales entre Gramsci y usted? ¿Cuándo usted enseñaba en Turín estaba Gramsci entre sus alumnos?... Creo que el punto de partida del

Es posible detectar, en efecto, una presencia tangencial de Spinoza en la cultura reformista. En cuatro de las principales plumas de la Reforma universitaria (me refiero a Deodoro Roca, Saúl Taborda, Gregorio Bermann, Carlos Astrada) la referencia spinozista, con distinta intensidad, se halla presente.

estudio gramsciano del marxismo fue, si no sus cursos, su libro sobre Engels”.

El 6 de mayo Mondolfo responde desde Buenos Aires:

No creo que él [Gramsci] haya estado inscripto en los cursos que dicté en Turín desde 1910-11 hasta 1912-13, que por lo demás no fueron sobre marxismo, al que únicamente aludí en la lección inaugural de 1910... No recuerdo haber conocido personalmente a Gramsci, aunque tuve frecuente y cordiales relaciones con Angelo Tasca [co-fundador junto a Togliatti, Terracini y Gramsci de L'Ordine Nuovo, D. T.]... Tasca fue discípulo mío y pudo haber sucedido que mis escritos de entonces hayan llamado la atención de Gramsci a través de él... De que Gramsci se haya ocupado de mí me di cuenta solo cuando escribió en L'Ordine nuovo un articulito contra mi concepto de revolución por el que Tasca (que entonces era colaborador de Gramsci) quiso manifestarme su pena... Por tanto, sobre este punto poco puedo decirle; si bien no

puedo excluir la opinión expresada por usted de una influencia sobre Gramsci de mi interpretación del marxismo...³⁸.

Muchos años después del “ariculetto” gramsciano en *L'Ordine Nuovo*, Mondolfo dedica al autor de los *Quaderni* un importante y respetuoso ensayo –“En torno a Gramsci y la filosofía de la praxis”– en el que busca establecer las coincidencias (entre otras, la oposición al marxismo dogmático de cuño soviético, al determinismo materialista de Bujarin a la vez que al espontaneísmo voluntarista y al mito soreliano de la revolución) y marcar las diferencias entre ambos en la concepción de la “filosofía de la praxis” (expresión proveniente de su común maestro Labriola con la que en los *Cuadernos de la cárcel* Gramsci sustituye al concepto de materialismo histórico). Las más importantes de esas diferencias tienen que ver con la idea de Partido como vanguardia, conciencia y voluntad de la clase obrera, que Mondolfo rechaza de manera categórica, sin no obstante caer en una reivindicación de la espontaneidad de las fuerzas sociales.

Si bien acuerda con la exigencia gramsciana de una libre discusión no solo en el interior de la izquierda sino también con los adversarios políticos y teóricos, haciendo justicia a sus argumentos y razones –lo que permitiría ubicar a Gramsci en las antípodas del stalinismo–, toma distancia de la conocida lectura gramsciana de Maquiavelo, según la cual el Partido, como el Príncipe, asume la responsabilidad de organizar las exigencias y la voluntad dispersa e “inmadura” del pueblo, de hacer prosperar los intereses objetivos de quien “no sabe” que lo son. Al igual que durante la

Revolución Francesa los jacobinos fueron “la encarnación categórica del Príncipe”, el Partido Comunista es el que asume ese mismo lugar durante las luchas obreras. A la escisión entre Pueblo y Partido –que adopta la forma del Príncipe del proletariado organizador de la lucha política– Mondolfo opone la auto-organización democrática de las clases populares.

Esta discusión entre Mondolfo y Gramsci tiene asimismo efecto en la contienda intelectual de la izquierda argentina de la época, y da lugar a un texto de José Aricó³⁹ publicado en un número de 1957 de *Cuadernos de cultura* –órgano cultural del Partido Comunista–, donde toma partido por la posición gramsciana comprendida en sintonía con el leninismo, y ataca en duros términos a Mondolfo acusándolo de “revisionismo” y de convertir a Marx en un “vulgar liberal adocenado”.

Treinta años más tarde, en un apéndice de su libro *La cola del diablo* –y ya reconocido como uno de los mayores referentes de la izquierda democrática argentina–, Aricó declaraba la injusticia de su crítica juvenil, manifestaba su reconocimiento por la figura del maestro de Senigallia y por la importancia de su contribución a la cultura política de la izquierda. El texto de Mondolfo, incluido en la segunda edición argentina de *El materialismo histórico en Federico Engels* (Raigal 1956), era ahora inscripto por Aricó en una más vasta iniciativa de reconfiguración del campo intelectual tras el peronismo, que buscaba articularse a la tradición socialista y a una lectura no leninista de Marx y Engels. “A la distancia –concluía Aricó– se puede reconocer la razón que le asistía a Mondolfo”, pero “de nada de esto

tenía yo conciencia cuando escribí un injustificado y burdo ataque a una perspectiva que debería haberme inspirado una polémica menos doctrinaria y más comprensiva”⁴⁰. Esa perspectiva proponía un temprano –y por eso mismo incomprendido– dismantelamiento de la conjunción “marxismo-leninismo”, y un empleo antileninista de algunas ideas de Gramsci, según la operación de pensar “con Gramsci contra Gramsci”⁴¹.

La actual investigación sobre la vida y la obra de Mondolfo cuenta con dos valiosos archivos, cuyo inventario fue realizado y publicado por Stefano Vitali y Piero Giordanetti en 1996. El

primero, conservado en la Fundación Turati de Florencia, contiene apuntes, notas de estudio, manuscritos varios y más de cinco mil cartas, que Mondolfo había dejado en custodia del obrero socialista Enrico Bassi antes de partir hacia el exilio en 1939. El segundo

archivo en tanto –que se conserva en la Universidad de Milán– corresponde fundamentalmente al período argentino y se compone de artículos, documentos varios y más de 2400 cartas que permiten una reconstrucción de los vínculos de Mondolfo con el campo intelectual, político y académico en la Argentina. Entre sus interlocutores en las centenas de cartas

Esta discusión entre Mondolfo y Gramsci tiene asimismo efecto en la contienda intelectual de la izquierda argentina de la época, y da lugar a un texto de José Aricó publicado en un número de 1957 de *Cuadernos de cultura* –órgano cultural del Partido Comunista–, donde toma partido por la posición gramsciana comprendida en sintonía con el leninismo, y ataca en duros términos a Mondolfo acusándolo de “revisionismo” y de convertir a Marx en un “vulgar liberal adocenado”.

inventariadas aparecen nombres tan disímiles como los de Ángel Cappelletti, Conrado Eggers Lan, Emilio Troise, Adolfo Carpio, León Dujovne, Vicente Fatone, Enrique Espinosa, Silvio Frondizi, Risieri Frondizi, Jorge Orgaz, Gonzalo Losada, Eugenio Pucciarelli, Roberto Rojo, Francisco Romero, Gregorio Weinberg, Juan Adolfo Vázquez, Osvaldo Guariglia, Diego Pró, Luis Farré y muchos otros con quienes el prolífico estudioso de Senigallia mantuvo una sostenida correspondencia a lo largo de casi cuarenta años.

La huella de Mondolfo en las universidades y la cultura argentinas revela con el tiempo su marca de agua: una rara inspiración filosófica que conjuga la paciencia de los estudios clásicos, la lucidez del concepto en la construcción de un marxismo democrático y una serena confianza en el poder de la acción humana para cambiar el mundo. Nada de esto es irrelevante para la gran discusión del tiempo intenso que nos toca.

(*) **UNC-Conicet**

ALGUNAS REFERENCIAS

- AA.VV., Homenaje a Rodolfo Mondolfo, Universidad Nacional de Córdoba, 1962.
- AA.VV. Città di Senigallia. Omaggio a Rodolfo Mondolfo, S.T.E.U., Urbino, 1963.
- Balzi, Carlos, De Santis, Guillermo y Folco, Javier (comps.), *Entre la antigüedad clásica y la modernidad europea. Rodolfo Mondolfo: diálogo entre dos momentos fundantes de la cultura europea*, Ediciones del Copista, Córdoba, 2007.
- Balzi, Carlos, Introducción a *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*, Universidad Nacional de Córdoba, 2009.
- Díaz, Diego Alberto, Sociología de Cátedra en la formación intelectual de Juan José Hernández Arregui, X Jornadas de Sociología de la UBA, 2013.
- Filippi, Alberto, Prólogo a *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*, Universidad Nacional de Córdoba, 2009.
- Galasso, Norberto, *J. J. Hernández Arregui: del peronismo al socialismo*, Colihue, Buenos Aires, 2006.
- Garmendia, Guillermina, "Rodolfo Mondolfo. Historicismo e historia de la filosofía", en revista *La Biblioteca*, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2005.
- Graciano, Osvaldo, "Trayectorias intelectuales del exilio europeo en la Argentina. Rodolfo Mondolfo en la UNC", en Daniel Saur y Alicia Servetto (coord.), *Universidad Nacional de Córdoba. Cuatrocientos años de historia*, vol. II, Editorial de la UNC, Córdoba, 2013.
- Marramao, Giacomo, *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, Bari, 1971.
- Oviedo, Gerardo, "Rodolfo Mondolfo: la recepción académica de Marx en la filosofía argentina del siglo XX", II Jornadas de Historia de las Izquierdas, Buenos Aires, 11, 12 y 13 de diciembre de 2002 [CEDINCI].
- "Rodolfo Mondolfo, humanista de izquierda", en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 23, 2006.
- Pogatschinig, Marcella, *El otro Mondolfo. Un marxista humanista*, Biblos, Buenos Aires, 2009.
- Pró, Diego, *Rodolfo Mondolfo*, 2 volúmenes, Losada, Buenos Aires, 1967.
- Tarcus, Horacio (dir.), "Mondolfo", en *Diccionario biográfico de la izquierda argentina*, Emecé, Buenos Aires, 2007.
- Treves, Renato, "Rodolfo Mondolfo y la cultura latino-americana", revista *Sistema*, n° 26, 1978.
- Vitali, Stefano y Giordanetti, Piero, *Archivio Rodolfo Mondolfo. Inventari*, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma, 1996.

NOTAS

1. Giacomo Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, Bari, 1971. La militancia y la obra socialista de Mondolfo –que en Italia habían tenido su principal circulación en *Critica sociale* y dos importantes libros: *Il materialismo storico* in Federico Engels (1912) y *Sulle orme di Marx* (1919)– se interrumpen casi completamente en los primeros años de trabajo en la Argentina, con excepción de unos pocos textos como el prefacio a la edición rosarina de *El materialismo histórico* en F. Engels, fechado en Córdoba en 1940, o la conferencia *Espíritu revolucionario y conciencia histórica* impartida en el Instituto de Sociología de la Universidad de Filosofía y Letras de la UBA el 20 de septiembre de 1941 (cuyo original italiano data de 1917). En su detallado estudio dedicado al filósofo italiano, Diego Pró afirma que la abstención de continuar sus estudios de filosofía marxista y de la práctica política en general se debió a que “los amigos que le habían ayudado a conseguir el permiso de entrada en el país lo aconsejaron en ese sentido y él se atuvo a sus consejos” (Diego F. Pró, *Rodolfo Mondolfo*, vol. I, Losada, Buenos Aires, 1967, p. 81).
2. La filiación de la filosofía de la praxis mondolfiana con los trabajos de Labriola es explicitada en una carta inédita de 1962 a Luigi dal Pane: Me he considerado siempre como un continuador de la línea trazada por Antonio Labriola en la interpretación del marxismo. Considero que mi coincidencia con él consiste sobre todo en la comprensión de la filosofía de la praxis como núcleo y esencia del materialismo histórico. Yo, como él, entiendo que la relación entre las condiciones existentes y la acción histórica de los hombres es una relación dialéctica y no determinista. Esfuerzo para cambiar el mundo, como precisamente quería Marx. (Carta parcialmente transcrita en Stefano Vitali y Piero Giordanetti, *Archivio Rodolfo Mondolfo. Inventari, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici*, Roma, 1996. Citada también por Alberto Filippi en el prólogo a *Rodolfo Mondolfo, La infinitud del espíritu y otros escritos* de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2009, p. XX). Asimismo, como veremos más adelante, el influjo de Labriola se manifiesta en la aproximación entre Spinoza y Marx.
3. Entre 1930 y 1937 Mondolfo colabora con la Enciclopedia Italiana dell’Istituto Treccani con las voces “Giordano Bruno”, “Filone di Alessandria”, “Helvetius”, “Internazionale”, “Internazionalismo”, “Antonio Labriola”, “Materialismo storico”, “Operaio”, “Scienza”, “Sindacalismo”, “Socialdemocrazia”, “Socialismo”, “Unità”, “Universo”.
4. El Instituto de Humanidades de la UNC (entonces dirigido por el francés Émile Gouiran) fue el antecedente inmediato de la Facultad de Filosofía y Humanidades, creada el 12 de septiembre de 1947 por una ley del Congreso de la Nación.
5. Recientemente estos textos han sido recogidos en el libro antes citado, *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*.
6. El discurso que leyera Mondolfo en esa ceremonia fue recogido en el volumen *Homenaje a Rodolfo Mondolfo*, Universidad Nacional de Córdoba, 1962 –que incluye asimismo una “Bibliografía completa de los escritos de Rodolfo Mondolfo”–, que hasta ese año se compone de 432 títulos. [La bibliografía mondolfiana definitiva (535 títulos) fue publicada como Apéndice a Mondolfo, R., *Entre la historia y la política*, Cajica, Puebla, 1973, pp. 415-452].
7. El paso de Mondolfo por la ciudad de Córdoba –a diferencia de lo que ocurrió con su posterior presencia en Tucumán– ha dejado muy pocos rastros. La consulta de la documentación que consta en el legajo del profesor Mondolfo conservado en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC, nos permitió obtener algunas pocas informaciones relativas a su paso por ella. Por sus cátedras de Historia de la filosofía y Griego de primero y –a partir de 1941– segundo año, obtuvo un salario mensual de \$600 entre mayo de 1940 y marzo de 1941; de \$900 entre abril de 1941 y marzo de 1943; y de \$1200 entre abril de 1943 y marzo de 1948. Nunca durante ese tiempo ocupó un cargo directivo o de gestión. En un formulario completado con su puño y letra, Mondolfo declara que entre 1940 y 1946 publicó cuarenta y tres obras, entre artículos y libros (de los que constan el título, la índole y el año de publicación), si bien no se incluyen allí –escribe hacia el final de la página– “varios artículos en publicaciones de las universidades de Buenos Aires y de Tucumán, para cuya nómina falta espacio” –también se especifica que no se consignan sus columnas en “la parte literaria del diario La Nación”–. Asimismo, la documentación de marras permite saber que fue invitado a dictar conferencias en la Universidad de Montevideo (1944) y en la Universidad de Chile (1945); que la dirección de su vivienda era Avenida General Paz 332, y que por resolución rectoral del 7 de mayo de 1945 fue designado miembro de la “Comisión encargada de proyectar el nuevo plan de estudios para el Instituto de Filosofía y Humanidades”. Existe constancia de que se le encomendó el dictado de un “Seminario de investigación filosófica” –que según el programa presentado incluía una parte metodológica y otra que consistió en un seminario sobre los estoicos–, y también de que ese mismo año fue designado miembro de la comisión evaluadora en la materia “Capacitación en un idioma moderno” –en su caso la lengua italiana–.
8. Años después, en su texto sobre la Interpretación materialista dialéctica de nuestra época [1959], Silvio Frondizi ponía de relieve la importancia, no siempre registrada, de las ideas de Mondolfo para el marxismo:

- “Debemos reconocer, pese a las discrepancias de tipo ideológico y político que tenemos con el profesor Rodolfo Mondolfo, que este autor vio claro el problema [de la relevancia de la teoría para Marx], y que lo vio sin contar con el material filosófico marxista, descubierto con posterioridad a la publicación de sus libros fundamentales sobre el tema. Podríamos citar también a Henri Lefebvre o a otros autores europeos, que utilizaron en general sin mencionarlos los aportes de Mondolfo” (Fronzoni, Silvio, Interpretación materialista dialéctica de nuestra época, Liberación, Buenos Aires, 1960). En octubre de 1974, días después de que Silvio Frondizi fuera asesinado por la Triple A, Mondolfo le escribía a Renato Treves desde Buenos Aires: “El desencadenamiento de la violencia continúa aquí de manera alarmante. Los extremistas de derecha y de izquierda parecen rivalizar por crear un clima de terror. No pasa un día sin que existan asesinatos que quedan siempre impunes, y cuando provienen de la reacción de derecha, como el asesinato de Silvio Frondizi, no son pocos los que lo consideran de la misma policía” (Treves, R., “Rodolfo Mondolfo y la cultura latino-americana”, revista *Sistema*, n° 26, 1978, p. 31).
9. AA.VV. Città di Senigallia. Omaggio a Rodolfo Mondolfo, S.T.E.U., Urbino, 1963, pp. 59-60. [M. P. Alberti, en efecto, fue el responsable de la primera edición argentina de Mondolfo en la Casa Editorial que había sido del Grupo Boedo: Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto de la historia, Claridad, Buenos Aires, 1936].
10. Cfr. En particular un temprano artículo de 1923 en *Critica sociale* llamado precisamente “La reforma universitaria”.
11. Así parece sugerirlo Osvaldo Graciano en su contribución a la publicación por los 400 años de la UNC: “La certeza para el filósofo italiano de encontrarse nuevamente ante la instalación de un régimen fascista [tras el golpe de Estado de 1943] le provenía tanto de lo que era testigo presencial como de las opiniones del círculo de intelectuales y universitarios reformistas y socialistas con los que estaba vinculado” (Trayectorias intelectuales del exilio europeo en la Argentina. Rodolfo Mondolfo en la UNC, en Daniel Saur y Alicia Servetto (coord.), Universidad Nacional de Córdoba. Cuatrocientos años de historia, vol. II, Editorial de la UNC, Córdoba, 2013, p. 116). Al menos en el caso de los reformistas cordobeses, los testimonios de este vínculo son escasos.
12. Por ejemplo “Origen de las universidades” y “Desarrollo histórico de la Universidad”, en Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, n° 3-4-5, julio-dic. de 1964; Universidad: pasado y presente, Eudeba, Buenos Aires, 1966, etc.
13. Mondolfo, Rodolfo, “La Universidad latinoamericana como creadora de cultura”, en revista *Universidades*, I, segunda serie, n° 3, Buenos Aires, 1961 [corresponde a su intervención en un encuentro del Consejo Interuniversitario Regional celebrado en Montevideo, originalmente publicada en *Cultura universitaria de Caracas*, 1960; luego recogida en *Universidad: pasado y presente*, cit. El texto dactilografiado se encuentra en el Archivo de la Università di Milano].
14. “La Universidad debe rechazar toda infiltración de política partidaria, que tan frecuentemente trata de dominarla y orientar su acción, de imponerle sus exigencias en la elección de los maestros y en todo el funcionamiento de la enseñanza, de limitar o reglamentar la libertad de pensamiento y de expresión. A todas las políticas partidarias la Universidad debe oponer su propia política: la política de la cultura, cuya preocupación única es la defensa de los intereses culturales universales y la estimulación del progreso científico” (ibíd., p. 13).
15. Ibíd., p. 15. Sin embargo, Mondolfo cuestiona la periodicidad de la cátedra por considerar que la inestabilidad laboral a la que da lugar resulta inconveniente para el desarrollo de la actividad científica y docente: “La norma adoptada por alguna legislación universitaria, de la caducidad periódica del nombramiento, sometido cada cinco años a un proceso de revisión, me parece errónea y contraproducente...” (ibíd., p. 16).
16. Ibíd., p. 20.
17. Citada por Norberto Galasso en J.J. Hernández Arregui: del peronismo al socialismo, Colihue, Buenos Aires, 2006, p. 30 [agradezco a Juan Ignacio Garrido la indicación de este documento]. Bajo influjo mondolfiano, pocos años después —en 1944— Hernández Arregui se doctora en Filosofía con una tesis sobre Las bases sociológicas de la cultura griega. La orientación sociológica de su trabajo se continúa con *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim. Crítica de la teoría de la conciencia colectiva* [Córdoba s/e 1947], donde ya no remite a la sociología vinculada a la Reforma en la que sobresalen Enrique Martínez Paz y Raúl Orgaz —quienes ocuparon la cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho entre 1908 y 1918, y entre 1918 y 1947 respectivamente—, ni cita a su “venerado maestro” —quien igualmente había tomado distancia de la intervención peronista en la UNC— (cfr. el trabajo de Diego Alberto Díaz, *Sociología de Cátedra en la formación intelectual de Juan José Hernández Arregui*, X Jornadas de Sociología de la UBA, 2013).
18. Cfr. Labriola, Antonio, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari, 1953. El spinozismo de Labriola se opone a la apropiación de Spinoza por la II Internacional (Bernstein, Plejánov, Kautsky) “a la consideración de Spinoza como “ancestro” del materialismo— El “uso crítico” de Spinoza por Labriola da lugar a una interpretación destotalizadora de la filosofía de la inmanencia como filosofía de la praxis, contra el programa plejanoviano de pensar con el autor de la *Ética* una continuidad homogénea entre naturaleza y sociedad —y por consiguiente contra cualquier naturalización cerrada de la historia— (ver el trabajo de André

Tosel, "Des 'usages' marxistes de Spinoza. Leçons de méthode", en Olivier Bloch (ed.), *Spinoza au XX siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, pp. 515 y ss.).

19. Deborin –que había traducido a Spinoza para la Colección de la Sociedad de Materialistas Militantes– sostenía que, interpretado como monismo concreto, el spinozismo es el gran transmisor del ateísmo el pensamiento libre y el materialismo de los que "desciende" el marxismo "heredero asimismo del combate contra la superstición con la que tiranos y poderes religiosos mantienen engañados a los pueblos (Deborin, Abram, *Spinozismus und marxismus*, en *Chronicon Spinozanum*, V, 1927, pp. 151-161. Sobre la recepción de Spinoza por la filosofía soviética y en particular por Deborin ver Dujovne, León, *Spinoza, su vida, su época, su obra, su influencia*, tomo IV, Universidad de Buenos Aires, 1945, pp. 236-242).

20. Retomada en *Las cuestiones fundamentales del marxismo*, esta caracterización proviene de Feuerbach, a cuya filosofía Plejánov considera como un "spinozismo sin el velo teológico". La discusión sobre Spinoza desaparece de la filosofía soviética luego del proceso de "bolchevización" de 1931. Ver Zapata, René, "Spinoza en URSS", en Olivier Bloch (comp.), *Spinoza au XX siècle*, cit., pp. 495 y ss.

21. Mondolfo, Rodolfo, "Gérmenes en Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia", en *Dialéctica* (dirigida por Aníbal Ponce), año 1, n° 2, abril de 1936, pp. 59-68 [después incluido en *Marx y el marxismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960]; "Spinoza y la noción del progreso humano", en *Babel*, Santiago de Chile, 1949; "Concepción historicista de Spinoza", *Babel*, Santiago de Chile; "La contribución de Spinoza a la concepción historicista" (texto leído en el Primer Congreso Argentino de Historia de la Ciencia – 11/13 de septiembre de 1969), en *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias*, t. 48, Córdoba, 1970, pp. 21-28 [después en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, pp. 163-175, y más recientemente recogido en el volumen Mondolfo, Rodolfo, *La infinitud del espíritu y otros escritos de Córdoba*, cit., pp. 343-355]. En los programas de las materias impartidas por Mondolfo en Córdoba no hay constancia de que hubiera enseñado la filosofía de Spinoza –como sí la hay de lecciones sobre Leibniz, cuyo pensamiento ocupa el centro del programa de Historia de la Filosofía del año 1947.

22. Cfr. "La contribución de Spinoza a la concepción historicista", en *Homenaje a Baruch Spinoza*, cit., pp. 172-175.

23. Esta noción, luego retomada por el spinozismo radical en clave de praxis revolucionaria (por ejemplo Toni Negri en *La anomalía salvaje y los escritos sucesivos*) tal vez encuentra su primera aparición en el libro de Plejánov sobre *Los fundamentos filosóficos del marxismo*. Por lo demás, los cuadernos de Marx sobre el Tratado teológico-político (*Cahiers Spinoza*, n° 1, Réplique, Paris, 1977, pp. 32-157 "hay edición española, Karl Heindrich Marx, Cuaderno Spinoza, Montesinos, Barcelona, 2012), así como parte de su correspondencia, proporcionan un documento explícito acerca del interés que el joven estudiante de Tréveris tenía por el filósofo amstelodano.

24. Gerardo Oviedo, "Arturo Andrés Roig, lector de Spinoza", en *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, n° 12, Mendoza, 2010, donde se afirma que "[el] diálogo con Marx atravesado por Spinoza –si se acepta esta descripción de conexiones a título de hipótesis de lectura– asume en los escritos roigianos una inspiración renovadora que rebasa el canon y el paradigma de una filosofía áulica occidental pura" (p. 104).

25. "... el conatus spinociano tiene la virtud de ponernos de modo expreso sobre la problemática del fundamento de toda moralidad, sin renunciar a lo universal a pesar de su materialidad y sin caer en una hipóstasis del sujeto [Sobre] esa inclinación o sobre ese motivo radical compartido con la totalidad de los entes, tomó cuerpo para nosotros la figura del a priori antropológico" (A. A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, EDIUNC, 2002, pp. 24-25).

26. "... por contraposición con las formas lógicas del pensamiento, se presenta potencial o actualmente como una natura naturans en donde lo teleológico impuesto o asumido desde una autovaloración, es categoría decisiva" (A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Una ventana, Buenos Aires, 2009 [1981], p. 15).

27. Taborda, Saúl, "Significado, trascendencia y evolución del sentido reformista" [1932], en *Escritos políticos 1918-1934*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2009, p. 194.

28. Bermann, Gregorio, "Spinoza, teólogo y político", en *Judaica*, año I, n° 10, Buenos Aires, abril de 1934, pp. 149-152.

29. *Ibíd.*, pp. 149-150.

30. *Ibíd.*, p. 152.

31. Deodoro Roca, *El difícil tiempo nuevo*, selección, prólogo y notas de Gregorio Bermann, epílogo de Enrique González Tuñón, Lautaro, Buenos Aires, 1956.

32. La figura de Nietzsche –señala Néstor Kohan– habría tenido un rol ideológico protagónico en las motivaciones de la Reforma Universitaria: "el enemigo a doblegar es la burocracia, la mediocridad, la rutina de la vida moderna, el espíritu norteamericano del utilitarismo y la cuantificación mercantil que cosifica –y manipula– la cultura" (Néstor Kohan, estudio preliminar a su selección de escritos de Deodoro Roca, Deodoro Roca, el hereje, Biblos, Buenos Aires, 1999, p. 37 y pp. 47-48).

33. Deodoro Roca, *Obra reunida II. Estética y crítica*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008, pp. 145-148.
34. Sobre el "Mondolfo marxista" ver el trabajo de Marcella Pogatschinig, *El otro Mondolfo. Un marxista humanista*, Biblos, Buenos Aires, 2009.
35. Antonio Gramsci, "Leninismo e marxismo di Rodolfo Mondolfo, L'Ordine nuovo, I (1919), 2, p. 15. Se trata de la respuesta a un texto publicado por Mondolfo en el mismo año en la revista *Critica sociale*, donde en discusión con Labriola criticaba al leninismo y presentaba a Lenin como una "figura trágica" que conducía un movimiento revolucionario carente de una suficiente base histórica y social.
36. Por ejemplo en el artículo "Mondolfo", en Horacio Tarcus (dir.), *Diccionario biográfico de la izquierda argentina*, Emecé, Buenos Aires, 2007, pp. 430-433.
37. Agradezco al Profesor Alberto Filippi haberme facilitado la consulta de estas cartas inéditas, que serán editadas completas en un libro en preparación.
38. Antes de este intercambio, en el ensayo "En torno a Gramsci y a la filosofía de la praxis" (El materialismo histórico en F. Engels, Raigal, Buenos Aires, 1956 [original en *Critica sociale*, n° 6, 7, 8, 1955]), Mondolfo ya había puesto en duda una presunta influencia positiva de sus escritos sobre la filosofía gramsciana de la praxis: "tanto yo como él [Gramsci] sufrimos fuertemente la influencia de Labriola; pero es bastante improbable que Gramsci, aun conociendo (escasamente, según parece) algunos de mis estudios sobre el marxismo, haya recibido la influencia de mi interpretación" (p. 385). [Ver también "Le antinomie di Gramsci", en *Critica sociale*, n° 23, 1963].
39. Aricó llega a Córdoba para estudiar Derecho desde Villa María –donde había comenzado ya la militancia comunista– en 1949, es decir al año siguiente de que Mondolfo dejara la ciudad. Hasta donde hemos podido saber no hubo contactos personales posteriores entre el joven militante político y el maduro profesor en el exilio.
40. En la última entrevista, realizada por Carlos Altamirano y Rafael Filipelli en agosto de 1991, Aricó vuelve sobre el texto juvenil contra Mondolfo y sugiere haberlo escrito instado por Agosti: "Yo conozco a Agosti hacia finales de los años 50 (...). Él me instó a escribir y publicó una cosa mía muy mala que escribí sobre Mondolfo en Cuadernos de cultura, una cosa muy sectaria" (José Aricó, Entrevistas 1974-1991, presentación y edición de Horacio Crespo, Ediciones Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 1999, p. 87).
41. En el ya citado prólogo a *La infinitud del espíritu*, Alberto Filippi sugiere asimismo (p. XV) que el interés de Aricó (y Portantiero) por la obra de Juan B. Justo desde los años 70 tiene inspiración en el breve escrito de Mondolfo en *Critica sociale*, "La lotta di classe secondo Juan B. Justo" (1965) [antes publicado en español, "La lucha de clases", en AA.VV., *Concepto humanista de la historia*, Ediciones Libera, Buenos Aires, 1955]. Sin embargo, Aricó no cita este trabajo ni en La hipótesis de Justo (cuya redacción publicada data de 1981), ni en el ensayo sobre Justo correspondiente al seminario "La identidad del pensamiento latinoamericano" realizado en Sevilla en 1986, años más tarde publicado por Jorge Tula como *La tradición socialista* (Editora La Vanguardia, Buenos Aires, 2006).



Fotografías inéditas del peronismo (1946-1955)



Evita inédita
Marzo-Mayo

Peronismo y acción social
Junio - Julio

Peronismo y deporte
Agosto - Septiembre

Un líder llamado Juan Domingo Perón
Octubre - Diciembre



Se organizaron cuatro muestras durante el año 2014 en la Fototeca Benito Panunzi con el valioso fondo fotográfico adquirido recientemente por la Biblioteca Nacional de alrededor de 1.400 negativos sobre la primera y segunda presidencia de Juan Domingo Perón.

Nicolás Casullo, pensar entre épocas y a la sombra de la derrota

Por Ricardo Forster

La palabra de Nicolás Casullo es renuente a las clasificaciones. Ella podía transitar los planos más disímiles del lenguaje con la misma soltura, sin perder su filo y su carácter provocativo. Podía sorprender con un coloquialismo irónico y polemista, o con refinadas alusiones a la teoría crítica y sus anclajes filosóficos. Así como sus intervenciones iban y venían entre estos registros, también su perspectiva osciló entre un pesimismo epocal —aquel que emerge de la derrota de los proyectos colectivos, pensados radicalmente en su exilio mexicano—, y reflexiones teñidas por una paciente confianza en que la historia nos asombraría de nuevo, de manera inesperada —allí cuando cuando los efectos más cruentos de la dictadura parecían dar paso a otro tiempo político—. Y es que, lejos de todo objetivismo, la historia debía ser reinventada en una nueva narración. Las defecciones de los partidos populares, de los intelectuales y del progresismo no hacían sino reafirmar una fidelidad de Casullo con las muchedumbres de la historia y sus mitos. Y en este punto, precisamente, aparece el peronismo como aquel origen al que siempre había que regresar, como mitología dramática y fallida. Ricardo Forster nos ofrece una admirada y amorosa semblanza de los avatares de un pensamiento crítico que ha marcado su propia biografía; testimonio, a la vez, de una intensa amistad fundada en sus aventuras compartidas.

Nada puede quedar de una historia si no la inventamos en cada escritura, si no la forzamos a ser por primera vez (...) Los datos objetivos pocas veces dicen algo que valga la pena, hasta tanto no se inventa la narración que los dispone en escena.

Nicolás Casullo, *París del 68*

La escritura de Nicolás Casullo logra algo difícil de alcanzar. Con equilibrio de malabarista es capaz de balancearse entre una reflexión de la catástrofe y una meditación sobre la espera en la historia que no elude la clave teológica; con la misma sutileza logra internarse en el alma desgarrada de un borrachín del Abasto que le permite desentrañar su visión del peronismo y adentrarse en la poética del romanticismo alemán siguiendo las huellas dejadas por el *Hiperión* de Friedrich Hölderlin. Su escritura que se desliza por un estilo absolutamente personal se trate de una novela como *El frutero de los ojos radiantes* –vertiginosa, aluvional, barroca, alucinada, espléndida en sus descripciones de una ciudad fantasmagórica y más potente todavía en su literaturalización de las ideas y de los mitos– o de una cumbre del ensayo crítico como lo es *Las cuestiones*, siempre va en busca de lo no dicho, de lo escondido en el corazón de una vida o en el interior enigmático de una época que muestra sus ruinas para quien sabe interpretarla. Su pluma arriesgada y muchas veces experimental se desplaza, sin ánimo de encontrar la solución mágica que logre sacar al lector de la incertidumbre que emerge, poderosa y convulsionante, de un presente que parece devorar, a un mismo tiempo, su pasado y su futuro, por la geografía accidentada de una

época del mundo más dispuesta a las estéticas crepusculares que a las exaltaciones nacidas de ilusiones imperterritas ante las brutales violencias, materiales y discursivas, a las que esa misma historia demasiado sobrecargada de tragedias, errores, derrotas y quimeras no ha dejado de lanzar, como escribiera

Walter Benjamin en otra encrucijada dramática, al frágil cuerpo humano, a la inclemencia de fuerzas que no parecen hacer otra cosa que recordarle su infinita pequeñez.

Y, sin embargo, no es, la escritura de Casullo, de aquellas que se quedan cristalizadas en la abrumadora certeza de un fin de ciclo, en la consumación, como si fuera una letanía, de un lamento que arrastra antiguas y recientes frustraciones y que apenas si se prepara para entonar los cantos fúnebres ante la inclemencia de una realidad que se ríe de las devastadas ilusiones de un tiempo ido. En su nostalgia hay cuestionamiento y desagregación, agudeza y crítica que construyen el itinerario rememorativo sin edulcorar el punto de partida y menos, aún, el de llegada.

Y, sin embargo, no es, la escritura de Casullo, de aquellas que se quedan cristalizadas en la abrumadora certeza de un fin de ciclo, en la consumación, como si fuera una letanía, de un lamento que arrastra antiguas y recientes frustraciones y que apenas si se prepara para entonar los cantos fúnebres ante la inclemencia de una realidad que se ríe de las devastadas ilusiones de un tiempo ido. En su nostalgia hay cuestionamiento y desagregación, agudeza y crítica que construyen el itinerario rememorativo sin edulcorar el punto de partida y menos, aún, el de llegada.

“¿Cómo era el mundo no hace tanto? –se preguntaba a mediados de los años 90 cuando tantas cosas parecían haberse esfumado hacia un tiempo

de la historia convertido en pieza de museo—. Podríamos imaginar que algo parecido a esta pregunta debió de cruzar las reflexiones de Rousseau hace doscientos cincuenta años, la de Max Weber luego o la de Georg Lukács. El interrogante se asemeja a la melancolía lo suficiente como para ser casi su antípoda, su exorcización conceptual. Si, como pensó Walter Benjamin, la bestialidad deshumanizadora de dominar a los hombres es un pasado que sobre todo no deja de seguir venciendo, aquella pregunta significaría más que nada descubrir en la fragilidad de la palabra, la escasa presencia de las cosas, sus silábicas imposturas. Preguntarle al pretérito más próximo no es entonces nostalgia por pasados del mundo —nostalgia que, de todos modos, nunca descalificó y a la que le atribuyó una dimensión redentora—, sino un continuo resistir la cancelación de la experiencia humana: artesanía crítica puede decirse, de engarzar interpretaciones, de escuchar en la sonoridad de las renovaciones la crónica extraviada del lenguaje”¹.

Casullo sabe recoger, con prestancia de artesano que guarda saberes amenazados y antiguos, los restos, que son huellas que hay que aprender a descifrar, de legados, herencias, tradiciones, experiencias, escrituras y resistencias que nos recuerden, le recuerdan, que nada de lo acontecido en la historia permanece a salvo cuando sopla el viento huracanado de los vencedores pero, del mismo modo, que nada de lo que ha dejado marca en lo más recóndito de la memoria se despiden de esa misma historia sin ejercer su derecho a la ruptura, a la novedad, a la disconformidad y a la espera de una redención

que, no por postergada, sigue siendo una “débil fuerza mesiánica”, de esa que ha alimentado los sueños, las utopías, las leyendas, las acciones alocadas, los giros inesperados y la infinita tozudez de los incontables, de esas muchedumbres que pasaron por la historia bajo la estampa de los primeros forjadores griegos de la democracia, de la plebe romana y de sus tribunos populares, de las masas milenaristas de la Edad Media, del pueblo revolucionario de las barricadas parisinas, del gauchaje mestizo y bárbaro de las montoneras federales, de los obreros y campesinos del Octubre ruso, de los trabajadores argentinos que se llegaron a una plaza en otro Octubre, de las multitudes de esta y de otras épocas que, como diría Cornelius Castoriadis, con sus inagotables rebeldías impidieron que todo fuese aún peor y, al decir soñador de Ernst Bloch, proyectaron el *todavía no* de la utopía. En Nicolás, con sus desencantos y sus contramarchas, permaneció, siempre, una fidelidad última a esas muchedumbres tantas veces derrotadas y tantas otras resucitadas del olvido. Quizás la persistencia, en él, del sermón de la montaña y de algunas páginas de Marx junto con ciertas historias contadas en las noches de Almagro, le impidieron acomodarse a la captura que un sistema infinitamente astuto hizo de tantos y tantos intelectuales que, bien arropados en el reconocimiento académico o en el éxito profesional, prefirieron arrojar a las multitudes al páramo de lo imposible, de lo irracional y de lo radicalmente ajeno.

Su escritura no buscó la satisfacción de las certezas últimas incluso en los años en los que la militancia revolucionaria se hizo presente como un fuego que incendió las praderas de la historia

y de su propia biografía. Él conservó ese núcleo último e íntimo que, a lo largo de su vida, le permitió dejarse llevar al mismo tiempo por la pasión política y por la fruición crítica, esa misma que sospecha de aquello que se presenta con los oropeles de lo acabado y verdadero. De lo que nunca se desprendió fue de esa fidelidad a una cierta idea de justicia que se acompañó, siempre, por una lectura plebeya y transgresora del papel de las multitudes en la historia. Algo que le venía de los relatos maternos cuando, en las noches más oscuras de la Libertadora, regresaban las figuras de un peronismo convertido en mito popular y en sacralización de la figura de Evita. Tardó, Nicolás, en volver sobre la significación de esos relatos fabulosos de un pasado que, más allá del esfuerzo tiránico por borrarlo de toda memoria social, seguía insistiendo en los pliegues de una realidad irresuelta. Pero cuando esas palabras susurradas en las noches de la infancia encontraron el momento adecuado para interpelarlo, no dudó en reconocer en ellas una profunda radiografía de los silenciados y oprimidos en el interior de una saga nacional siempre narrada por los vencedores. Persiguió, a lo largo de la vida, el significado, si era posible descifrarlo, del mito constitutivo, porque desde

(...) el sitio del presente se sabe —escribió en la madurez de su vida— que la actualidad del mito es siempre lo que sigue especialmente aguardando(nos), porque en definitiva su desintegración sería el fin de los relatos en términos existenciales, culturales y teóricos. Su constitución nacional es la forma de su ser en nosotros, y con nosotros: es la única

historia. Su energía solar. La historia que lo contiene y nos contiene de uno u otro lado de la barricada. No hay afuera del mito en última instancia. A lo sumo evidencia de no entenderlo: de no entender nada, ni siquiera la índole de las trincheras y las retóricas que se habitan y lidian en las refriegas con respecto al peronismo. El logos es también hijo de dioses inefables y creadores.²

En los momentos más duros de la derrota, en aquellos otros en los que la historia languidecía sin reencontrarse con su potencialidad, cuando las agujas envenenadas del escepticismo se hundían en la carne tumefacta de los ideales dañados, Casullo siguió las huellas semiborradas de aquel origen fabuloso que, eso sospechaba, no podía desaparecer sin más y de la forma más lastimosa metamorfoseado en una parodia de su propia historia. Difícil, por no decir imposible, desprender sus búsquedas teóricas, ese viaje erudito y refinado que lo llevó por las mil sendas de la tradición occidental persiguiendo sus arcanos y sus genealogías a través de las lenguas de la filosofía, la literatura, la teología, la historia, la poesía, la política y la crítica cultural, de esos relatos míticos escuchados



Nicolás Casullo

Nicolás rechazaba sin medias tintas el giro de época que, bajo el amparo de la vida universitaria y la clausura de los ideales juveniles, se dedicaba con ahínco a acomodarse entre los triunfadores de la época. Tampoco buscaba convertirse en custodio petrificado y acríptico de una experiencia duramente derrotada. Quería revisar y comprender imaginando, sin muchas expectativas, que no todo estaba perdido ni definitivamente cerrado.

en los días de la infancia, como si los caminos plebeyos del peronismo encontrasen su intersección en Platón y Heidegger, en Lucrecio y Dante, en La Biblia y Marx, en Tomas Müntzer y Spinoza, en Nietzsche y Borges, en Novalis y Gramsci, en Dostoievsky y Perón. Cada una de sus lecturas, incluso las más esotéricas y distantes,

llevaba, aunque no lo supiera o no lo explicitase, la marca de esa inquietud que lo acompañó en su travesía existencial. Para Casullo pensar el peronismo, ponerlo en cuestión, interpelarlo sin remordimientos suponía entregarse a esas otras indagaciones que, por más lejos que lo llevaran,

siempre acababan por regresarlo a la escena donde todo comenzó.

Horacio González ha capturado, con su conocida agudeza para captar los matices, la peculiar manera con la que el autor de *Modernidad y crítica cultural* se paraba en su relación con el peronismo.

La reflexión sobre el peronismo de Casullo —escribe González— se atiene a lo que en casi todos sus escritos aparece como polea invisible, motorizándolos. Habría algo en el pasado, envuelto en el fracaso y en la imposibilidad de ser invocado en el presente. Eso falsificaba la experiencia obtenida en una actualidad insípida, inexpresiva. La política

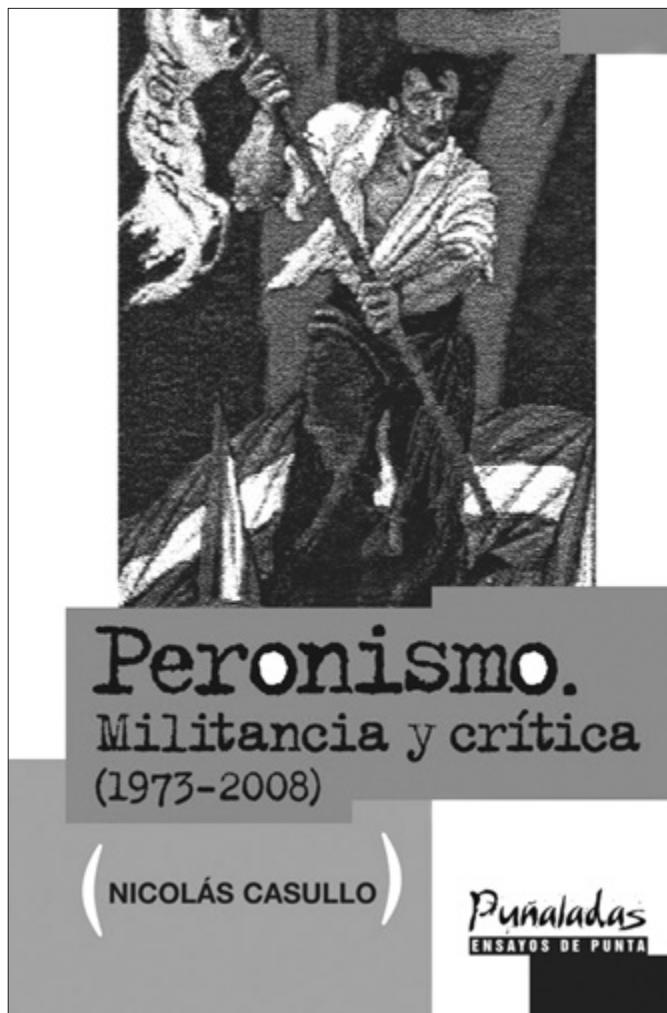
*y la vida en general consistirían en un ejercicio escéptico de recuperar un paraíso perdido, lo que quizás no sea posible. Pero solo valdría la pena ese esfuerzo, en tanto “generosa inutilidad” que dignifica a los hombres, conjurados en recordar un pasado que a pocos o a nadie importa. El “peronismo” es el nombre que está en el lugar de la añoranza grandiosa pero imposible. Es el mito “dramático y fallido”, desdeñado por los “poderes reales en la Argentina”, entre ellos los del propio peronismo con su “lista de defecciones tan eterna y concreta que casi terminó siendo, desde 1955, la historia real del peronismo”. Aun desertor o menguado, sin embargo había que trabajar para redimir su oculta y genuina estrella. Ese trabajo era el del ensayista que lidia con mitos desgarrados y los expone nuevamente ante la incredulidad del presente, sabiendo que puede suscitar una perdonable nostalgia o una inesperada primavera de recuperación.*³

Espléndida y clarificadora lectura de ese vínculo secreto, idiosincrásico, que Casullo siempre mantuvo con el peronismo, esa espera de un resto capaz de regresar sobre la escena de un país rapiñado para rescatarlo pero también disponible para profundizar sus penurias. Peronismo, escritura ensayística y mito se entrelazan en una reflexión que aprendió mucho de un lejano antepasado ubicado, tal vez, en las antípodas de las antinomias argentinas pero que en su construcción de la figura de Facundo puso en evidencia la marca, imborrable en la tradición argentina, de la revolución visitada en su fracaso y de una realidad estructurada a través del trabajo del mito y de una escritura capaz de jugar entre la materialidad de la historia y las

necesidades de la ficción. Algo de ese Sarmiento impregnará la lectura crítica y, por qué no, trágica que Casullo hará tanto del peronismo como de la historia argentina que, en su perspectiva, se confunde, desde el 45 en adelante, con la del movimiento creado por Juan Perón. Una lectura, en todo caso, que buscó hacer equilibrio entre el mito, la experiencia personal y la tragedia que se fue desbordando a lo largo de varias décadas y que, eso parece, no terminó incluso allí donde todo parecía ya acontecido de una vez y para siempre. Persiguió en los desvanes de la memoria los restos de una historia impregnada de osadía, transgresión, aventurismo, riesgo, violencia, incredulidad, fanatismo, odio, utopía, fracaso y derrota. Y lo hizo bajo una prohibición que marcó su trabajo intelectual: negarse la autosatisfacción de quien, desde la atalaya de la “verdad histórica”, juzga los “errores del pasado” sintiéndose ajeno y mejor respecto de aquellos que los cometieron. Nicolás rechazaba sin medias tintas el giro de época que, bajo el amparo de la vida universitaria y la clausura de los ideales juveniles, se dedicaba con ahínco a acomodarse entre los triunfadores de la época. Tampoco buscaba convertirse en custodio petrificado y acrílico de una experiencia duramente derrotada. Quería revisar y comprender imaginando, sin muchas expectativas, que no todo estaba perdido ni definitivamente cerrado. Apeló, para pensar esa dura y compleja travesía político-intelectual, a incorporar, sobre todo a partir de su exilio mexicano, el caudal teórico proveniente de los debates europeos posteriores al Mayo del 68 que comenzaron a cuestionar la tradición de la propia izquierda y del marxismo, del mismo modo que

también inició su viaje retrospectivo hacia los fundamentos de la modernidad occidental tratando de encontrar allí las huellas genealógicas de una historia que, eso pensaba, había concluido en catástrofe pero que seguía guardando, entre sus pliegues, un resto de espíritu crítico y libertario sin el cual la asfixia de la época dominada por el tardocapitalismo se volvería irreversible. Fue, por eso, un buscador de fisuras en el sólido muro del sistema. Algunas de esas fisuras las encontró en ciertas experiencias latinoamericanas y, particularmente, en el peronismo que, en el interior de sus contradicciones, seguía siendo, a sus ojos, lo no resuelto de nuestra historia, esa confluencia de mito y tragedia, de ensueño utópico guardado en la cultura popular por más degradada que pudiera estar y envilecimiento que parecía cerrar definitivamente su narrativa igualitarista al compás del travestismo fin de siglo y de la imposición, que también parecía definitiva, de su derecha conservadora. La conjetura de un peronismo a la espera, que tal vez solo podía conducir a su superación, surgió, en Nicolás, cuando se topó con la extraña y atípica figura de Néstor Kirchner que, eso pensó por ejemplo a mediados del 2002, tal vez fuese la expresión anacrónica de ese otro peronismo de la tendencia sepultado por el lodo de la historia.

En un indispensable escrito sobre el peronismo, sobre sus fantasmas y sus mitos, se detuvo en la mirada retrospectiva que iba a la búsqueda de los antecedentes históricos que le permitiesen encontrar esos hilos secretos que recorren la historia nacional y que, en su mirada, resultaban imprescindibles a la hora de intentar desentrañar el presente:



“Sarmiento en el Facundo –escribe en ‘Las preguntas por el peronismo’– parte también de la revolución atrás: de una revolución frustrada, traicionada, la de mayo. De eso fatídico ocurrido y mostrable en sus ruinas que sin embargo abre un espacio imaginario, crítico, hasta ahí indecible. Telón de fondo inacabado que habilita en Sarmiento un ensayo de país, postulador de una segunda representación de la historia ante una primera versión caída y errática. En el escritor sanjuanino la revolución enmudecida, abandonada, abre el drama incalculable sobre las

formas que sufre la historia también en sus ideas”⁴ Tendré ocasión, más adelante, de regresar no solo sobre la figura de Sarmiento y su influencia en Casullo sino, también, en la cuestión fundamental del peronismo y los diversos modos como lo fue abordando en su pensamiento político, un pensamiento que nunca dejó de interrogarse por “la revolución enmudecida, abandonada”, esa misma que marcó honda y trágicamente a la generación de los 60 y 70. Ahora regresemos a otro relato impregnado de recuerdos de la infancia en el barrio de Almagro.

En la introducción al que sería su último libro publicado en vida –*Peronismo. Militancia y crítica (1973-2008)*– Nicolás le dedica sus primeras páginas a describir, con una ternura inusual en su escritura ensayística, las peripecias marginales del “Petiso”, el curda del barrio, que “provenía de las bocacalles nocturnas del Abasto” y, a través de esa vida rota, de esos “eructos” que le daban forma al último grito del derrotado, reconstruye, en una doble dirección, la persistencia del peronismo (a través de esos personajes que remitían a una multitud aparentemente desplazada del centro de la escena pero que, a la vuelta de la esquina, de cualquier esquina, recordaban que seguían ahí, a la espera de tiempos mejores) y la trama de prejuicio y despojo de quienes no han hecho otra cosa, desde 1945, que ver en el movimiento creado por Juan Perón la expresión de todas las lacras nacionales incluyendo a esas figuras salidas de la periferia que parecían recordar en su andar las oscuras tramas de un suburbio siempre amenazante. Casullo, siguiendo los pasos zigzagantes del “Petiso”, no hace otra

cosa que dar cuenta de que “los sin historia hacen la historia” sin prolijidades de ningún tipo, a un ritmo desacompasado y quebrando los itinerarios trazados desde racionales ingenierías políticas. Su descripción es antológica:

“El Petiso llegaba parecido a todos los días. Pasos arrastrados, respiración herida dentro de un sobretodo marrón con la corbata grasienta y absolutamente mamado. Irreconociendo cualquier referencia, emergido de las noches del 56 por Zadicarnó camino a su pieza para detenerse antes como una estatua frente a nosotros en la esquina, detrás la voz de Julio Sosa en la cantina. Había perdido el trabajo en el ministerio, después por croto lo abandonó su mujer, esa fulana rubia que se volvió a Misiones con los dos hijos. Interrumpía su camino para señalarnos el frontispicio con un dedo y llenarse de aire la boca hacía un eructo que jamás le salió, pero sí el “viva Perón” descascarado, fuerte, como hablando con alguien al que tuviera a cinco metros, con ese nombre Perón en los labios que aturdió el aire del final de Almagro. Un tono arrastrado que sentíamos no era para mujeres ni para las muchachas ya dormidas. Su voz baja y cavernosa desvirgaba el mundo (...). De esa faena entre las sábanas de la historia surgía el Petiso en estado de borrachera absoluta durante aquellos años libertadores. La noche lo apañaba, su garganta empezaba a guardar los años del espanto, y ese nombre en sus labios solía paralizar las miradas, los oídos: a nosotros ahí en la esquina a la espera de escucharlo más o menos a esa hora. Ese nombre pronunciado, ese nombre cancelado del

idioma, Perón, hundido detrás de las paredes, quemado en ceremonia en Tucumán y Salguero en una fogata de diarios, fotos y libros de lectura, el nombre regresaba con el Petiso en la esquina. Ese nombre de un general era una borrasca repentina que cubría las baldosas, también la voz del tanguero arrancaba el tiempo del tiempo hacia el pasado, aunque con mis diez años no entendía cómo. Ese nombre arrastraba más allá de la esquina hacia un mundo de años despavoridos, de silencios, rumores, aguinaldos, inspectores, carnets de afiliación, historias malditas, diarios prohibidos, camiones llenos de cabezas sobornados, negros infratados, caravanas del diecisiete, y ella muerta. Ese nombre para la buena vecindad italiano-española de Almagro no tenía lugar en el aire, en las piezas, en los diarios, no tenía sitio en los años venideros, ni mañana, ni días por delante ni imagen por venir. Era el sonido atroz de los negros de a montones, era un mundo telaraña que abrazaba un apellido abandonado, un hijo saturnal, un Nerón de las pampas y además trenes de pan dulce comidos por ratas, hoteles de carniceros en Playa Grande, sacristías en llamas y Cristos incendiados que gemían, familias probas denunciadas y requisadas, mundo de reinas proletarias todas rameritas, fiestas nacionales de vagos, fogatas con parquet, quejidos de las hembras los veintiséis de julio llorando por la yegua, mundo con rostros de jovencitas de la ues violadas arriba de una motoneta, de huracanes en plazas céntricas, muchedumbres de camisas blancas regaladas, aquelarros obreros y también nazis desembarcados por el sur y un fuego vomitado por las

nubes para escribir allá en lo alto en lo más alto el nombre de esos dos satanes en matrimonio. Mundo que solo regresaba como chillidos inaudibles en la boca del Petiso que venía de la cuadra anterior, desde esa boca de lobo donde la ausencia municipal de faroles convertía a la noche en algo previo a la razón, a los datos, a la cordura, a los apareceres: que transformaba esa cuadra agazapada en algo espeluznante, en ladrones hijos de las siete tetas, cuadra de Bulnes que debió dar origen a toda la resistencia peronista como muchos años después lo descubrí lo aluciné lo leí y lo confirmé en la biblioteca de la universidad de Duke en North Caroline subrayando puntillosamente libros argentinos primera edición sobre cegeté negra en madrugadas de insomnios. Pero no, a lo mejor tampoco, lo más seguro es que no. Nada que ver. Cualquier cosa. No tiene gollote. El Petiso era sencillamente un curda, un peronacho”⁵.

Casi toda la sensibilidad social y política más su escritura tierna y socarrona, popular y cargada de metáforas que, como dice Horacio González, constituyen el “sube y baja de la lengua de Casullo” que “va desde el refinamiento de las teorías del mito y la memoria, hasta el coloquialismo que brota del pantano lingüístico del habla cotidiana”, está encerrada en este texto inolvidable que no podía dejar de citar en su larga extensión para ofrecérselo al lector que, quizás, no tuvo la oportunidad de toparse con él y de sentir la potencia desopilante de una descripción que arroja una luz penetrante desde un lugar insólito. Entre esos recuerdos de una infancia en el barrio del Abasto y la larga ruina de

una historia que desilusionó a tantos, está la manera entre cruda, tierna y paródica con la que Casullo sigue parándose delante de una historia no resuelta. Un hilo delgado y secreto unió a Nicolás con el evitismo de su madre y la silueta fantasmal del Petiso dando ese grito cavernoso en la noche de Almagro. Como si en la palabra “peronacho” estuviera encerrada la locura de una presencia insoportable para las clases acomodadas y la irrenunciable ilusión de regresar al paraíso perdido. La tragedia de la descalificación y de la utopía rememorativa que seguiría signando la travesía argentina más allá de ese fatídico año 55. Casullo, siguiendo las huellas de su memoria y regresando sobre la “verdad” del mito, acabaría por encontrarse, a la vuelta de su propia deriva por la historia de un país irresuelto y como extraño destino generacional, con ese “peronacho” que nunca hubiera imaginado ser rescatado por los hijos de los gorilas del barrio. Pero también no pudo dejar de reconocer que en el interior de la travesía peronista se guardaban sus debilidades y penurias; en ella se desplegarían los dispositivos más contradictorios que podían llevar tanto hacia la perpetuación del mito de origen, ese ligado a la memoria popular, como hacia su metamorfosis en la lengua y la práctica del poder –así lo fue en su momento más revulsivo y vodevilescos cuando fue capturado, primero por Isabel y su cofradía impresentable de matones y rufianes y, después y con otras características, por el menemismo–. Para Casullo el peronismo expresaba esa tensión irresuelta de la vida argentina, una tensión que supo intensificarse en momentos dramáticos de una historia que mostraría la dialéctica encerrada en un movimiento que persistió

en su zigzagueante y espasmódico despliegue por una realidad de la que nunca estuvo ausente. Dialéctica de esperanza y tragedia, escenificación de un drama que todavía no se ha convertido en pasado. A Casullo siempre le interesó y lo perturbó esa presencia real y espectral del peronismo, “esto es (...), presencia de cuerpos agolpados, a la vista, apiñados, ellos muchos avanzando. Presencia de lo utópico y lo fatídico en la historia, posibilidad de darle forma y sentido a las cruentas violencias de los imaginarios sociales. De volver a discutir de otra forma, desde el 45, lo político, el caudillo, la Ley, la democracia, las instituciones, lo representativo, la izquierda, la derecha, las distintas ciudadanías. De confrontar desde el 45 con los propietarios de lo simbólico –sigue argumentando Nicolás abriendo esa galera de mago que, para él, es el peronismo; galera de la que tantas cosas se pueden sacar y a partir de la que es imaginable una indagación imposible sobre un país surcado por la “sombra maldita” de un mito nunca sustanciado y archivado por la “razón ilustrada”–: cada nombre de las cosas, cada noción de cultura. La capacidad política de disputar el cariz de la verdad, de configurar los rostros y poderes adversarios, de exponer al aire los brutales o disimulados odios y racismos de las ideologías dominantes”⁶. Un mito que se conforma recuperando la mirada retrospectiva del niño y de los relatos de la madre, allí donde las formas laberínticas de la memoria suelen guardar, para otras ocasiones, lo que, al regresar, redefine no solo la percepción del pasado sino, centralmente, la del propio presente de quien recobra lo olvidado. “El petiso” del barrio, el hombre de la derrota y de la lengua anudada representó, para

Casullo, la continuidad del mito bajo la forma de lo más bajo y vulnerable, el curda, el abandonado, el trapero nocturno que pronuncia las palabras malditas para las conciencias diurnas de los habitantes “honrados y trabajadores” de un barrio de clase media que viene huyendo de la pesadilla del “malón popular” y del caudillo “come hembras” y dineros y propiedades ajenas. Vulnerabilidad y tozudez, fragilidad y desafío, locura ética y fantasía restitutiva, fracaso absoluto y esperanza utópica, sueño y delirio, componentes de un mito que posterga su presencia enigmática en la travesía de la historia nacional. Casullo será uno de los intérpretes más atento y agudo de esa “persistencia argentina”, pero no con el ánimo de quedarse instalado solo y exclusivamente en lo propio del peronismo, atrincherándose en su especificidad y en sus rasgos autorreferenciales e intransferibles, sino, también, como una manera ejemplar de interrogar por el “otro país”, por esa otra sociedad que no ha podido sino verse a sí misma a través del espejo peronista, de ese curda del barrio que, en las noches oscuras de la Libertadora, eructaba el nombre impronunciable

Sospechaba, en medio de la desesperanza de los años menemistas, que no todo estaba dicho aunque no pudiera ni se pudiera vislumbrar lo que, al girar el siglo, acontecería en el país de las interminables sorpresas y de la anomalía (hasta el punto de que en los departamentos de estudios latinoamericanos de las universidades estadounidenses hay una sección que se dedica a estudiar esa condición y a la creencia, también muy argentina, de asumirse como una nación anómala en su excepcionalidad que la vuelve un territorio solitario e inconfundiblemente original, eso piensan sus habitantes, respecto al resto de las naciones latinoamericanas...)

del tirano prófugo para seguir espantando a los niños de Almagro).

En el momento de mayor descarga antiutópica, en ese giro desencantado de la modernidad hacia la exaltación posmoderna del aquí y ahora y de un realismo a prueba de balas que infectó como una peste la vida intelectual y a la academia, cuando la misma palabra *utopía* cayó en el más absoluto de los descréditos, Nicolás se dedicó a estudiar concienzudamente el largo historial de las tradiciones utópicas y, recuerdo, le dedicó una parte significativa de su biblioteca, un largo estante, a acomodar los libros sobre esas “vanas ilusiones” que persiguieron los sueños de los seres humanos, en especial los desposeídos de todas las épocas, que se le iban juntando peligrosamente hasta tapar su escritorio. Había, en ella, una decisión de ir a contrapelo de modas y abandonos sin, por eso, convertir a sus reflexiones sobre la utopía en una suerte de exaltación acrítica o en un giro nostálgico. Por el contrario, sabía, desde el comienzo de la indagación, que se movería por terreno minado y no solo por lo que sus enemigos habían hecho con la utopía sino por la profunda contradicción que se guardaba en su despliegue por la historia. Para él, asumir el carácter antiutópico de la época no podía significar plegarse al festejo de una posmodernidad vacía, cínica y desencarnada. Mucho de este espíritu alcanzó el núcleo de sus destempladas reflexiones sobre la política en un tiempo de abandonos múltiples y declaraciones de muerte de la historia y de fin de las ideologías; reflexiones que abarcaron, como no podía ser de otro modo, al peronismo pero sin aceptar plegarse a las críticas algo ramplonas del giro liberal repu-

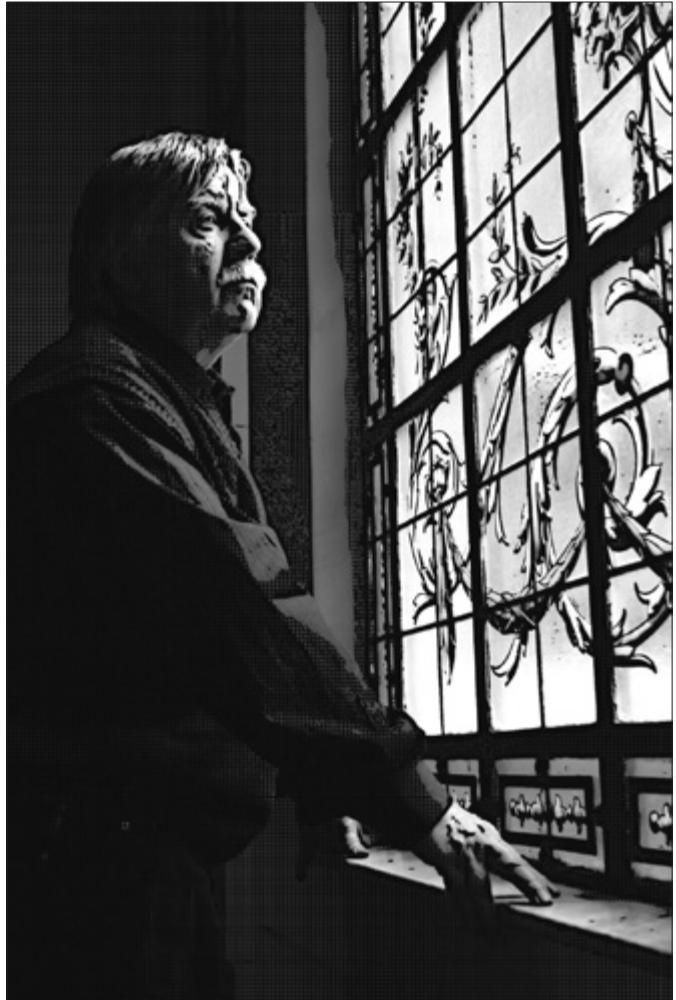
blicano tan de moda entre los antiguos izquierdistas e, incluso, ex peronistas revolucionarios. Sospechaba, en medio de la desesperanza de los años menemistas, que no todo estaba dicho aunque no pudiera ni se pudiera vislumbrar lo que, al girar el siglo, acontecería en el país de las interminables sorpresas y de la anomalía (hasta el punto de que en los departamentos de estudios latinoamericanos de las universidades estadounidenses hay una sección que se dedica a estudiar esa condición y a la creencia, también muy argentina, de asumirse como una nación anómala en su excepcionalidad que la vuelve un territorio solitario e inconfundiblemente original, eso piensan sus habitantes, respecto al resto de las naciones latinoamericanas. El desemboque de la década neoliberal en la mayor de las crisis sociales por las que atravesó el país hizo trizas, entre otros sueños, el de la especificidad de una nación europea en medio de los bárbaros). Nicolás no dejó de saborear esa brutal confusión que invadió a la clase media en medio de su irrefrenable decadencia cuando todas las señales de la realidad no hacían otra cosa que anticipar la llegada de la catástrofe. No resisto la tentación de darle la palabra al propio Casullo que, en un artículo memorable –“Qué clase mi clase sin clase”– publicado apenas unos días después del estallido de diciembre de 2001, dejó constancia, entre jocosa e irónica, del carácter tan “original” de nuestra bendita clase media:

Así es, se trata de auto-orientarnos en un presente tenebroso, teniendo claro únicamente que nuestra inspiración se agiganta cuando nos topamos, de tanto en tanto, con el

protagonismo de los descuajeringados “segmentos” de clase media. Representantes diversos de las clases medias sobre todo capitalinas, con su protesta y cacerolas en las calles del estío y diciendo al resto de la familia después de agarrar la champañera y un tenedor salgo y vuelvo, voy a voltear a un presidente, déjenme la cena arriba de la heladera. En esa estamos. Digo, de pronto encontrarse no ya con Walter Benjamin o Michel Foucault sino persiguiendo el arcano cultural de tía Matilde.

Si uno hace historia de esta clase media, historia barata, que no cuesta mucho, gratis diría cuando tenemos el sueldo encanutado, podría argumentarse: una clase media que viene de un radiante y a la vez penumbroso viaje. Viene desde aquella su ingenua estación inaugural de los años 50, donde él se puso el sombrero y la corbata con alfiles, ella la permanente y la pollera tubo, y ambos salieron casi virginales pero envenenados a festejar en la Plaza de Mayo la caída de Perón al grito de “no venimos por decreto ni nos pagan el boleto”. Cancioncilla tan escueta como cierta, interrumpida por saltos en ronda a la Pirámide para entonar “ay, ay, ay, que lo aguante Paraguay” sin ningún tipo de grosería ni mala palabra con las que hoy se luce cualquier animador de pantalla pero nunca mi padre.

Después la clase volvió a meterse en casa para advertir, con menos recelo, que los morochos sobrevivían a todos los insecticidas ideológicos y censuras, y para dedicarse no sin cierto cansino asombro a departamentos en consorcios, fiats en cuotas, palmitos con salsa golf y vino rosado. Recién a fines de los 60, principios de los 70 el gran



estamento medio recibió la primera monografía fuerte a componer, de la cual culturalmente no se repuso nunca jamás, para entrar en cambio en el jolgorio y la confusión liberadora de distintos eros. Fue cuando los hijos, ya grandulones, arruinaron cada cena o almuerzo dominguero con la “nacionalización de las clases medias”, al grito en el comedor en L de “duro, duro, vivan los montoneros que mataron a Aramburu”.

Tamaño reivindicación de arrabalereros no estaba en los cálculos de la clase media blanca de abuelos migrantes, pero nadie se arredró en la

Nicolás Casullo

cabecera de las mesas —ni escurrió el cuerpo en la patriada, hay que admirarlo— aunque apenas entendiesen la metamorfosis de la nena que además copulaba en serie con novios maoístas, peronistas y con dudosos nuevos cristianos (...). Tiempo y silencio le costó a la clase volver a salir otra vez a la Plaza después de esa cañita al aire. Prefirió desde el 76 salir a Europa, a Miami, o a la frontera del norte misionero en largas columnas de autos compradores de TV a color, al grito desafortunado en los embotellamientos de “Argentina, Argentina” tal vez porque también en colores habían sido los goles de Kempes”.

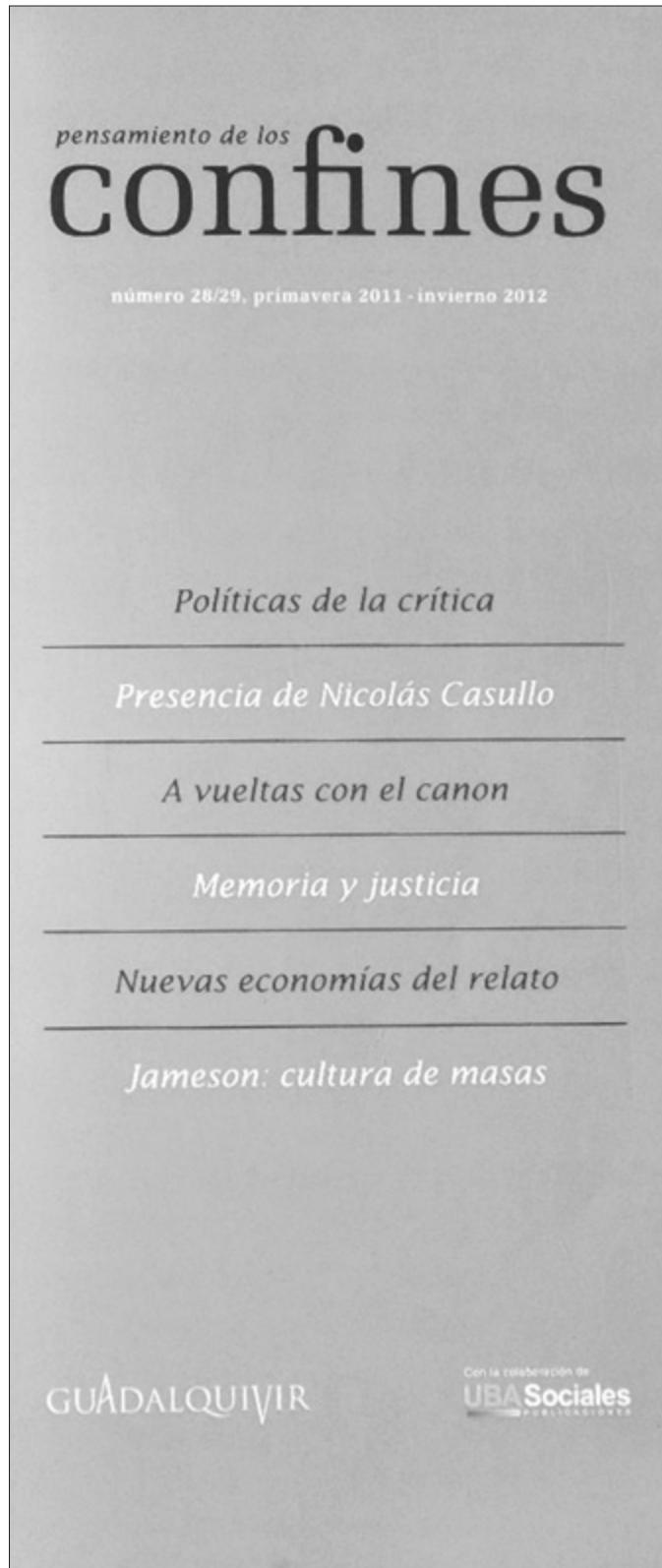
Y así siguió saliendo la clase media en otros días “memorables” de las crónicas argentinas para vitorear a un general beodo que nos llevó a la guerra; para acompañar y desilusionarse en Semana Santa de 1987 y regresando en “orden” aunque confundida a su casa para no salir, para no “vérsela junta, sobre el asfalto, por quince larguísimos años”. Y así sigue Casullo recorriendo la historia entre trágica y humorística de quien le ha dado a la Argentina una representación de sí misma que, como decía más arriba, la mostraba como la Europa extraviada en medio de la barbarie de un continente incomprensible, intraducible a sus parámetros y poblado de “cabecitas negras”. Nicolás no dejaría, mientras intentaba calibrar lo que sucedía en las calles de una Buenos Aires tórrida e insurrecta, de interrogarse por la deriva de una clase media que, bajo los sonos del impulso y la inconciencia de quien siempre se siente fuera de toda responsabilidad, contribuía a hacer saltar por los aires a un gobierno impresentable y en nombre de una “república perdida” a la que

ella, eso era seguro, no había hecho nada por encontrar. Nunca abandonó su raigal escepticismo ante los acontecimientos de ese diciembre histórico y se alejó de aquellos otros que los vieron, a esos mismos sucesos, bajo la fantasmagórica figura de la insurrección popular y el grito libertario. Le doy de nuevo la palabra a Casullo para que termine su pintura antológica:

*“La propia historia que relato —antojadiza, falsa, liviana, inoportuna— devela el interesante claroscuro de la clase analizada. Sus extrañas medias tintas. Sus románticas luces y sombras espirituales. Sus insondables claros de luna. Sus materialistas intra-contradicciones objetivas, diríamos allá por 1972 donde todo era salvable. Abí está cenicienta y ramera con su fuerza y su talón de Aquiles. Llama a las revoluciones pero un plazo fijo la embota como una niña enamorada adentro de un granero. Ahora su lógica navega al compás de movileros descerebrados, cámaras amarillas de Crónica TV, al ritmo de su justa furia por dólares encarcelados, por su real hartazgo de una clase política que nada hizo cuando el país desapareció, sino que casi se fue con él. A lo mejor algún día pueda volver a contar su biografía. Igual que antes, allá por los 50, cuando no había salido del patio de magnolias”.*⁷

Por supuesto que, más allá de la ironía, el análisis implica una intervención muy aguda y crítica respecto a las diferentes valorizaciones que se hicieron de la irrupción de la clase media porteña que, cacerolas en mano, salió a “voltar a un presidente” y, de paso, a exigir que le devolviesen sus mágicos dólares y que, por esas extravagancias propias de

la historia argentina, se encontró, por única e insólita vez, con esos mismos “cabecitas negras” de los suburbios tan temidos que también se derramaron sobre Buenos Aires para manifestar sus insoportables condiciones de vida. “Cacerolas y piquetes... la lucha es una sola” eso se llegó a cantar en algunas esquinas emblemáticas de una ciudad incendiada que no sabía si estaba en medio de una fiesta libertaria o asistiendo al fin de los tiempos. Casullo nunca dejó de inquietarse ante los cambios de humor de la clase media del mismo modo que no se entusiasmó con los aires insurreccionalistas y asamblearios que tanto impacto causaron en algunos soñadores irredentos de revoluciones perdidas. Si bien para él, diciembre de 2001 constituyó un acontecimiento parte aguas porque le puso un punto final al jolgorio menemista al mismo tiempo que hizo estallar por los aires las ilusiones liberal republicanas de la progresía, sus opacidades, sus zonas oscuras y regresivas se confundieron con los momentos de rebelión hasta ofrecer un escenario argentino que nadie atinaba a intuir hacia dónde acabaría yendo. La irrupción de Néstor Kirchner, que tanto le impactó, no estaba en el horizonte de nadie ni mucho menos el giro decisivo, en términos históricos, que vendría a desplegar en un país desorbitado y desorientado. A Casullo le siguió interesando el debate, de algún modo abortado, sobre esos meses del verano tórrido del 2001-2002 y, en diversas ocasiones (aparición del falso ingeniero Blumberg, cacerolas campesinas, etcétera) creyó descubrir una vez más, la irredenta tendencia de la clase media a regresar sobre su fondo cualunquista nunca del todo extinguido. En la persecución de ese debate hubiera sido posible desplegar, con mayor rigurosidad, las



diferentes interpretaciones que aquel acontecimiento decembrino suscitó sabiendo, como lo sabía Casullo, que de esas visiones saldrían las posiciones, no necesariamente coincidentes, respecto a lo que arribaría a la historia argentina apenas un par de años después. Pero había algo más en su rechazo a dejarle sitio a un entusiasmo insurreccionalista que creyó ver en esas jornadas tórridas del verano porteño del 2001-2002 una suerte de epifanía profana. Una desconfianza atávica hacia el rito iniciático de la clase media que la convertía, de la noche a la mañana, en portadora de nuevos ideales igualitaristas. Pero, también, una interrogación, más honda y crítica, que se dirigía hacia una zona más vasta y compleja de la vida contemporánea y que, en lo personal, lo conducía en dirección a una perspectiva que venía recorriendo en los últimos 20 años cuando con la salida de la dictadura tuvo que revisar sin contemplaciones la tradición de la revolución –cuestión que, en verdad, ya había comenzado a hacer durante su exilio mexicano y en el marco de la revista *Controversia*–. Nicolás no podía engañarse con los carnavales tardíos de la clase media, el arduo trajinar por los territorios de la crítica política y cultural no le permitían desprenderse de su ironía ni de su pesimismo civilizatorio. Sospechaba que todavía era necesario aguardar un poco más para que apareciera la señal de un cambio de época de la que, por supuesto, no tenía ninguna seguridad de que pudiera advenir. Lo seguro, lo que le venía de ese fondo mítico heredado de su madre, es que no llegaría de la mano de la clase media porteña y sus fantasías caceroleras.

Ante una pregunta formulada por María Moreno, en una entrevista que volveré a citar y que, en su momento,

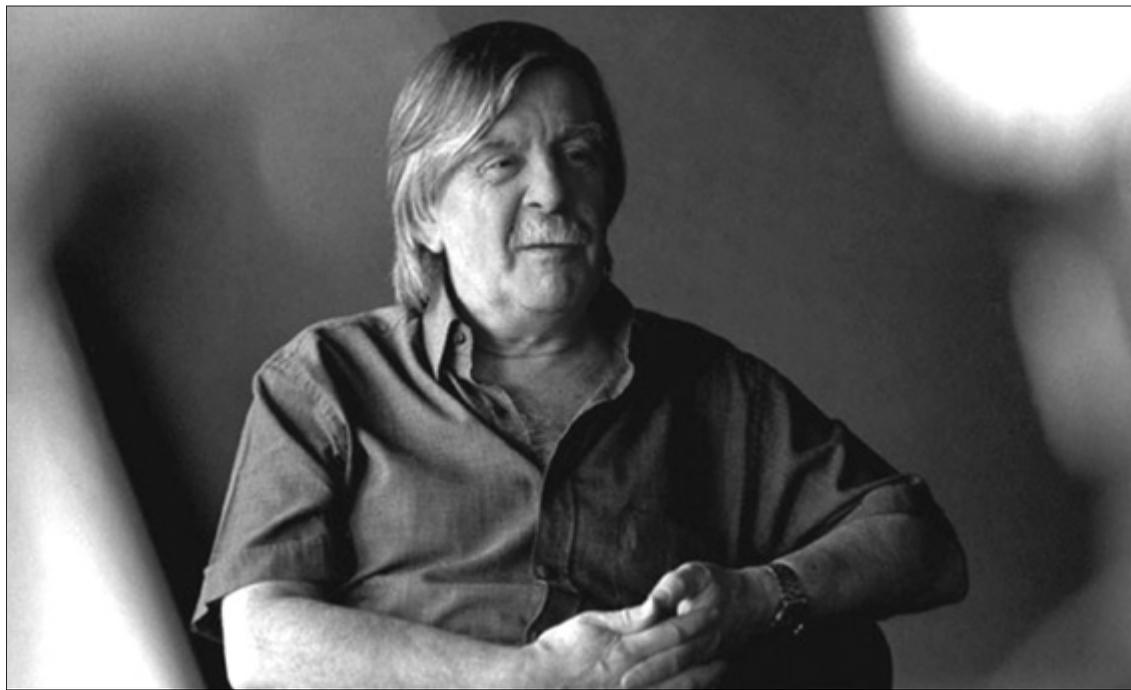
mostró la soledad en la que Nicolás, junto con el grupo que dirigía *Confines*, se encontraba al poner en discusión el carácter del cacerolazo de finales de 2001, respondería, frente a la crítica formulada por Horacio González del supuesto rasgo “aristocrático” de su posición, con refinada ironía:

“Yo creo que todo pensamiento que piensa un renacimiento mágico creador como él [por González], una aurora de asfalto, o un final apocalíptico y clasemediero como a veces yo, es aristocrático. Porque tiene que ser un cierto pensamiento de altura y de imaginación, te diría de corte novelístico-político. En ese sentido, yo acepto que tengo cierto pensamiento ‘aristocrático’ pero creo que él también lo tiene. Más que yo muchas veces, porque –y eso siempre me ha gustado de González– de golpe le hacen una entrevista y pasa del barrio de Floresta a citas de Baudelaire, Lenin, Dostoiévsky o Benjamin, Borges, Ingenieros, Lugones y Flaubert: viejo puente imaginario argentino de lo mejor de nuestra literatura [fino giro irónico que le permite invertir los términos de la crítica y hacer una reivindicación del sesgo “aristocrático” de su pensamiento mostrando de qué modo, en lo mejor del pensamiento del propio González –quien supuestamente le enrostraba esa distancia aristocrática–, se expresaba esa visión sutil de la realidad que se aleja de los reduccionismos y los falsos populismos]. Como si no soportara que todo quede en hablar de plazos fijos, anclaje, pesificación, intereses, bonos, como hoy debe andar puteando todos los días un expropiado rotisero. Porque de ese modo la entrevista tendría una suerte de materialidad propietaria pero no

la apertura de un mundo del pensar las cosas. Y encima González me dice algo así como “te la estás perdiendo” refiriéndose a los cacerolazos. ¿Qué es lo que me pierdo? ¿Un festival de cine independiente? Creo que, cuando Horacio habla de aristocracia, plantea algo interesante en el debate intelectual-sociedad, pero que en este caso nos designa a los dos. Porque en última instancia cuando te ponés a hablar dos horas de algo es porque tenés cierta aristocracia de pensamiento, si no estarías haciendo otra cosa. Claro que Horacio González tiene una formación [y acá Nicolás, bajo la forma de una comparación entre sutil e irónica jugará, una vez más, con las diferencias que lo separan del fundador de El ojo mocho, diferencias que encontraron en los distintos posicionamientos de ambos ante los cacerolazos del 2001 un motivo que, en verdad, venía de más lejos y que se relacionaba con dos proyectos intelectuales que, si bien tenían sus puntos de contacto y encuentro, también ponían en evidencia sus contrastes a la hora de situarse ante la profunda crisis de la modernidad y sus repercusiones en la tradición nacional], más de maestro socialista de escuela popular nocturna [puedo entrever la risa, entre socarrona y tierna, con la que Nicolás le iba respondiendo a María Moreno], tipo el film ‘Il compagni’ de Monicelli que más que la revolución lo que hace es compartir, descendiendo con su sabiduría y sus libros, con un magisterio para gente del pueblo que se repetiría de manera infinita de pueblo en pueblo, y que no tiene otra salida que esa. O sea que se come a sí mismo. Yo tengo una formación más de vanguardia política con sus deformaciones y ansiedades [¿acaso Nicolás

está rememorando viejas polémicas en el interior del peronismo setentista y que los opondría fuertemente después de aquel 1 de mayo de 1974? Hay seguramente algo más que ironía en esa diferenciación que, insisto, guarda dos itinerarios intelectual-políticos sobresalientes que, con el correr de los años y de las vicisitudes argentinas, encontrarían varios puntos de coincidencia más allá de la diferencia que se manifestó en aquel verano porteño del 2002], donde necesito pensar y decir para dónde se va, dónde están los actores políticos y sus contradicciones, cuáles son los escenarios y horizontes mayores de la contienda, como un juego teatral que también se come a sí mismo por el olvido de todo pequeño o gran imponderable. En este sentido Horacio debe estar feliz en este momento porque recuerda un poco las unidades básicas del 71, 72 y 73 donde militaba, mientras que yo estoy tratando de ver la dirección de esta especie de protovanguardia o movilización con respecto al gobierno, a otras fuerzas, al campo nacional e internacional. Podríamos decir que los dos tendemos a aristocratizar el aburrido o tumultuoso mundo”.⁸

Extraordinaria respuesta para anudar cuestiones que, aparentemente, poco o nada tienen que ver a la hora de discutir la emergencia de la clase media y el debate en torno a la dimensión insurreccionalista, según algunos que vieron con demasiado optimismo el resultado de las jornadas de diciembre de 2001. Nicolás, sin rechazar ni enojarse por la crítica de “aristocratismo” formulada por González, se detiene a invertir los términos de la crítica reivindicando ese supuesto desvío que, desde su perspectiva, recoge lo mejor de una tradición



Nicolás Casullo

intelectual que no puede caer en el mero seguidismo o en la ilusión de la mimetización con la cruda manifestación de la realidad y de las multitudes que la habitan. Sigue reivindicando la dimensión fundamental y fundante de la crítica teórica y política, una dimensión que no puede desconocer cierto “distanciamiento aristocrático” a la hora de intentar pensar el sesgo de los acontecimientos. Tal vez por eso la expectativa con la que ambos recibieron la llegada inesperada de Néstor Kirchner no haya sido la misma (y eso salvando la gran significación que, en su momento, los dos le dieron). Para Casullo se trató de un acontecimiento signado por la ruptura y el azar y que, si bien tuvo relación con la crisis del 2001, no lo veía como el resultado de la supuesta rebelión insurreccionalista de los sectores medios (que no dejarían, apenas recuperaron cierta estabilidad económica, de rechazar –por peronista y demagógico– al kirchne-

rismo). En todo caso, en él prevaleció la sospecha ante esa continuidad o relación lo que le llevó a valorar, bajo la forma de lo excepcional, a un tiempo político que no estaba en la agenda de nadie. En González, más inclinado a valorar positivamente y bajo la forma de experiencia asamblearia lo emanado de aquel diciembre, el kirchnerismo, de algún modo, siempre fue interpretado y valorado de acuerdo a la mayor o menor proximidad con lo expresado en aquellas jornadas. Una diferencia, quizás sutil, entre dos pensadores comprometidos con este tiempo argentino y que asumieron, ambos, un destacado papel, bastante raro en el mundo intelectual y académico, en el apoyo al kirchnerismo desde un primer momento: Horacio aceptando el ofrecimiento que le hiciera Kirchner para sumarse a la gestión pública en la Biblioteca Nacional y Nicolás manteniendo su autonomía pero haciendo público reconocimiento de su valoración posi-

tiva de lo que venía sucediendo en el país desde el 25 de mayo de 2003. Esa mirada elogiosa y sorprendida se reafirmaría, en ambos, en el momento del conflicto con las patronales agropecuarias y en la creación de Carta Abierta en abril del 2008).

En una larga nota a pie de página de un artículo modular –“Catástrofes, mitos y figuras argentinas”–, Nicolás, enfrentado al derrumbe nacional y a la imperiosa necesidad de tener que pensar, bajo condiciones inéditas, una época que amenazaba con devorarse toda perspectiva de transformación al mismo tiempo que decretaba el final de los lenguajes utópicos y de la potencialidad de la política para incidir en la marcha de las cosas, reconocía, no sin un dejo de inquietud y malestar que, sin duda, “el fin de la revolución expandió el tiempo de la no-política transformativa. Pobló a nuestras sociedades de un horizonte inerte, despolitizó ‘democráticamente’, ‘gobernalizó’ todo: tanto el quid de los procesos sociales bajo dictadura de mercado como esencialmente las lecturas explicativas. Construyó la red de los inexorables, únicas vías, pensamientos únicos, y falsas ‘terceras vías’, dando cuenta de lo difícil de habitar el fin de época de la revolución moderna tal cual la pensó allá lejos y hace tiempo el siglo XIX y las malogró (en obediencia o en desobediencia) enfáticamente el siglo XX. Pero solo desde el debate histórico social concreto, solo desde la silueta propia que admite plenamente lo histórico, es plausible pensar sujeto y acción. Memoria histórica, conciencia histórica y crítica histórica. Ése es el trípode de fondo que sostiene todas las máscaras del drama: del fin o del renacer”⁹. Sin malgastar ningún cartucho en falsas expectativas (en un

nota previa del mismo ensayo se había dedicado con especial énfasis crítico a demoler lo que en los años iniciales del nuevo siglo era la influencia del toninegrismo entre nosotros y al calor del impacto de diciembre de 2001 y del espíritu insurreccionalista asambleario que a tantos convenció de estar en el umbral de un renacer de las fuerzas libertarias), sin embargo buscó afanosamente encontrar el equilibrio entre una interpretación de las ruinas de la revolución y de los lenguajes utópicos, propio de un tiempo crepuscular dominado por un tardocapitalismo capaz de absorber las antiguas energías transformadoras para ponerlas al servicio de nuevas formas del consumo y de producción de subjetividades enajenadas, y las señales, todavía incipientes, de algo nuevo y distinto que parecía perfilarse en la escena argentina y sudamericana. Casullo, junto con el grupo que desde 1995 edita la revista *Pensamiento de los confines*, insistirá, en aquellos años de cambio de milenio, con la necesidad de girar la mirada hacia la Argentina enfatizando la despedida de Europa y de sus influencias (a todas luces incompatibles con el incipiente proceso de repolitización bajo impronta de recuperación del Estado y de ciertas tradiciones populares de matriz nacional, popular y democrática que había iniciado el gobierno de Néstor Kirchner rompiendo la que, hasta ese momento, era la dinámica despolitizadora dominante en nuestra geografía). Pero antes de esa verdadera sorpresa que se guardaba en la vorágine de aquellos años en los que predominaba más la incertidumbre que la expectativa de un cambio como el que aparecería en el 2003, Nicolás en una recordada entrevista que le hiciera María Moreno

Lejos de las teorías de la causalidad histórica, Casullo leyó ese tiempo argentino desde la perspectiva de la ruptura, de ese asalto sorpresivo a la dinámica del sistema y de sus lógicas de dominación que, sin ofrecerse como una teoría y una práctica del cambio histórico, sí cargó con la peculiaridad de hacer pedazos el discurso de la inexorabilidad portado por todos los sepulcros –por derecha o por izquierda– de lo político como acción transformadora.

en los días siguientes a las jornadas de diciembre de 2001 y en medio del verano tórrido surcado, acá y allá, por las cacerolas y las asambleas, respondía a la inquietud que la entrevistadora le formuló sobre si cambiarían los contenidos de la revista *Confines* con una afirmación contundente: “nos obliga a una reformulación porque lo que pasa es demasiado grosso. La revista nació en el 94-95, donde evidentemente parecía que ‘no pasaba nada’ en el campo

de la cultura, aunque indudablemente sentimos, y eso expusimos en *Confines*, que estaba pasando mucho y profundo: las formas de decadencia, degradación, el estado moribundo de la crítica. Y donde trabajamos la idea de memoria de un genocidio que seguía actuando en la democracia, ahora en términos culturales y políticos. Nos planteamos la discusión crítica con un pensamiento intelectual progresista poco propenso a trabajar desde los fantasmas, espantos, criaturas y artefactos de la propia ciudad letrada. Hoy sentimos un cimbronazo muy grande. Lo que estamos discutiendo es entrar de lleno en lo que nos pasa, y tratar de no perder lo otro, o sea que si hay un texto de Beckett posible de publicar, no arrasarlo. Pero es cierto que ya no vamos a ser los mismos. Tampoco en la cátedra. Por primera vez tengo la sensación de que,

después de veinte años, los alumnos se corrieron a la izquierda de nosotros” abriendo un nuevo temario a discutir en el que muchas de las cosas que se aceptaban como dadas, señalaba con énfasis Nicolás, se han desarmado sin que quede claro hacia dónde se está yendo o, con una cierta mirada pesimista se preguntaba:

*“si no hay un desborde que trate de quebrar las instituciones. Aunque lo que pienso es que las instituciones en la Argentina ya están rotas. Por eso esta no es una época pre-revolucionaria, sino una época donde decir ‘cuidemos algo’. Sostengamos lo que se nos viene dolorosamente abajo, juntémonos para hacer de viga circunstancial que sostenga. Porque la pregunta es: dentro de cinco o seis meses, ¿seguiremos cobrando sueldo como profesores? ¿Estaré en la universidad? ¿Seguirá saliendo el diario donde vos trabajás? ¿Estará abierto o cerrado este bar adonde me estás haciendo la entrevista? La precipitación y la caída son muy grandes. El vendaval –anunciaba con tonos proféticos– será fuerte, el ojo del huracán todavía no llegó. En ese sentido debemos hacer una lectura de reflexión crítica sobre el cacero-lazo y la asamblea en el marco de un momento dramático de la patria”.*¹⁰

Una reflexión que impulsaría el giro de *Confines* hacia la imperiosa necesidad de pensar sin contemplaciones la deriva argentina, su crisis abismal y las consecuencias de esa tormenta que se descargaba sobre nosotros en aquel tiempo estival en el que tantas cosas se derrumbaron. De ahí partió Nicolás para abordar los desafíos que se abrirían inexorablemente en el interior

de un país desmadrado y sin brújula. No casualmente a mediados del 2002 escribiría un artículo anticipatorio sobre la extraña figura del gobernador santacruceño sobre el que volveré.

Lejos de las teorías de la causalidad histórica, Casullo leyó ese tiempo argentino desde la perspectiva de la ruptura, de ese asalto sorpresivo a la dinámica del sistema y de sus lógicas de dominación que, sin ofrecerse como una teoría y una práctica del cambio histórico, sí cargó con la peculiaridad de hacer pedazos el discurso de la inexorabilidad portado por todos los sepultureros –por derecha o por izquierda– de lo político como acción transformadora. Su afinidad con el kirchnerismo, la grata sorpresa con la que lo recibió e incluso anticipó su carácter “anacrónico” y disruptivo, se relaciona directamente con ese modo de interpretar el momento histórico desanudando el nudo que para muchos ataba la irrupción de Kirchner a la “liberación iniciada por las fuerzas populares anti neoliberales surgidas de los días insurreccionales, en los que se amalgamaron las cacerolas y los piquetes, de diciembre de 2001”. Nunca dejaría de poner en sospecha ese tipo de apologías autonomistas y libertarias que, desde su mirada algo ácida, permitió confundir el reclamo cuentapropista de la clase media con el nuevo sujeto de la revolución. Sin desconocer, por supuesto, la inflexión que, en nuestro tiempo, supuso el fin de la convertibilidad junto con el estallido del sistema político-económico que había posibilitado la construcción del país menemista. En el cambio de milenio supo reconocer los síntomas de un agotamiento que, sin embargo, no le permitía auscultar el hacia dónde de una novedad que todavía no alcan-

zaba a vislumbrarse. Lo que sucedió en mayo del 2003 con la llegada inesperada de Néstor Kirchner a la presidencia no estaba escrito, pensaba Casullo, en la lógica emanada de las cacerolas decembrinas que, desde su mirada ácida, respondía a presupuestos que poco y nada tenían que ver con el retorno, bajo condiciones insólitas, de un peronismo que parecía disuelto en la noche de la memoria colectiva. Esos años iniciales del siglo estaban atravesados por la desazón y el pesimismo y no resultaba nada sencillo anticipar lo que, para sorpresa de la mayoría, tenía guardada la realidad argentina. Un devastador clima de agotamiento y decadencia recorría la superficie de una sociedad, así la veía por aquel tiempo Casullo, huérfana de referencias y carente de recursos para escaparle a la catástrofe. Seguíamos instalados, eso pensaba, en la onda expansiva de la desolación dictatorial que, salvando el rápido interregno del primer alfonsinismo en el que surgieron algunas esperanzas, persistía con sus consecuencias devastadoras en el cuerpo social, político y cultural argentino y que se correspondía, bajo sus propias características, con la crisis de los legados modernos en un mundo hegemonizado por un capitalismo depredador liberado de cualquier contención una vez derrumbada la Unión Soviética. Pero, y eso nunca dejó de señalarlo, la salida del terror y la entrada en el tiempo democrático significó una oportunidad para desempolvar la interrogación crítica y la revisión de tradiciones intelectuales olvidadas o arrojadas al basurero de la historia por los discursos que aparecían, previamente, como triunfantes y dominadores. En este sentido, creyó que también era imprescindible pasarle el cepillo a contrapelo a las corrientes

de la izquierda y nacional-populares que también habían sido golpeadas por la fatalidad histórica.

En un anticipatorio reportaje de 1994, cuando vivíamos en medio de la fiesta menemista y bajo la influencia de la ideología del fin de la historia y de la muerte de las ideologías, ante la pregunta del entrevistador de si “la historia dará alguna sorpresa”, Casullo respondió apelando, tal vez, a sus antiguas lecturas bíblicas y a

En todo caso, nunca abandonó la sospecha de una civilización tardocapitalista carcomida hasta el hueso y autodestructiva que asumía la forma de una metástasis cuya expansión no parecía encontrar ningún obstáculo significativo.

ese origen metodista que remitía a los días de su infancia pero mezclado, ese fondo religioso, con sus lecturas frankfurtianas y su larga experiencia argentina que no había dejado de mostrarle de qué modo la realidad era capaz de dar cimbronazos inesperados o de abrir instancias previamente impensables:

“Yo en eso sigo creyendo. Como dijo Walter Benjamin, en el momento de mayor desesperanza, está más cerca la posibilidad de que llegue el Mesías. Cuando el pueblo de Israel ya no cree más en nada y está adorando el becerro de oro es cuando aparece el profeta crítico y guía. La historia sigue totalmente abierta. Y más cuando vamos teniendo conciencia del acabóse que es esto, cuando de ningún lado del mundo nos viene algo que nos sirva como modelo. ¿Quién quiere vivir en Europa o en los Estados Unidos? Y no lo digo porque esto sea un paraíso. No hay ningún lugar respirable, hay simplemente televisión y vidriera. Hay que tener optimismo, peor sería no tener

*esta conciencia y creer que las cosas están andando bien. Hay lugares donde es imposible sostener esto, uno de ellos es la Argentina. Uno está como a la expectativa, sin saberlo, como esperando que suceda algo”.*¹¹

En otra encrucijada histórica, la que empezó a abrirse en el 2001 y se desplegó en el 2003, encontraría respuesta –aunque sin ninguna certeza acabada– esta expectativa que en 1994 parecía una frase arrojada hacia tiempos venideros pero todavía muy lejanos. Lo cierto es que Casullo, bajo la triple influencia de su herencia metodista, de sus lecturas benjaminianas y de su experiencia argentina quería creer que era posible salir del pantano en el que nos encontrábamos en aquel tiempo de infamias consumistas y de alucinaciones primermundistas. Pero no creía que esa salida vendría bajo el formato de la necesidad histórica ni que estuviera garantizada de acuerdo a un principio escatológico. Un resto de pesimismo melancólico no dejaba de visitarlo con cierta recurrencia en esos años donde nada parecía sostenerse y en los que las herencias del pasado estaban amenazadas de muerte transformadas en piezas de un museo temático que nos recordaba cómo eran las cosas en las épocas en las que la historia habitaba nuestra cotidianidad.

En todo caso, nunca abandonó la sospecha de una civilización tardocapitalista carcomida hasta el hueso y autodestructiva que asumía la forma de una metástasis cuya expansión no parecía encontrar ningún obstáculo significativo. La expansión de este modelo civilizatorio bajo la forma de una hegemonía planetaria y que se mostraba como irreversible, hacía cada vez más evidente y naturalizada la pauperiza-

ción del benemérito campo reflexivo occidental y también nacional. Un campo que cree encontrar—sostenía con un dejo de amargura Casullo—, como irónica paradoja, lo mejor del presente en su abundancia cultural. Que ya no vuelva a “viejas cuestiones” políticas, filosóficas, teórico críticas y teológicas, porque además no sabría como “metodologizarlas” en relación a la afortunada sencillez de un tiempo posintelectual. Que termina convencido de distintas maneras de que la transparencia de un mundo ultrainformado permite mucho más fácilmente resolver las cosas entre “verdad” y “mentira”. Como si hubiéramos arribado, en el final del siglo que se inició bajo la irradiación del cambio histórico y de la revolución, pero que también supo de regresiones y de nuevas derechas capaces de erigir el infierno en la tierra arrastrando, con ellas, a las ilusiones de las izquierdas, a un tiempo del agotamiento y de la aceptación acrítica “del estado de las cosas”, suerte de fascinación ante la proliferación tecnoinformativa que produce el efecto irreal de una realidad transparente. Pero también plegamiento de la intelectualidad progresista a una posmodernidad anunciadora de todos los fines.

“Al campo —continúa Casullo— lo gestiona un nuevo y extendido representante de la ciudad mediática-académica-letrada, desertor a la vieja complejidad de los temas. Consustanciado con las nuevas escritura directas, llanas y de autoayuda ideológica. Bienintencionado en el peor de los sentidos. Aplanado por la simplificación argumentativa de la era comunicacional. Desérticamente adherido a las últimas recetas parteaguas entre el “bien” y el “mal”. Renuente —este campo progresista

*cada vez más identificado con los “valores” de una época sin valores y decidido a abandonar cualquier horizonte crítico— a toda memoria que regrese fantasmas al paper o a la idea. Incapacitado de intercalar interrogantes de antiguas esferas del saber humano, a los slogans o “textos únicos” que fijan los paradigmas de época. Un sujeto ya sin rastros de tragicidad argumentativa ni teoría política desarticuladora de los presupuestos que hoy rigen y racionalizan qué es derecha, qué es “su” izquierda, qué es correcto o incorrecto”.*¹²

Cuando hoy intentamos preguntarnos por el estado actual del “campo intelectual progresista” resulta indispensable regresar a estas reflexiones no exentas de sutil ironía con las que el autor de *Las cuestiones* abordó, en ese cierre de siglo, la transformación de gran parte de aquel “campo” en parte del establishment cultural político del liberalcapitalismo; de ahí que debamos “celebrar el nuevo tiempo laico, anti-fundamentalista, que al mundo de valores éticos le incorpora hoy aplicación práctica a través del acuerdo militar de los diecinueve Estados más importantes del planeta contra las regiones o conflictos racistas y vejatorios de los derechos humanos: así argumenta el teórico Gianni Vattimo, adhiriendo su currículum existencial nietscheano-heideggeriano y sus preocupaciones por dios, a los aviones F-16 y sus mortíferos raids nocturnos. Es que se precisa la fusión letal entre un decorado filosófico y las impenetrables bases aeronáuticas del desierto de Arizona, para sentar a la nueva criatura en un mundo demencialmente (pero a la vez racionalmente) regresado a una impunidad sin fronteras del poder

made in usa".¹³ Convengamos que el bueno de Gianni Vattimo, tan duramente criticado por Casullo en 1999, tiempo en el que todavía seguía sacándole renta a su formulación del "pensamiento débil" y de una posmodernidad "liberadora", ha girado abruptamente sus posiciones y, nobleza obliga, hoy se ha vuelto un crítico rotundo del capitalismo neoliberal y un interesante observador de las nuevas realidades sudamericanas. En todo caso, el ejemplo de aquel Vattimo le permitía a Nicolás describir la penuria intelectual del progresismo fin de siglo (que no es muy distinta, por cierto, a la del actual, tanto en nuestros países como en una Europa sacudida por una crisis brutal que no termina por romper la complicidad de muchos de sus intelectuales con el status quo).

En él se daba una cierta tensión, que nunca terminó ni quiso resolver, entre la potencialidad disruptiva que todavía veía en la política cuando se volvía a vestir con las ropas del populismo transgresor (ese fue el sesgo de su recepción e interpretación del kirchnerismo), y la constatación empírica y filosófica de un mundo en estado de intemperie cultural que avanzaba, con paso arrollador, sobre la propia humanidad de los seres humanos. Esa dialéctica de imposible resolución, suerte de suspensión benjaminiana de los opuestos, le dio al pensamiento casulleano su esencial originalidad, esa fisonomía de inquietante desacomodamiento respecto de las teorías al uso académico o de la industria cultural. Hacia el final de la larga, prolífica en términos de su propia aventura intelectual, aplanadora y terrible década de los noventa volvió a experimentar la necesidad de reencontrarse, más fluidamente, con la lengua política

sin otorgarle, todavía, ninguna chance victoriosa ante la continuidad del aplanamiento pospolítico y cualquiera de esa década dominada por el hiperindividualismo, el consumismo desenfrenado, la chatura cultural y la devastación de la crítica. A Casullo también lo sorprendió, no tanto los acontecimientos abiertos por la caída del delarruismo y la expansión del verano asambleario del 2002 en medio de un país en estado de abismo, sino, sobre todo, la inesperada llegada a la escena de la historia de Néstor Kirchner (en verdad la palabra "historia" remitía, en esos días, más al pasado que a un presente experimentado desde la persistente sospecha de la decadencia irreversible). En esos últimos cinco años de su vida vivió con intensidad la aproximación de dos mundos que habían permanecido brutalmente separados en la trama final del siglo XX cuando lo único que seguía estando a la orden del día era la continua "caída de los dioses" de una modernidad casi extinguida y metamorfoseada en una posmodernidad perfectamente adaptada al despliegue demoleedor del capitalismo en su última estación neoliberal.

NOTAS

1. Nicolás Casullo, “Una crítica para reencontrar la crítica”, en *Modernidad y cultura crítica*, Paidós, Buenos Aires, p. 15.
2. Nicolás Casullo, *Peronismo. Militancia y crítica (1973-2008)*, Colihue, Buenos Aires, 2008, p. 21.
3. Horacio González, *El kirchnerismo: una controversia cultural*, Colihue, Buenos Aires, 2011, p. 83.
4. Nicolás Casullo, “La pregunta por el peronismo”, *Pensamiento de los confines*, N° 13, diciembre de 2003, p. 27.
5. Nicolás Casullo, *Peronismo. Militancia y crítica (1973-2008)*, pp. 7-10.
6. Nicolás Casullo, *Peronismo. Militancia y crítica (1973-2008)*, p. 19.
7. N. Casullo, “Que clase mi clase sin clase”, en *Peronismo. Militancia y crítica (1973-2008)*, Buenos Aires, Colihue, 2008, pp. 248-251.
8. María Moreno, “Cacerolazos: ni sacralizar ni consagrar. Entrevista a Nicolás Casullo”, *Página/12*, 4/3/2002.
9. Nicolás Casullo, *Pensar entre épocas*, Buenos Aires, Norma, 2004, p. 167.
10. Reportaje de María Moreno en *Página/12*, 4/3/2002.
11. Entrevista a Nicolás Casullo realizada por Ingrid Beck y Paula Rodríguez, *La maga*, 5/1/1994.
12. Nicolás Casullo, “La nueva espiritualidad virtual”, *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, N° 6, primer semestre de 1999, p. 11.
13. *Ibíd.*, pp. 11-12.

El rol del derecho penal y la crisis financiera

Por Eugenio Raúl Zaffaroni

Desde los tiempos de Carlos Tejedor, redactor del primer proyecto de codificación penal en Argentina, hasta las discusiones actuales, la materia jurídica ha sido un incesante objeto controversial. Desde el racionalismo ilustrado hasta el liberalismo reformista, pasando por las tonalidades positivistas, organicistas, lombrosianas, libertarias, garantistas, panpenalistas y abolicionistas, siempre se ha discutido acerca de las posibilidades del derecho para garantizar la libertad frente a los poderes soberanos del Estado. Este instrumento ciudadano, abonado por las discusiones que lo precedieron, enfrenta hoy una encrucijada histórica. Un nuevo poder, el poder económico y político del capitalismo global, se ha erigido, en su forma financiera, como un nuevo comando transnacional y desterritorializado que impone sus acciones especulativas sobre los conjuntos sociales afectados sin que estos puedan regular sus formas de valorización extractiva y exproliadora de los recursos comunes. Estamos, según las apreciaciones de Eugenio Raúl Zaffaroni, frente a un umbral: estas oscuras e inasibles formas de soberanía, que se articulan en la gestión del ahorro social y que cuentan con aliados funcionariales y mediáticos, escapa de modo sistemático a los intentos de regulación jurídica. El desafío que la época solicita consiste, en definitiva, en una nueva imaginación que escape a la tentación de un punitivismo ineficaz para dar lugar a una experimentación cautelosa sobre las potencias del derecho.

1. El problema en criminología

En síntesis rudimentaria podemos decir que poder es la determinación de la conducta de otros.

Casi todo el derecho penal de los estados de derecho tiende a limitar el poder de los estados. Proviene del racionalismo de los siglos XVIII y XIX y se estructura sobre la necesidad de contener el abuso de poder de estos. Pero por cierto, no es el único poder con capacidad de causar daños sociales masivos.

Son los criminólogos quienes en los últimos años llaman la atención sobre el daño real que producen otros poderes —en especial el económico y financiero— y quieren ir más allá de la propia criminología: *taking harm seriously*.

Proponen así que la criminología se desligue de su vínculo con el ejercicio del poder punitivo formalizado e incorpore a su horizonte de comprensión, todos los ejercicios de poderes que violen derechos humanos, de los que en no pocas ocasiones el propio poder punitivo formalizado suele ser un instrumento.

No cabe la menor duda acerca de que tales poderes descontrolados causan resultados humanamente devastadores que, por su gravedad son equiparables a los crímenes contra la humanidad, pero su incorporación al campo de la criminología le acarrea serias dificultades epistemológicas y genera dudas no solo sobre el mantenimiento de su nombre, sino de su propio alcance conceptual.

Además, esta extensión del conocimiento criminológico a todo el *daño social* puede tener el inconveniente de sugerir la necesidad o conveniencia de criminalizar todas estas conductas masivamente *dañosas*, creando la ilusión de que las resuelve.

Esta ilusión es susceptible de tener efectos perversos, en dos sentidos:

(a) Por un lado puede favorecer un discurso funcional a los mismos poderes que causan los daños sociales masivos, pues serviría para reforzar el poder punitivo formal, habilitándolo aún más como instrumento de estos poderes.

(b) Por otro, al alucinar ante la sociedad la *solución penal*, se distrae la atención de las otras posibles medidas estructurales que podrían controlar y contener a esos poderes.

Por ello, con todo acierto se ha señalado que “el derecho penal no puede ser concebido y construido como un instrumento de lucha contra el mal. El panpenalismo es una tentación que la criminología debe rechazar de igual modo que la tentación opuesta del abolicionismo penal”.

De todas formas, no se nos escapa que la represión de los crímenes contra la humanidad plantea al derecho penal un problema análogo: lo peor que podría suceder es que se extienda la ingenua convicción de que la punición de los genocidas impide la producción de nuevos genocidios.

No obstante, esta ampliación de los límites epistemológicos de la criminología (o la extensión de su mirada con otro nombre), tiene el gran mérito de poner de manifiesto abusos de poder que la doctrina penal —y la criminología tradicional— toman muy poco en cuenta: el poder económico y financiero.

Es incuestionable que hay enormes daños masivos, cuyos efectos sociales son similares y a veces peores que los de los crímenes contra la humanidad, que provienen del ejercicio de maniobras financieras, en las que intervienen o confluyen funcionarios y particulares.

Los funcionarios intervienen por acción u omisión como *autores o coautores de escritorio* y, según las circunstancias, coaccionados, corrompidos o simplemente por incapacidad u oportunismo electoralista o *populacherismo*.

2. La prudencia en el uso del derecho penal

No es posible suscribir el discurso que sacraliza el mercado, ya que ignora estas maniobras o las considera *normales* o *males menores*, pero también cabe advertir que, dado el antes señalado efecto perverso de la criminalización, se corre el riesgo de que la intervención penal resulte paradójica, de no tomarse en cuenta las dificultades que el ejercicio del poder punitivo puede acarrear.

a) El poder punitivo siempre es selectivo, o sea que cualquier tipificación, por regla general, habilita un poder que siempre recaerá sobre los más vulnerables, que bien pueden ser las propias víctimas de las maniobras del poder financiero o sus competidores menores y menos inmorales.

Esto significa que debe evitarse que el poder punitivo pueda ser instrumentado para concentrar mayor poder financiero, lo que no es sencillo, dada la formidable perversión con que casi siempre se manipula cualquier habilitación de poder punitivo.

Como en toda manifestación de *criminalidad organizada*, no debe ignorarse que tratándose de criminalidad de mercado, toda intervención punitiva corre el riesgo de eliminar a uno de los competidores en beneficio de otro u otros.

b) El poder punitivo es sancionador y tiene poca o nula eficacia preventiva en todos los delitos del poder, como no la tiene la represión del genocidio. No se evitarán estos hechos –como no se evita el genocidio– con la sola amenaza penal, sin perjuicio de que sea racional sancionar algunas de esas conductas, pero eso no debe permitir que el derecho penal venda la ilusión de que es capaz de acabar con el problema, cuando en realidad lo que se requiere es un serio replanteo estructural, incluso en el plano internacional.

c) Hay muchas dificultades para sancionar a algunos responsables, como los directivos de bancos, porque una vez producido el daño, se requiere de su *know how* para salir de la crisis que ellos mismos han producido y, además, operan sobre los políticos con anterioridad por medio de cohecho, el financiamiento sucio de sus campañas electorales u otras formas de corrupción o, con posterioridad, por medio de extorsión, valiéndose muchas veces de su total ignorancia en materia económica.

d) El inmenso poder de *lobby* (o corrupción más o menos ostensible e institucionalizada) que manejan esos poderes financieros dificulta cualquier legislación nacional o internacional o tratan de infiltrar en ellas disposiciones discretas que les garantizan impunidad. Una forma realmente eficaz consiste en dominar el entrenamiento e infiltrar en los propios organismos internacionales a burócratas previamente formados por sus *Think Tanks* académicos. No olvidemos que mantienen centros

- especializados en la formación de *técnicos ciegos*, verdaderas máquinas humanas a su medida.
- e) Los políticos se considerarán en riesgo y no verán con buenos ojos la extensión del poder punitivo a actos de poder económico-político, en los que muchas veces intervienen por su incapacidad o ignorancia. Seguramente calificarán como *dictadura judicial* (u otras expresiones semejantes) estos intentos de criminalización de sus actos devastadores.
- f) Los oligopolios de medios de comunicación, en manos de los poderes financieros o aliados a ellos, desacreditarán cualquier iniciativa como totalitaria, autoritaria, extremista, en definitiva, como una agresión a la *economía de mercado*.
- En este último aspecto, los oligopolios mediáticos identificados con los intereses financieros, con el fin de garantizar el espacio de poder masivamente dañoso, enarbolarán la algo deteriorada bandera del *liberalismo económico*, que pretende identificar la *libertad de mercado* con las *libertades civiles y políticas*.

La ciudadanía será desinformada ocultándosele a la *opinión pública* que la *mano invisible del mercado* permite a los bancos, corporaciones y conglomerados generar crisis y, una vez producidas, esa *mano* se extiende extorsivamente sobre el dinero de los contribuyentes para *salvatajes financieros*, entrando en contradicción con los fundamentos teóricos de la *no intervención estatal*. Estigmatizarán a quienes los denuncien como enemigos de la democracia y eliminarán a quienes los obstaculicen con campañas difamatorias y escándalos mediáticos, aunque sean políticos honestos o funcionarios internacionales de primera línea.

El argumento mediático de que estas crisis son un *mal menor* pretende *normalizarlas* e insensibilizar al público, al igual que se lo hace con el hambre, la pobreza, la desigualdad extrema, las enfermedades curables, las matanzas e incluso con la guerra.

A todo lo anterior debe sumarse que los penalistas carecen de conocimientos económicos, lo que los inclina a caer en una ilusión *normativizante*, favorecida por la proclividad al idealismo cognoscitivo y a la pretensión metodológica de agotarse en la pura no contradicción del

Greaves Callot
Hanging Tree



sistema. Entre tecnócratas económicos y jurídicos provistos de anteojeras, la realidad no tiene espacio.

Este conjunto de dificultades obliga ser extremadamente cauto en el empleo del derecho penal. En este campo –aunque también sería conveniente que en todos– el derecho penal debe operar con una teoría del conocimiento realista que aporte los datos de realidad económica y social, para lo cual es menester que el doctrinario penal disponga del entrenamiento necesario para su adecuada comprensión, lo que no es corriente.

3. Explorando posibilidades penales

La prudencia necesaria para no caer en trampas no significa impotencia y ni

siquiera inmovilidad. La tesis de que el poder punitivo no puede intervenir en el mercado es ideológica y falsa. De hecho interviene en todo el mundo y con general consenso.

El problema que plantean las maniobras con gran daño social no tiene nada que ver con la subsistencia de la economía de mercado, sino con una cuestión cualitativamente diferente: por un lado son necesarias reformas estructurales y límites a la especulación dañosa, incluso para la subsistencia de la propia economía de mercado; pero por otro, son los agentes de ese poder financiero (en particular los bancos y corporaciones) o los funcionarios extorsionados o corruptos, los mismos que deberían proveer a la punición de sus conductas.

No obstante, por fortuna para la

Meria Fourhorsemen



humanidad, los fenómenos sociales y económicos no son mecánicos. Entre los agentes de ese poder financiero y entre los políticos no hay completa unidad de objetivos y métodos. Bastaría que un buen sector de los protagonistas sintieran esas maniobras como disfuncionales a sus intereses para que se despertasen las iniciativas criminalizantes.

En alguna medida creemos que esto está sucediendo, porque cada vez más estas crisis generan riesgo para todo el sistema financiero. De aumentar esta convicción y de generarse más fricción y alguna contradicción entre los grupos de poder económico (o bien de provocarse un sacudón más fuerte o un daño más grave en el propio sistema), el espacio para la penalización se abrirá. La experiencia enseña que muchas veces los delitos complejos (o mafiosos) se denuncian o se frustran porque el reparto de beneficios no es satisfactorio para todos.

Esta previsión se basa en la experiencia de punición de los crímenes contra la humanidad, que fueron impunes hasta que se cometieron contra los mismos actores del neocolonialismo. Pese a los antecedentes tibios, solo se pensó en la punición de los genocidios y de los crímenes de guerra y contra la humanidad, ante el horror de genocidios cometidos en Europa en la Segunda Guerra Mundial. Hasta ese momento se los había practicado impunemente en América, Asia y Oceanía, sin que nadie decidiera su criminalización.

4. ¿De qué hechos hablamos?

Antes de seguir adelante y perdernos en los numerosos *daños sociales masivos* que provoca el poder económico-finan-

ciero en el mundo actual y, sin que esto implique olvidarlos ni mucho menos, debemos detenernos en los hechos que hacen que el tema

esté provocando la atención del penalismo, que son recientes o actuales y muy concretos.

Aún con el riesgo de caer en simplificaciones, lo cierto es que cuando desbrozamos los detalles técnicos y el dialecto económico-financiero corriente, nos hallamos con operaciones bastante groseras. En particular se trata de maniobras cuyas modalidades, en su mayor síntesis, son muy burdas. Veamos algunas de las más notorias.

- a) Los bancos conceden créditos con intereses muy bajos y toman dinero con intereses relativamente altos. Cuando se agota o decae la oferta de dinero a los bancos, aumentan los intereses de los créditos otorgados y éstos se tornan incobrables, los créditos se demandan judicialmente, pero las sentencias no pueden ejecutarse por incapacidad de pago de los deudores, que quedan embargados para siempre y pierden sus bienes. La cartera de créditos incobrables pone a los bancos en situación de cesación de pagos, lo que amenaza la estabilidad de todo el sistema financiero y, por lo tanto, de los gobiernos. Para evitar este efecto, los políticos destinan cientos de miles de millones de dólares y de

Por fortuna para la humanidad, los fenómenos sociales y económicos no son mecánicos. Entre los agentes de ese poder financiero y entre los políticos no hay completa unidad de objetivos y métodos. Bastaría que un buen sector de los protagonistas sintieran esas maniobras como disfuncionales a sus intereses para que se despertasen las iniciativas criminalizantes.

euros a *salvar* a los bancos. Los estados se privan de realizar múltiples acciones en beneficio del bienestar de los contribuyentes, pues su dinero pasa a los bancos.

Más allá de los tecnicismos en cuanto a la tipicidad, a cualquier penalista esto no puede menos que *sonarle* muy cercano a los delitos de administración fraudulenta (la *Untreue* alemana), estafa (ocultamiento de los riesgos a los tomadores de créditos bancarios), extorsión (a los gobiernos), quiebra fraudulenta dolosa y algunos otros tipos bastante conocidos.

- b) Los bancos suben inmoderadamente los intereses del dinero que toman y entusiasman a los inversionistas que acuden en bandada. Del exterior acude capital *golondrina* atraído también por intereses mayores que los de sus plazas. Con el dinero de los inversionistas los bancos pagan los intereses de los nuevos inversionistas, hasta que se agota esta oferta de dinero y los bancos amenazan no solo con no poder pagar los intereses, sino ni siquiera reintegrar el capital. Para paliar o postergar la emergencia, los gobiernos toman créditos externos y arrojan las divisas al mercado, que rápidamente son compradas por los inversores *golondrina* y exportadas. Los inversores que no advirtieron esta última oportunidad no cobran más intereses ni pueden recuperar el capital.

A nadie se le puede ocultar la enorme cercanía –o coincidencia– de esta maniobra con la estafa, especialmente porque los gobiernos, para dilatar la emergencia, hasta último momento aseguran bajo juramento que se les

devolverá todo lo invertido, lo que sin duda es un ardid convincente.

- c) Los gobiernos contraen deudas externas que les son generosamente ofrecidas y que van siendo cada vez más desproporcionadas con su PBI, es decir, con su capacidad de pago. Los acreedores imponen como condición el sometimiento a organismos dominados por ellos mismos o directamente a la jurisdicción de tribunales de otro país. Finalmente se produce una cesación de pagos que se rebautiza ahora como *default* y, como no existe un procedimiento de quiebra internacional, se renegocia la deuda impaga pero, por mucha que sea la mayoría que acepta las nuevas condiciones de pago, una minoría compra los pocos títulos devaluados que no acordaron la negociación y exige el pago en condiciones originarias. De este modo extorsionan con la amenaza de hacer caer toda la renegociación internacional.

Al más distraído de los observadores no le puede pasar por alto la íntima vinculación de esto, al menos, con los delitos de administración fraudulenta y de extorsión.

Es obvio que todo lo que se haga por prevenir estas maniobras criminales nada tiene que ver con la sustentabilidad de la economía de mercado que, como todo parece indicar, justamente se pone en peligro por ellas. Poco puede favorecer a la economía de mercado el empobrecimiento de una población, la reducción de su capacidad de consumo, la pérdida de vidas humanas, la desinversión y el desempleo, la caída de la producción, salvo que entendamos que *economía*

de mercado significa impunidad o abolicionismo penal en el área económico-política.

La grosería de estas maniobras cuando las desnudamos de tecnicismos y detalles, genera un interrogante elemental: ¿Nadie se da cuenta de estos procedimientos en las áreas de gobierno? ¿Ningún sabio economista se percató de que se preparan estas crisis? ¿Los bancos centrales son ingenuos sorprendidos súbitamente por estos resultados? ¿Ninguna administración se percató de que se preparan estafas, fraudes, extorsiones, etc.? La ineficacia de los técnicos controladores no solo es realmente pavorosa sino incluso seriamente sospechosa.

Es inconcebible que maniobras de semejante volumen pasen sin detectarse por los organismos de control bancario y financiero. La más mínima perspicacia indica que estos supuestos controles están neutralizados desde su propio interior por incapacidad condicionada por formación o que son directamente co-autores o partícipes de maniobras burdas que se desplazan por los bordes de los tipos penales más tradicionales, cuando no caen directamente en su centro.

Frente a esta situación casi inconcebible, no podemos exigir capacidad preventiva a la justicia penal, que carece del entrenamiento necesario para entrar de lleno a estas groserías disimuladas y encubiertas con tecnicismos y neologismos, cuando los organismos especializados de los estados no las detectan.

Pero incluso remediando la precariedad de este entrenamiento de la justicia penal, lo más importante es que los límites del derecho penal a su respecto son bastante obvios, pues el poder punitivo formalizado siempre

llega tarde, en esto como en el homicidio, pues llega cuando la víctima está muerta, cuando se ha producido el resultado. Aquí también: cuando llegue, la maniobra se habrá coronado. Ni la retribución ni la venganza reparan el daño producido.

Tampoco tendría sentido recaer en el discurso penal que en las últimas décadas pervierte elementales límites al poder punitivo pretendiendo criminalizar actos preparatorios, pues además de posibilitar una selección arbitraria y hasta funcional a los delincuentes, habilitaría la ingerencia del poder punitivo en casi toda la actividad económica, cuando es sabido que sus agencias son muy vulnerables a la corrupción. No se trata de reforzar la tendencia neopunitivista y extender —por mero *populacherismo penal*— el poder punitivo a actos equívocos y sin afectación real de bienes jurídicos.

Es obvio, pues, que si bien el derecho penal debe hacer un esfuerzo por abarcar por lo menos estas conductas groseras, lo cierto es que ese esfuerzo nunca tendrá resultado preventivo de los enormes daños sociales masivos que provocan, en la medida en que los estados y el derecho internacional no reparen la incapacidad o corrupción de sus propios órganos de control financiero.

Esta es la reforma estructural que requiere la prevención de estos hechos; el derecho penal solo puede ocuparse de los casos que escapen a ese control y de las responsabilidades de los

Para Naucke, la justicia penal respecto de estos hechos se remonta a los juicios de Nürenberg, que se llevaron a cabo contra los responsables de la política económica del nacionalsocialismo y también contra empresarios que se aprovecharon de la mano de obra esclava o que contribuyeron materialmente a los genocidios.

instigadores, cómplices y encubridores infiltrados entre los propios controladores e incluso, eventualmente, en algún organismo internacional.

5. La aproximación penal prudente: antecedentes

La *prudencia penal* a que hicimos referencia, no impide que la doctrina deba adelantarse y estar preparada para la

No es menester hoy una guerra ni una ocupación extranjera para alienar la soberanía popular y desbaratar la economía de una nación; no se necesita doblegar a ningún ejército ni pasar ninguna línea Maginot para instalar un gobierno de Vichy. Basta con una maniobra financiera macro, con infiltrar en su gobierno a los traidores o cohechar a agentes, comprometerlos con financiamiento para sus campañas electorales, captarlos mediante lobby, llenar sus organismos de control con técnicos entrenados para *no ver*, comprar a los empresarios de TV, para que sus ciudadanos un día se despierten despojados de sus bienes, carentes de trabajo o con un descenso muy considerable de sus niveles de vida.

apertura controladora, que parece estar más o menos próxima, en razón de la creciente disfuncionalidad de las groseras maniobras señaladas.

El problema es por dónde comenzar esta aproximación penal al tema. ¿Hubo antecedentes o precedentes? ¿Hay acaso una historia de contención del poder económico-financiero? ¿Sirven las categorías tradicionales? Estos son los interrogantes y el núcleo de las discusiones actuales que debemos encarar, sin perjuicio de la advertencia general sobre la necesidad de una prevención eficaz en otro campo del derecho.

Seguiremos en lo sucesivo las líneas generales del trabajo de Wolfgang Naucke, quien concluye que es neces-

sario conceptualizar una nueva categoría de delitos, que denomina *politische Wirtschaftsstraftat* (hecho penal económico-político). Adelantamos que creemos que la tesis de Naucke es sustancialmente correcta en cuanto a lo conceptual y, en definitiva, no la consideramos del todo incompatible con el enfoque multidisciplinario de otros autores, cercanos a la advertencia que antes formulamos. Igualmente, creemos que sería menester insistir un poco más en la visión *del sur* o incluso de los países de la periferia europea, cuya perspectiva suele ser la otra cara de la proyectada en Alemania.

Para Naucke, la justicia penal respecto de estos hechos se remonta a los juicios de Núrenberg, que se llevaron a cabo contra los responsables de la política económica del nacionalsocialismo y también contra empresarios que se aprovecharon de la mano de obra esclava o que contribuyeron materialmente a los genocidios.

Naucke hace arrancar aquí lo que podrían las bases generales de un derecho penal económico-político, aunque señala que luego se dejó de lado al poder económico, tanto en el Estatuto de Roma como en el Código Penal Internacional. Sin embargo, en 1989 resurgió la cuestión, cuando se acusó a Honecker por *alta traición económica* imputándole la ruina del sistema económico de la República Democrática Alemana (DDR).

El otro hecho significativo fue el sometimiento a proceso del ex-primero ministro de Islandia en 2010, por negligencia en el control del comportamiento bancario, que desató una crisis que obligó a la estatización de los bancos con dinero de los contribuyentes y notorio descenso del nivel de vida de la población.

Este último proceso demostraría que el delito que afecta la economía en forma que trasciende masivamente a la población, no solo es concebible en economías planificadas (el caso nazista y el de la DDR), sino también en economías de mercado.

En la jurisprudencia alemana se apeló al parágrafo 266 del código penal alemán (administración fraudulenta), aunque con dificultades y en forma provisional, por carecer de un tipo de administración fraudulenta *política* propiamente dicha, o sea, no concebida como un delito contra el patrimonio sino como un verdadero delito político, con daños no cuantificables que afectan la vida de las personas.

6. ¿Hacia dónde marchar en lo conceptual?

La idea aproximativa que postula Naucke es la de una tipificación que se refiera directamente a aquellas conductas que comprometen la libertad de las personas, que considera un concepto por completo diferente de la libertad de mercado: la libertad en sentido personal está hoy amenazada por estas maniobras, y la *libertad de mercado* es la de bancos, empresas, conglomerados o corporaciones, que en virtud de ella ejercen un poder arbitrario que afecta gravemente a la primera. Se trata claramente de dos cosas por completo diferentes. Las personas, en los estados de derecho, tienen protegida su libertad frente al estado, pero no frente al poder económico-financiero, que puede arruinarles su vida, llevarlas a perder su vivienda, dejar su patrimonio embargado por largos años o privarla de sus ahorros. Nos parece obvio que el derecho

debe preparar un esfuerzo jurídico de control preventivo que no puede limitarse al derecho nacional, sino que deberá –más tarde o más temprano– entrar en el campo del derecho internacional. El derecho penal deberá coronar este esfuerzo, pero de ninguna manera agotarlo y, menos aún, crear la ilusión de que lo hace.

De cualquier manera la doctrina penal, por un lado, debería preparar el camino conceptual hacia ese objetivo y, por otro, agotar los instrumentos de que dispone en la actualidad para intervenir elementalmente ante las maniobras más graves y groseras.

La aproximación de Naucke parece acertada: cuando nos hallamos ante un hecho que afecta a la totalidad de la población porque lesiona las relaciones económicas, obliga a un despilfarro presupuestario, fomenta lo que en otro momento serían malversaciones (porque fuerza decisiones de los ejecutivos sin intervención parlamentaria) y amenaza la estabilidad política, es incuestionable que nos hallamos ante algo que se va pareciendo demasiado a un delito contra los poderes políticos del estado e incluso contra su propia independencia y soberanía (en especial en los casos de deuda externa), más cercano en este último supuesto a la traición a la nación que a un delito patrimonial común o a un delito contra la administración.

No es menester hoy una guerra ni una ocupación extranjera para alienar la soberanía popular y desbaratar la economía de una nación; no se necesita doblegar a ningún ejército ni pasar ninguna *línea Maginot* para instalar un gobierno de Vichy. Basta con una maniobra financiera macro, con infiltrar en su gobierno a los traidores o cohechar a agentes, compro-

meterlos con financiamiento para sus campañas electorales, captarlos mediante *lobby*, llenar sus organismos de control con *técnicos* entrenados para *no ver*, comprar a los empresarios de TV, para que sus ciudadanos un día se despierten despojados de sus bienes, carentes de trabajo o con un descenso muy considerable de sus niveles de vida.

No es posible imaginar un estado que limita su poder para garantizar la libertad de sus habitantes, pero que no limita en absoluto el poder financiero nacional e internacional para que la destruya. Más

No obstante, algunos de esos tipo penales, pese a que la idea básica haya sido su sanción frente a la afectación de otros bienes jurídicos, como el patrimonio, pueden ser aplicados perfectamente y en forma provisoria, a estos delitos económico-políticos, sin forzar sus límites legales.

aún, tampoco se podrá mantener por mucho tiempo la garantía de libertad civil y política, a medida que su población se insubordine contra la arbitrariedad de un poder financiero sin controles.

En los países del sur del planeta tenemos cargas impositivas muy poco equilibradas, en que predominan los impuestos al consumo. Si además, la recaudación no se reinvierte en desarrollo, sino que acaba en manos de los maniobreros financieros, va generando un clima de rebelión que está destinado a poner en riesgo todo el sistema político democrático y a tentar a los políticos a usar la violencia para contener la protesta.

Es obvio —como lo señala Naucke— que en una economía planificada, toda lesión a esta implica un delito político, pues el sistema está ligado a la forma económica (el caso del nazismo, el de Honecker), pero esto no significa que

en una economía de mercado ciertas maniobras no tengan el mismo carácter, porque su sistema político también está ligado a esa forma económica.

La economía de mercado debe ser también defendida en el estado que la adopta: de hecho hay múltiples regulaciones y prohibiciones en el derecho penal económico corriente. La defensa de la competencia, las leyes antimonopólicas, la defensa del consumidor, la regulación de los medicamentos, de las armas, la prohibición de tóxicos, etc., son todas limitaciones que nadie objeta como enemigas de la economía de mercado.

No hay razón para pensar lo contrario cuando se trata de controlar maniobras que no afectan solo a ciertos bienes jurídicos, sino directamente a la economía nacional y que trascienden a lo político, poniendo en riesgo a las propias instituciones democráticas. No es razonable que en nombre de la economía de mercado se tolere lo que, en definitiva, no es más que su autodestrucción o implosión.

Si bien la doctrina ha prestado escasa atención a la elaboración de estos conceptos, pocas dudas caben de que será necesario ocuparse de ellos y perfeccionar conceptualmente esta categoría de delitos.

7. ¿Puede ya el derecho penal hacer algo?

Como lo señala Naucke —y lo hemos manifestado desde el comienzo— es bastante difícil que el poder económico-político consienta ser sometido al poder punitivo, del que también se vale con demasiada frecuencia o que, al menos, lo hace funcionar en sintonía. No obstante, la señalada proximidad de

las burdas maniobras –que hoy llaman la atención del penalismo en el norte y en el sur– con tipos penales tradicionales no debe ser pasada por alto.

Cuando estudiamos la genealogía de los tipos penales, por lo general nos remontamos al *Digesto* y, en efecto, hay allí troncos de los que luego se han ido derivando varios tipos penales. Aunque tengamos hoy tipificados delitos que se cometen con o sobre elementos tecnológicos modernos, los troncos originales igualmente pueden reconocerse. No hemos inventado el fraude ni la estafa en tiempos recientes, aunque haya sido necesario acuñar tipos más precisos para captar la puesta en funcionamiento ilícita de ingenios mecánicos o electrónicos para sacarles dinero o valores.

No obstante, algunos de esos tipos penales, pese a que la idea básica haya sido su sanción frente a la afectación de otros bienes jurídicos, como el patrimonio, pueden ser aplicados perfectamente y en forma provisoria, a estos delitos económico-políticos, sin forzar sus límites legales.

Nos referimos concretamente a la administración fraudulenta. En la Argentina, por ejemplo, el inciso 7° del artículo 173° del Código Penal incorporó al derecho vigente la *Untreue* alemana.

Los funcionarios del estado, los directivos de los bancos, que llevan a cabo una maniobra que, sin duda, acabará en la cesación de pagos del banco o del estado, no vemos ninguna razón para que no sean encuadrados en este tipo penal, sin desmedro del concurso ideal con otros tipos de delitos de funcionarios en cuanto a los que revistan este carácter.

La administración fraudulenta fue constitucionalmente objetada en

Alemania, tildada como un tipo que podía ser usado *con cualquier fin*, pero lo cierto es que estas objeciones no han prosperado y tampoco en nuestro medio ha sido objeto de críticas. La ley 20.509 –que dio legitimidad a su incorporación legislativa– derogó casi todas las reformas introducidas por la llamada ley 17.567, siendo llamativo que dejara vigente unas pocas entre las que, excepcionalmente, se hallaba la administración fraudulenta.

La observación de Naucke, en el sentido de que se trata de una disposición que en tiempos del nazismo implicaba una *deslealtad* al mandato de fidelidad emergente de la comunidad del pueblo (*Volksgemeinschaft*), no fue nunca insinuada entre nosotros y, además, la idea de *lealtad* y *fidelidad* no tiene por qué ser exclusiva del nazismo ni mucho menos, ni implicar que sea debida a ningún *sistema u organismo* como la *Volksgemeinschaft*.

También el derecho de un estado de derecho exige *fidelidad*, en particular a los funcionarios públicos o a sus mandatarios. No cabe duda que se trata de una idea que atraviesa casi toda la

Streghe Amanti Satana



tipificación de delitos de los funcionarios. Esto no significa que el deber de lealtad pase a primer término y ocupe todo el escenario, eliminando la lesión al bien jurídico, que niegue el principio de ofensividad o lleve a la subjetivización del injusto por vía de un derecho penal de voluntad (*Willensstrafrecht*). Reconocer que está violado un deber

Todos nuestros países latinoamericanos conocen los resultados de las deslealtades y superficialidades en esas gestiones, que pagamos durante muchos años con desvíos ingentes de dinero de nuestros contribuyentes, a los que privamos de los beneficios que podría tener ese dinero mejor encauzado, de no haber sido por las administraciones fraudulentas que nos han victimizado.

de lealtad no necesariamente tiene esas consecuencias, que solo se deducen en el derecho penal inhumano del nazismo. La propia idea originaria de *defraudación* encierra el requisito de una deslealtad, del quebrantamiento de la confianza depositada.

Esto demuestra que, pese a todo, tampoco estamos por completo desarraigados legislativamente en el derecho vigente en nuestros países, pese a que las penas son leves en relación a la gravedad de los injustos y a la necesidad de reflexionar acerca de nuevos tipos a acuñar.

8. ¿Podría ya hacer algo el legislador?

Pese a la reservas de Naucke en cuanto a la dificultad de que el mismo poder que ejerce las maniobras permita que se las tipifique, y sin perjuicio del perfeccionamiento ulterior, nos parece que debe responderse afirmativamente la cuestión que este plantea acerca de la elaboración de un tipo de administración fraudulenta política, o sea, de

su configuración como delito económico-político.

Así como las limitaciones al poder de los estados nacieron en los derechos nacionales y después de larguísimo tiempo pasaron al derecho internacional –y aunque en tiempos presentes cabría pensar que ese proceso puede ser más rápido–, no está demás hacer nacer estos tipos en los derechos nacionales.

Quizá no sea conveniente ensayar un primer tipo de delito económico-político muy ambicioso, no solo por las dificultades que tendría su sanción, sino porque puede constituir una imprudencia en una materia no suficientemente explorada, dado que, como hemos visto, no recibió mayor atención de la doctrina y, por ende, solo nos estamos aproximando a un concepto.

Debemos convenir en que es más difícil intentar algún tipo penal en los países del norte, pero al menos en los del sur del planeta creemos que es necesario hacerlo, “en particular cuando se trata de negociaciones de deuda externa, emisión de títulos de crédito que se coticen en el extranjero y renuncias a las jurisdicciones nacionales en favor de órganos extraños o de jurisdicción extranjera”.

Todos nuestros países latinoamericanos conocen los resultados de las deslealtades y superficialidades en esas gestiones, que pagamos durante muchos años con desvíos ingentes de dinero de nuestros contribuyentes, a los que privamos de los beneficios que podría tener ese dinero mejor encauzado, de no haber sido por las administraciones fraudulentas que nos han victimizado.

Sin duda que los sujetos activos de una administración fraudulenta en estas cuestiones serían los funcionarios,

pero los beneficiarios no funcionarios entrarían en el campo de la prohibición típica por vía de participación, como instigadores, cómplices o, por lo menos, como encubridores.

Lamentablemente, los efectos de estas administraciones fraudulentas como delito económico-político suelen producirse años después de la maniobra, pues en un primer momento, el despilfarro del aparente *dinero fácil* suele generar una *burbuja eufórica* que engaña a nuestras clases medias.

Esta característica del hecho, que puede ocultar su dañosidad por largo tiempo, hace menester prever un período de prescripción extenso, disponer que la prescripción corra desde que se denuncian los efectos lesivos o directamente declarar imprescriptible la acción penal por esta conducta.

Sería conveniente, a efectos de no deslegitimar un primer intento, proceder con suma prudencia, no pretender de momento extender la prohibición a otros hechos y cuidar que la redacción de este tipo de administración fraudulenta económico-política no permita ninguna desviación hacia comportamientos de menor significación, lo que la desacreditaría.

9. Conclusiones

Son pocas las conclusiones que podemos sostener acerca de un tema que, por definición, está no solo inconcluso, sino apenas un poco más que enunciado. De cualquier manera y, a título provisional, podemos concluir lo siguiente.

(a) El derecho penal tiene poco efecto preventivo en estos hechos.

(b) Es necesaria una reforma estruc-

tural de los organismos de control nacional e internacional, que los haga preventivamente eficaces.

(c) De cualquier manera, el derecho penal puede contribuir coronando una reforma estructural de esta naturaleza.

(d) Para ello debería ir elaborando conceptualmente un derecho penal económico-político a partir de la delimitación de los delitos de esa naturaleza.

(e) Es muy probable que las maniobras groseras del poder económico hagan disfuncionales sus manejos y abran la posibilidad de su control estatal e internacional.

(f) En lo inmediato el derecho penal podría impulsar doctrinariamente la utilización provisional de algunos tipos penales existentes, en particular la administración fraudulenta.

(g) El legislador podría trabajar en la elaboración de un tipo penal de administración fraudulenta económico-política, cuya acción no sea prescriptible, al menos hasta no hacerse manifiesto el resultado dañoso. Sin duda que lleva toda la razón Naucke cuando observa que hace poco menos de un siglo, cuando al término de la Primera Guerra Mundial se pretendió someter a juicio al emperador Guillermo II, la opinión de destacados juristas, como el siempre citado Binding, lo consideró una aberración. Hoy nos parece casi natural que en crímenes contra la humanidad los jefes de estado sean responsabilizados, más allá de que se ejerza sobre ellos una *justicia* altamente selectiva que, por otra parte, es la una característica estructural del ejercicio del poder punitivo, que no cambia por la circunstancia de operar internacionalmente.

Walshianos somos todos

Por Eduardo Jozami

Si ningún escritor crea su obra pensando en el modo en que ella será recordada, ni en sus ramificaciones póstumas, en el caso de Rodolfo Walsh esta premisa alcanza dimensiones metodológicas. Pues, para referir a la obra walshiana, indudablemente hay que remitirse a sus condiciones de producción. Y es que su escritura estuvo siempre, a partir de las repercusiones que los acontecimientos políticos tuvieron sobre su propia biografía, tramada por la urgencia. La obsesiva búsqueda de verdad del autor no podía deslindarse de sus implicancias militantes. Porque, si bien de la condición militante no se deriva automáticamente un estilo, su conquista tampoco puede desligarse de una sensibilidad y una práctica organizativa de los que la literatura, en el caso de Walsh, emerge.

La propensión a la verdad es portadora, en el autor de *Operación Masacre*, de una idea del fragmento. Walsh piensa que, en cada hecho, si se es capaz de sustraerlo a sus dimensiones policiales o a los lenguajes del estereotipo, se esconde la verdad de un mundo en el que cada tramo es portador de sus múltiples determinaciones. Por eso, su literatura se organizó en formatos poco convencionales para el canon de su época: la investigación, la imaginación de un periodismo popular, los documentos políticos y las cartas. Eduardo Jozami recorre los rasgos salientes de lo que podría denominarse “walshismo”, no tanto como una identidad clasificatoria sino como inspiración y llamado a la invención estética y política.

No me han pedido una nota sobre Rodolfo Walsh sino algo más complicado, que escriba sobre una corriente identificada con el nombre del escritor desaparecido. ¿Puede hablarse del walshismo en la vida política y cultural argentina? No lo creemos, o por lo menos no parece que esa corriente hoy se manifieste claramente. Sí consideramos que puede hablarse de una tradición a la que muchos pueden remitirse rescatando algunos de los rasgos bien definidos que marcan la obra y la vida política de Walsh. Pero una corriente sería otra cosa, supone la identificación con un liderazgo, una identidad que marque diferencias respecto a otras y, probablemente, también la intención del personaje principal de conformar algún tipo de agrupamiento.

Si tenemos en cuenta la profunda influencia que la obra y la trayectoria del autor de *Operación Masacre* tienen hoy en el mundo cultural y político argentino, parece difícil sostener esta negativa a reconocer una corriente, pero veremos que puede explicarse considerando algunas características de Walsh como escritor y también las circunstancias en las que llevó adelante su militancia política. Desarrollaremos ese razonamiento a lo largo de este trabajo. Por ahora señalemos que al autor de estas líneas la afirmación le resulta indiscutible, puesto que de existir tal corriente debería pertenecer a ella. Con ningún otro personaje de la segunda mitad del pasado siglo quien esto escribe se siente tan identificado como escritor y militante político.

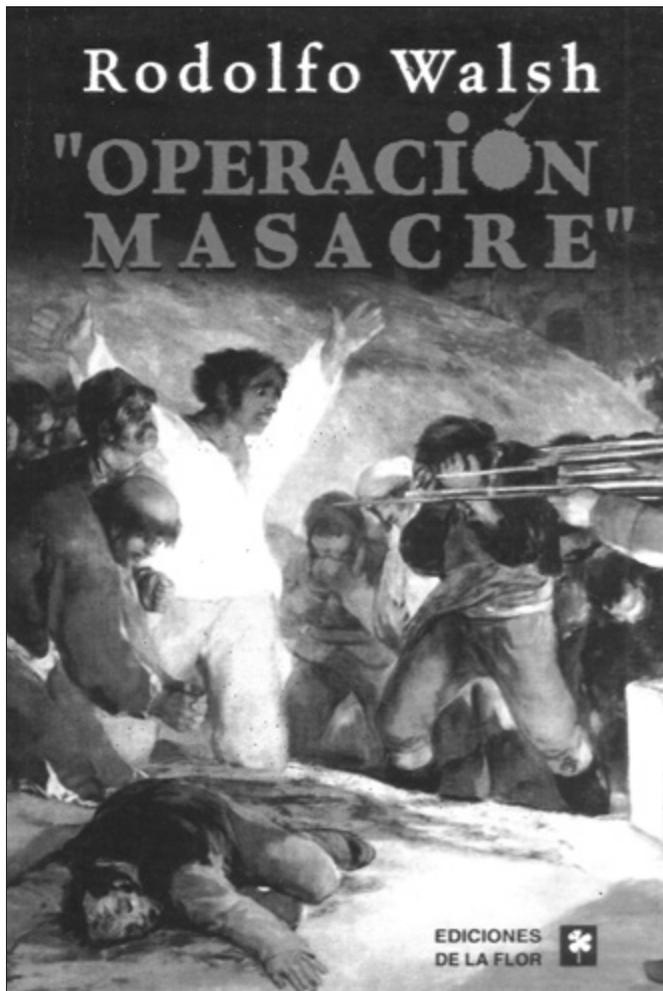
Reflexionando sobre su experiencia como autor de los textos que él prefería llamar relatos testimoniales, Walsh desarrolló una concepción sobre la verdad. Ricardo Piglia, en un breve artículo que se ha convertido

en clásico, resumió la tesis walshiana: “el uso político de la literatura exige prescindir de la ficción”. En su diario personal, reflexionando en soledad sobre sus dificultades para avanzar en la escritura de una novela, Walsh consideró en crisis ese género literario y reivindicó los relatos testimoniales que no necesitaban representar los hechos sino que se limitaban a presentarlos. Ni esta supuesta crisis de la novela –en esos años se manifestaba el llamado *boom* de la narrativa latinoamericana– ni esa rígida diferenciación entre presentación de los hechos y representaciones ha podido sostenerse y el mismo Walsh relativizaba sus afirmaciones cuando señalaba que tal vez estaban inspiradas por su dificultad en avanzar con la novela solicitada por el editor.¹

Sin embargo, no es menos cierto que en los relatos testimoniales de Walsh existe un propósito casi obsesivo por la reconstrucción de los hechos² para de ese modo probar las responsabilidades que surgen del crimen y obtener la condena de sus autores. Este objetivo, tan claro en *Operación Masacre* como en *Caso Satanovsky* o *¿Quién mató a Rosendo?* –a pesar de que en este último texto ya las expectativas de Walsh sobre la actuación del aparato judicial eran considerablemente menores– define la estructura de esas narraciones que no se diferencia significativamente de los primeros relatos policiales del autor. En consecuencia, se ha podido señalar la fuerte presencia en la obra de Walsh de lo que Foucault ha llamado la concepción judicial de la verdad.

El autor siguió aferrado a esta idea de la verdad aun cuando el objetivo razonablemente esperado ya no podía ser el juzgamiento de los responsables, pero el propósito de esclarecer los hechos,

para permitir que las consecuencias políticas sean claramente advertidas, obliga, de todos modos, a prescindir de la ficción. O, más precisamente, porque sabemos que la misma estructura narrativa es siempre ficcional, a



demostrar a los lectores que el objetivo de afirmar sin distorsiones los hechos tal como habrían ocurrido es la prioridad del autor. En caso contrario, pensaba Walsh, “la denuncia traducida al arte de la novela se vuelve inofensiva, no molesta para nada, se sacraliza como arte”.³ Esta obsesión por la verdad es quizás

el rasgo más original de una literatura marcada por la intención política. Es evidente la influencia de Walsh sobre los textos que hoy proliferan bajo el nombre de periodismo de investigación y también en otros escritos que se presentan como relatos testimoniales o de no ficción. Sin embargo, no es fácil asociarlos con el referente walshiano. Todos los autores no evidencian el mismo rigor en el esclarecimiento de los hechos, en otros casos, no rehuyen la tentación ficcional, pero, sobre todo, se extraña esa conjunción virtuosa entre los recursos investigativos del periodismo y la capacidad expresiva de la escritura walshiana. De todos modos, si agregamos otros rasgos como el despojamiento del estilo y el carácter polifónico de esa búsqueda de la verdad, un coro de voces y personajes que van construyendo el relato, podemos hablar de una concepción de la narración y la verdad en Walsh, algo así como un modelo. En ese sentido, naturalmente se puede ser walshiano, como otros se afirman borgianos o cortazarianos, pero como ocurre también con estos autores, no parece haberse conformado claramente lo que hoy podríamos llamar una corriente. Por otro lado, cabría preguntarse si cuando se considera al autor de *Operación Masacre* principalmente como autor de relatos testimoniales, como primer exponente de la no ficción como género, no se limita la significación de su obra literaria. Para esta lectura reduccionista, sin embargo, es el mismo escritor quien nos ofrece un importante antecedente. En una entrevista de 1972, Walsh condena toda su producción anterior, con excepción de los relatos testimoniales, se cuestiona haber sido partícipe del llamado *boom* del libro argentino, al que caracteriza

como una *trampa cultural*. En ese cuestionamiento que llega a la desmesura —“estás haciendo de *ganso del capitolio*”—⁴ caen los cuentos publicados en las compilaciones de 1965 y 1967, elogiados con justicia por la crítica y decisivos en la conformación del pensamiento político del escritor.

El terreno de la política suele ser más propicio para el surgimiento de tendencias o corrientes. Sin embargo, si exceptuamos la olvidable experiencia de la Alianza Libertadora Nacionalista en los orígenes del peronismo, Walsh no se plantea la militancia política hasta bien avanzados los años 60. El acercamiento con el llamado Movimiento de Liberación Nacional que dirigía Ismael Viñas y en la que participaban varios de los integrantes de *Contorno* fue como el prólogo de su futura actividad militante: para él, como para muchos, el MLN constituyó un momento de tránsito hacia el peronismo y hacia la lucha armada. Más tarde, el autor de “Esa mujer” se volcó a la actividad sindical en la CGT de los Argentinos. Como director del periódico *CGT* nucleó a un grupo importante de periodistas e intelectuales y concibió una tarea de organización de las bases sindicales en las que —retomando la vieja perspectiva leninista— la convocatoria del periódico debía jugar un rol fundamental. La experiencia se recuerda hoy como un modelo de periodismo popular por la correcta escritura, la eficacia en la instalación pública del nuevo programa del 1° de mayo, a pesar de los escasos recursos, y la amplitud para debatir las cuestiones que entonces preocupaban a la resistencia antidictatorial. Seguidores de Walsh se consideran hoy, con pleno derecho, quienes impulsan las más diversas experiencias

de periodismo social o comunitario y reivindican no solo el antecedente del periódico CGT sino también su tarea posterior de formación de periodistas villeros y más tarde de organización de la prensa clandestina.

La CGT de los Argentinos fue debilitándose gradualmente cuando Perón impulsa la reunificación sindical en acuerdo con Vandor. Entonces, Walsh, disconforme con esa política, profundiza su inserción en el Peronismo de Base y la FAP. El ingreso a esta última organización lo llevó a vencer los últimos pruritos que le impedían llamarse peronista y, desde entonces, irá profundizando un modo particular de entender el movimiento, más ligado a la experiencia de los trabajadores, crítico más de una vez de los giros tácticos de la conducción —como el que había llevado a la desaparición de la CGT de los Argentinos— fuertemente reivindicatorio de la figura de Evita y con una relación más complicada con Perón⁵. Sin embargo, en 1972-73, cuando el ex presidente regresa al país y se convoca a elecciones, Walsh abandonará las filas de la FAP que insiste en mantener una postura alternativa, desconociendo la significación de la nueva etapa que se abre. El intelectual que había sido muy crítico del jefe del movimiento entendía que el retorno de Perón constituía una reivindicación histórica de los argentinos y que no podía construirse ninguna propuesta popular al margen de ese retorno y de la victoria electoral del peronismo.

Entre el alternativismo de las FAP y el reconocimiento de la convocatoria popular de Perón, Walsh irá definiendo una mirada sobre el peronismo que no niega al general como factor de unidad política del campo popular,

que nos ha hecho Livraga, un minucioso plano de colectivo con las rutas y los pasos a nivel, una arbolada marcada y una (x), que es donde fue la cosa. Caminamos como ocho cuadras por un camino pavimentado, en el atardecer, divisamos esa alta y oscura hileras de escalpitos que al ejecutor Rodríguez Moreno le pareció "un lugar adecuado al efecto", o sea al efecto de tronarlos, y nos encontramos frente a un mar de latas y espejismos. No es el menor de esos espejismos la idea de que un lugar así no puede estar tan tranquilo, tan silencioso y olvidado, bajo el sol que se va a poner, sin que nadie vigile la historia prisionera en la basura cortada por la falsa marea de metales muertos que brillan reflexivamente. Pero Enriqueta dice "Aquí fue" y se sienta en la tierra con naturalidad para que le saque una foto de picnic, porque en ese momento pasa por el camino un hombre alto y sombrío con un perro grande y sombrío. No sé por qué uno ve esas cosas. Pero aquí fue, y el relato de Livraga corre ahora con más fuerza, aquí el camino, allí la zanja y por todas partes el basural y la noche.

Al día siguiente vamos a ver al otro que se salvó, Miguel Ángel Giunta, que nos recibe con un portafolio en las narices, no nos cree cuando le anunciamos que somos periodistas, nos pide credenciales que no tenemos, y no sé qué le decimos, a través de la mirilla, qué promesa de perdón, qué clave oculta, para que vaya a abrir la puerta de a poco, y vaya saliendo, cosa que tarda unos cuarenta minutos, y hablo, que le lleva más tiempo que a mí.

Es matado en la cama, porque uno tiene la sensación de estar en una película que, desde que se rodó aquella noche, gira y gira dentro de su cabeza, sin poder parar nunca. Están todos los detalles, las caras, los focos, el campo, los menudos ruidos, el frío y el calor, la escapada entre las latas, y el olor a pólvora y a pánico, y uno piensa que cuando termine va a empezar de nuevo, como es seguro que empieza dentro de su cabeza ese continuo eterno, "Así me fusilaron". Pero lo que más aflige es la ofensa que el hombre lleva adentro, cómo está lastimado por ese error que cometieron con él, que es un hombre decente y ni siquiera fue peronista, "y todo el mundo lo puede decir quién soy yo". Aunque eso ya no es seguro, porque hay dos Guintas, éste que habla torrencialmente mientras se pasa la gran película, y otro que a veces se distrae y consigue sonreír y hacer un chiste como antes.

Parece que aquí va a terminar el caso, porque no hay más que contar. Dos sobrevivientes, y los demás están muertos. Uno puede publicar el reportaje a Giunta y volver a aquella partida que dejó suspendida en el café hace un mes. Pero no termina. A último momento Giunta se acuerda de una creencia que él tiene, no de algo que sabe, sino de algo que ha imaginado o que oyó murmurar, y es que hay un tercer hombre que se salvó.

Entretanto la gran división de la pólvora y las metralletas empieza a tronar desde La Plata. La hojita del reportaje flota en los pasillos de la Jefatura de Policía, y el teniente coronel Fernández Suárez quiere saber qué bochinche es ése. El reportaje no estaba firmado, pero al pie de los originales figuraban mis iniciales. En el diario trabajaba un periodista con las mismas iniciales, aunque a él le tocaban en otro orden: J. W. R. Una madrugada se despierta para contemplar una interesante concentración de fusiles y otros implementos silogísticos, y su espíritu experimenta esa gran emoción previa a una verdad por revelarse. Lo sacan en calzoncillos y lo trasladan en un vuelo a La Plata y a la Jefatura, lo sientan en un sillón y enfrente está sentado el teniente coronel, que le dice, "Y ahora por favor, hágame un reportaje a mí". El periodista aclara que no es a él a quien corresponden esos honores, mientras por lo bajo se acuerda de mi madre.

La rueda sigue girando, hay que ir por esos andurriales en busca del tercer hombre, Horacio di Chiano, que se ha vuelto lombriz y vive bajo tierra. Parece que ya nos conocen en muchas partes, los

chicos por lo menos nos siguen, y un día una mena nos para en la calle.

—El señor que ustedes buscan —nos dice—, está en su casa. Les van a decir que no está, pero está.

—¿Y vos sabés por qué venimos?

—Sí, yo sé todo.

Bueno, Casandra.

Nos dicen que no está, pero está, y hay que ir venciendo las barreras protectoras, las cautelosas deidades que custodian a un enterrado vivo, esta pared, esta cara que negra y desconfía. Se pasa del sol de la calle a la sombra del porch, se pide un vaso de agua y se está adentro, en la oscuridad, se pronuncian palabras-gamuzas, hasta que la más oxidada del manoj funciona, y don Horacio di Chiano sube la escalera tomado de la mano de su mujer, que lo trae como un chico.

Así que son tres.

Al día siguiente llega al periódico una carta anónima y dice que "lograron fugar: Livraga, Giunta y el suboficial Gavino".

Así que son cuatro. Y Gavino, dice la carta, "pudo meterse en la embajada de Bolivia y asilarse a aquel país".

En la embajada de Bolivia no encuentro pues a Gavino, pero encuentro a su amigo Torres, que sonríe, cuenta con los dedos, me dice: "Le faltan dos", y me habla de Troxler y Benavides.

Así que son seis.

Y ya que estamos, ¿no serían siete? Puede ser, me dice Torres, porque había un sargento, con un apellido muy común, algo así, como García o Rodríguez, y nadie sabe qué ha sido de él.

A los dos o tres días voy a ver a Torres y le disparo a quemarropa.

—Ropelio Díaz.

Se le ilumina la cara.

—¿Cómo hizo?

Ya no recuerdo cómo fue, son siete.

Entonces puedo sentarme, porque ya he hablado con sobrevivientes, vendedores, conspiradores, aislados, prófugos, delatores presuntos, héroes anónimos. Es el mes de mayo tengo escrita la mitad de este libro. Otra vez el paseo en busca de alguien que lo publique. Por esa época los hermanos Jacóvella han sacado una revista. Hablo con Bruno, después con Tulio. Tulio Jacóvella lee el manuscrito, y se ríe, no del manuscrito, sino del hilo en que se va a meter, y se mete.

Lo demás es el relato que sigue. Se publicó en "Mayoría", de mayo a julio de 1957. Después hubí apéndices, cerolarios, desmentidas y réplicas, que prolongaron esa campaña hasta abril de 1958. Los he suprimido, así como parte de la evidencia que usé entonces y que reemplazo aquí por otra más categórica. Frente a esta nueva evidencia, creo que la polémica queda descartada.

Agradecimientos: al doctor Jorge Doglia, ex jefe de la división judicial de la policía de la provincia, exonerado por sus denuncias sobre este caso; al doctor Máximo von Kotach, abogado de Juan C. Livraga y Miguel Giunta; a Leonidas Barletta, director del periódico "Propósitos", donde se publicó la denuncia inicial de Livraga; al doctor Cerruti Costá, director del desaparecido periódico "Revolución Nacional", donde aparecieron los primeros reportajes sobre este caso; a Bruno y Tulio Jacóvella; al doctor Marcelo Sánchez Sorondo, que publicó la primera edición en libro de este relato; a Edmundo A. Suárez, exonerado de Radio del Estado por darme una fotocopia del libro de locutores de esa emisora, que probaba la hora exacta en que se promulgó la ley marcial; al ex-terrestre llamado "Marcelo", que se arriesgó a traermé información, y poco después fue atrocemente picanado; al informante anónimo que firmaba "Atlas"; a la anónima Casandra, que sabía todo; a Horacio Murguía, que me dio albergue; a los familiares de las víctimas.

PRIMERA PARTE - 2da Ed.
LAS PERSONAS
I. CARRANZA

los sobrevivientes y
J. W. R.
5 car.
de Leg. ja

J. W. R., Escal
de Caja

pero apuesta al fortalecimiento de los trabajadores en el movimiento. Dos textos de mediados de 1972, durante la compleja coyuntura en que Lanusse trataba por todos los medios de comprometer a Perón con su proyecto continuista, reflejan estos matices del pensamiento walshiano. En el primero de ellos, una entrevista en que se pregunta que es para él el peronismo, la respuesta es categórica: “el peronismo es fundamentalmente la clase trabajadora, por lo tanto es el agente revolucionario”. Cuando se le pregunta si se considera incluido en el movimiento peronista, la respuesta afirmativa no puede ser más elusiva.⁶ Sin embargo, dos meses más tarde, Rodolfo Walsh manifiesta su adhesión sin vacilaciones al retorno del líder y desacredita el desafío que tiende a probar que Perón no se anima a volver: “la tentativa de trasladar al plano del coraje individual el problema político de un pueblo ilumina una vez más las categorías que la oligarquía aplica a la realidad”. Frente a un dictador que “abandona la imagen paternal” y en cuyo discurso “reaparecen los temas irredentos del gorilismo”, Walsh no duda en cerrar filas con todo el peronismo.⁷ En 1973, cuando se suma a Montoneros, estos dos componentes de su pensamiento seguirán estando presentes. Celebra el retorno y la victoria electoral pero no deja sentirse parte del sector más radicalizado y comprometido con la perspectiva socialista, más tarde cuando se profundizan las contradicciones entre Montoneros y Perón, Walsh no duda en seguir el camino planteado por la organización, pero en las reservas que habría expresado sobre la concurrencia en actitud desafiante al acto del 1 de mayo se advierte su conciencia de los

riesgos que podía implicar el enfrentamiento abierto con el líder.⁸

Estos dos rasgos fuertes del pensamiento de nuestro autor, sentirse parte del movimiento e identificado con su facción más avanzada, explican las resistencias que planteará después del 24 de marzo frente a la propuesta de la conducción que daba agotado el peronismo, postulando una nueva identidad montonera. El cuestionamiento de Walsh a este planteamiento no deriva de una identificación con el peronismo mayor de la que tienen los miembros de la conducción ni con un rechazo abstracto a la posibilidad de superación del peronismo. Lo que lo diferencia de los dirigentes que hablan de montonismo es una más adecuada observación de la relación de fuerzas en la coyuntura. No creía Walsh que el momento fuera propicio para implantar nuevas identidades, “las masas no se repliegan hacia el vacío, sino al terreno malo pero conocido, hacia relaciones que dominan, hacia prácticas comunes, en definitiva hacia su propia historia, su propia cultura y su propia psicología, o sea los componentes de su identidad social y política”.⁹

Si ese texto de Walsh hubiera tenido mayor difusión, es probable que muchos de los militantes y simpatizantes de Montoneros habrían compartido la postura del escritor en relación con la crítica al montonismo y con otros cuestionamientos. Una militancia que veía a diario el avance incontenible de la represión y el desmantelamiento de la estructura montonera hubiera sido más que receptiva a las reflexiones que señalaban el fin de una época, la de la guerra de aparatos, la necesidad de dificultar el accionar represivo con la

descentralización organizativa y que también incluía temáticas que anticipaban el futuro, como la de los derechos humanos.

Si Walsh no hubiese sido abatido a los pocos meses de plantear estas críticas, los textos dirigidos a la conducción —síntesis de muchas de sus preocupaciones anteriores respecto del peronismo y la relación con las organizaciones de trabajadores y con las masas— constituían la base para plantear una alternativa política frente al evidente fracaso de la propuesta de la conducción. La propuesta walshiana hubiera podido convocar a los muchos que veían la necesidad de subordinar la acción militar a la política, se lamentaban de la falta de debate interno, pero que no querían renunciar a la resistencia contra la dictadura ni a la perspectiva de una transformación revolucionaria de la sociedad argentina. Ese fue el momento en que el autor de *Caso Satanovsky* estuvo más cerca de convertirse en referente de una corriente política, porque supo interpretar las aspiraciones e inquietudes de muchos, aunque sus textos no fueron más ampliamente conocidos hasta el retorno de la democracia. Quizás entonces se requerían respuestas que los trazos gruesos de los papeles walshianos no alcanzaban a responder plenamente.

La “Carta a la Junta Militar” convertida en documento emblemático sobre la dictadura y los últimos textos que hemos citado, que no renunciaban a una transformación revolucionaria de la sociedad, muestran la importancia del aporte de Walsh. La condición clandestina de su militancia, la escasa atención que prestaron a su voz los destinatarios de sus críticas, su muerte prematura, todo conspiró para que no

se reconocieran en su momento sus contribuciones con toda la atención que merecían. Con los mismos reparos que suscita cualquier propuesta contrafáctica podemos imaginar un Walsh que, sobreviviendo a la dictadura, profundiza su crítica a la experiencia montonera, desarrolla sus anticipaciones sobre la democracia y los derechos humanos y se convierte en referente de una corriente política que sigue propugnando las transformaciones sociales más profundas. Nada de esto suena como excesivamente aventurado, pero no fue posible. Sin embargo, sus textos y su trayectoria dialogan hoy necesariamente con todos los que se propongan ese objetivo de transformación.

Al cerrar esta nota, cabe preguntarse, una vez más, si no es posible hablar de una corriente walshiana. Las circunstancias que hemos señalado, el hecho de que en los últimos años sus actuaciones públicas fueran más que limitadas, hasta, quizás, su mismo carácter reservado, no contribuyeron a convertirlo en una referencia notoria durante su vida, pero la figura de Walsh parece resumir los mejores rasgos de la lucha popular de la Argentina en la segunda mitad del siglo XX. Quizás su nombre no sea hoy el de un sector porque se identifica con las aspiraciones más generales de todos los que recogen el legado de la lucha antidictatorial, quizás haya llegado el momento de decir que walshianos somos todos.

que lo publique. Por esa época los hermanos Jacovella han sacado una revista. Hablo con Bruno, después con Tulio. Tulio Jacovella lee el manuscrito, y se ríe, no del manuscrito, sino del lío en que se va a meter, y se mete.

Lo demás es el relato que sigue. Se publicó en "Mayoría", de mayo a julio de 1957. Después hubo apéndices, corolarios, desmentidas y réplicas, que prolongaron esa campaña hasta abril de 1958. Los he suprimido, así como parte de la evidencia que usé entonces y que reemplazo aquí por otra más categórica. Frente a esta nueva evidencia, creo que la polémica queda descartada.

Agradecimientos: al doctor Jorge Doglia, ex jefe de la división judicial de la policía de la provincia, exonerado por sus denuncias sobre este caso; al doctor Máximo von Kotsch, abogado de Juan C. Livraga y Miguel Giunta; a Leónidas Barletta, director del periódico "Propósitos", donde se publicó la denuncia inicial de Livraga; al doctor Cerruti Costa, director del desaparecido periódico "Revolución Nacional", donde aparecieron los primeros reportajes sobre este caso; a Bruno y Tulio Jacovella; al doctor Marcelo Sánchez Sorondo, que publicó la primera edición en libro de este relato; a Edmundo A. Suárez, exonerado de Radio del Estado por darme una fotocopia del libro de locutores de esa emisora, que probaba la hora exacta en que se promulgó la ley marcial; al ex-terrorista llamado "Marcelo", que se arriesgó a traerme información, y poco después fue atrocemente picaneado; al informante anónimo que firmaba "Atilas"; a la anónima Casandra, que sabía todo; a Horacio Maffiglia, que me dio albergue; a los familiares de las víctimas.

PRIMERA PARTE *2^a c^a*
LAS PERSONAS
I. CARRANZA

sobrenombres y a

*Super
5 c^a.*

Super

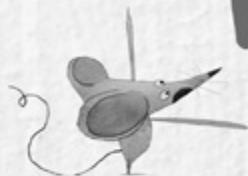
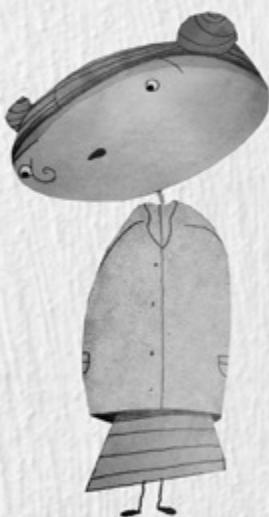
NOTAS

1. Rodolfo Walsh, *Ese hombre y otros papeles personales*, compilación de Daniel Link, Buenos Aires, Seix Barral 1996, p. 102.
2. Lo destacó Anibal Ford en una de las primeras críticas sobre la obra del autor de *Operación Masacre*. Ver Anibal Ford, "Walsh: La reconstrucción de los hechos", en Jorge Lafforgue, compilador, *Nueva Novela Latinoamericana 2*, Buenos Aires, Paidós 1972, pp. 272-322.
3. "Hoy es imposible en la Argentina hacer literatura desvinculada de la política", entrevista de Ricardo Piglia a Rodolfo Walsh (marzo de 1970), publicada en Rodolfo Walsh, *Un oscuro día de justicia*, Buenos Aires, Siglo XXI 1973.
4. Carlos Tarsitano, "Narrativa argentina y país real", entrevista con Rodolfo Walsh y Miguel Briante, Buenos Aires, *La Opinión*, suplemento cultural, 9 de junio de 1972, reproducido en *Pensamiento de los Confines*, N° 16, Buenos Aires 2005. La forma categórica en que plantea el cuestionamiento a su trayectoria como narrador, no le impide a Walsh aclarar que más que una negativa o un rechazo, se enfrenta con "interrogantes que no podemos honestamente contestar".
5. Esta disímil relación con las figuras de Perón y Evita se manifiesta en el muy diferente tratamiento literario de ambos personajes en la obra de Walsh. "Esa mujer", el cuento dedicado a Evita cuando aún Walsh estaba lejos de considerarse peronista, registra de modo notable la significación que tendrá para las masas populares la desaparición del cadáver, secuestrado por la dictadura de Aramburu, pero también —en la figura del coronel que se hace cargo del cuerpo— la contradictoria relación de odio y envidia que tuvo siempre la oligarquía con Eva Perón. Pocas páginas bastaron a Walsh para definir su relación de fascinación e identificación profunda con el personaje y aportar notablemente a la construcción del mito de Evita en la literatura. Por el contrario, una entrevista con Perón realizado en 1968 dio lugar a seis versiones distintas de un cuento, "Ese hombre", que el autor nunca publicó. Las cambiantes posturas políticas de Perón —desde el llamado a "desensillar hasta que aclare" de 1966, en ocasión del golpe de Onganía, hasta el apoyo a la lucha de las organizaciones armadas en 1972 y la posterior ruptura con ellas, en vísperas de la muerte del general, permiten explicar las dificultades de Walsh para definir el texto de su cuento.
6. "Si se admite que la antinomia básica del régimen, peronismo-antiperonismo, traduce la contradicción principal del sistema, opresores-oprimidos, yo no me voy a anotar en el bando de los opresores o de los neutrales". Ver, "Habrá proscripción, habrá continuismo", *Primera Plana*, 13 de junio de 1972.
7. Rodolfo Walsh, "Quién proscribió a Perón", *Antropología Tercer Mundo*, Buenos Aires, agosto/setiembre de 1972.
8. Según la versión de Miguel Bonasso, *Diario de un clandestino*, Buenos Aires, Planeta 2000, p. 161, Walsh habría planteado estas prevenciones en una reunión que, en vísperas del acto, tuvo Mario Firmenich con el equipo del diario *Noticias*.
9. Ver "Aporte a la discusión del informe del Consejo", 13 de diciembre de 1976. Los llamados *Papeles de Walsh*, en los que dirige sus observaciones a la conducción de Montoneros, han tenido diversas ediciones. Citamos de Roberto Baschetti, *Rodolfo Walsh, vivo*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor 1994, p. 222.

QUELONIOS



Antología de cuentos infantiles



1

HORACIO GUIROGA
JUAN JOSÉ MANAUTA
ELSA BORNEMANN
LUIS MARÍA PESCKETTI
PATRICIA SUÁREZ
SANDRA COMINO
MARÍA BRANDÁN ARÁOZ
ANA MARÍA SHUA
CRISTINA MARTÍN

2

ÁLVARO YUNGUE
JAVIER VILLAFÑE
MARGARITA BELGRANO
GRISELDA GAMBARO
RICARDO MARIÑO
PAULA BOMBARA
ADELA BASCH
GUSTAVO ROLDÁN
LAURA ESCUDERO

3

ENRIQUE WERNICKE
GRACIELA MONTES
EMA WOLF
OCHE CALIFA
LAURA DEVETACH
PABLO DE SANTIS
ANA ALVARADO
MARCELO BIRMAJER
GABRIELA DIEGO



Nunca terminamos de aclarar el punto

Por Noé Jitrik

Desde hace un tiempo, y tal vez a contrapelo de lo que festejaron las más recientes teorías antropológicas y culturalistas de la globalización, se constata un nuevo impulso de lo nacional en los discursos contemporáneos. En su dimensión política, como campo de delimitación de los conflictos que se dirimen en su arena; en su faz económica, como estímulo a la creación de una burguesía local, con sus aliados y detractores; como analítica geopolítica, en relación a las nuevas relaciones sur-sur; y como referencialidad cultural, lo nacional ha tomado un vigor inesperado respecto a las recientes décadas que parecían conjurar sus espectros. Esta categoría, pensada por Alberdi y por Echeverría, vindicada por los revisionistas y por cierto segmento del mundo de las izquierdas, y sospechada por el cosmopolitismo, hoy reaparece sin que esto genere un campo de problematizaciones respecto a su historia controversial y, también, a su realidad material. Sería difícil ponerse de acuerdo respecto a la interioridad que aloja el concepto *nación*, lo que designa y el sustrato poblacional, histórico y cultural que abarca. Así lo afirma Noé Jitrik, al recorrer todos los aspectos que involucra lo nacional como campo discursivo reciente, y sus antecedentes pretéritos en los pensadores que forjaron las ideas nacionales. Como conjetura mítica, o bien como referencia disciplinaria, lo nacional requiere, como indagación creativa, estar a la altura de la heterogeneidad de mundos y perspectivas que componen el suelo de nuestra vida colectiva.

No es una novedad, porque el tema viene de lejos, pero al parecer se está renovando un viejo debate que tiene como centro la palabra “nacional”. Y con razón puesto que países enteros están en situación de riesgo, amenazados en su deseo y voluntad de ser ellos mismos, de garantizar su presente y preservar su futuro, conservar sus bienes y, sobre todo, su identidad, asunto que está o parece ligado a lo que se designa como “lo” nacional, en un implícito que no necesitaría mayores aclaraciones.

No sé exactamente en qué terreno se sitúan los términos de tal debate ahora pero sí sé que puede ser acalorada la polémica aunque también sé que está llena de equívocos y de presupuestos semánticos, por no decir políticos y sin duda ideológicos: no es tampoco una novedad que la palabra está naturalizada, es como si se supiera lo que quiere decir puesto que hay una verdadera tradición de personas e instituciones y grupos políticos, sin contar con las designaciones y documentos, que la incorporan a sus títulos –Constitución Nacional, Congreso Nacional, Universidad Nacional, Biblioteca Nacional, y tantas otras– y lo asumen como certificado de pertenencia y de identidad. Pero no es solo eso, como para comenzar a pensar.

Para algunas personas, inclusive, es un arma o una coraza que les permite, si otros no coinciden con sus puntos de vista en aspectos que atañen a un pensamiento o a ciertas adhesiones políticas definidas expresa y explícitamente por lo nacional, calificar a sus antagonistas como “antinacionales”, lo cual no deja de ser algo misterioso, porque les quita lo más básico de lo que se entiende por nacionalidad que es haber nacido en el mismo lugar, poseer la misma lengua,

a veces la misma religión y los mismos documentos probatorios, requisitos primarios de una pertenencia. A esos, como si se atribuyeran una cualidad, bastante cercana a una esencia, les basta autodefinirse como “nacionales” para sentirse legitimados en su rechazo a cualquier diferencia. Claro que hay matices en esta mera e inicial aproximación que justifican una nueva mirada sobre el concepto que parece en principio no ofrecer ninguna duda; ya lo señalamos, está naturalizado.

En cuanto a los matices, en lo económico, por ejemplo, recordando a los hermanos Irazusta, parece claro que es “antinacional” una empresa, sea argentina sea extranjera, que explota recursos y, de paso a la mano de obra y, por qué no, a los consumidores del país llevándose, por añadidura, “todos” sus beneficios a otros lugares. En el campo cultural, que atiende a obras o valores que no son producidos en el país pero que se integran a la cultura del país, recordando a Borges, no lo es tanto, o de ninguna manera. En lo político la paradoja es aún mayor pues lo que, a partir de una declaración de identidad, se autodefine como “nacionalismo”, sería una culminación exaltada de lo nacional, que no solo se basa en teorías casi siempre notoriamente extranjeras, como es el caso del legitimismo francés, cuando no, en sus variantes más exasperadas –Dios, Patria, Hogar– en modelos foráneos, el fascismo o el nazismo (“nacionalsocialismo”), sino que además describe su razón de ser en determinados comportamientos, tales como la xenofobia, la irracionalidad argumentativa, el antisemitismo, el catolicismo, el culto a la energía, la fe en el destino manifiesto, el militarismo, la tradición, el pasado y la simbología, que no interpretan del todo y acaso de

ninguna manera los explícitos principios sobre los que está constituido el país desde su fundación y luego de sus más duros enfrentamientos.

Por ese lado, o sea quedándonos en esos antagonismos un tanto binarios, más próximos a la necesidad que al razonamiento, es difícil aportar algo al necesario debate puesto que si se obedeciera a ese tradicional modo de enfrentar la cuestión la atmósfera sería de pura controvertida afirmación y ya se sabe que tal gesto verbal suele paralizar todo pensamiento cuando no genera otras desgracias, sin contar con que se da por supuesto el alcance semántico de la palabra “nacional” como si su significado estuviera consolidado desde siempre y para siempre.

Pero entonces ¿cómo empezar para no caer en esas redes? Por de pronto, es obvio que la palabra “nacional”, que se emplea como adjetivo sin vacilaciones, proviene del imponente sustantivo

Juan B. Alberdi



“Nación” e indicaría una cualidad que deriva de este, para en una operación siguiente, convertirse en sustantivo, “lo” nacional. En cuanto al concepto base “Nación”, no es inútil convocar a la inteligencia de Alberdi para acercarse a lo que comporta; Alberdi lo percibió en medio de sus cavilaciones acerca del futuro que esperaba a estas convulsas tierras:

“una nación no es una nación sino por la conciencia reflexiva y profunda de los elementos que la componen” escribió. Probablemente no fue indiferente a reflexiones que en parecido sentido había hecho Echeverría que ligaba la idea de “pueblo”, como una entidad preexistente y empírica, en la que su identidad y propósitos generan costumbres, tradiciones, usos, a la de “Nación”; tanto las formulaciones de Alberdi como las de Echeverría tenían origen en ideas de Rousseau. Ellos eran románticos, Rousseau todavía iluminista pero lo que este pensó es impecable puesto que permitió articular un futuro posible, que serían los países que estaban naciendo. Tal como explica Juan Luis Guerrero –“Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo”– la emergencia de este concepto, una vez que los seres humanos se liberan de la prisión teológica y logran derechos y a la vez pueden actuar transformativamente sobre la naturaleza, renuncian, como lo postulaba Rousseau, a lo adquirido y devienen ciudadanos, o sea miembros de una nueva entidad a la que llama “Nación”. Hay un matiz importante: mientras para los románticos la Nación se constituye con lo que está y también con lo que la precede, y seguramente con lo que “todavía no está”, el “gobernar es poblar” alberdiano, la inmigración que va llegando e integrándose al “pueblo que ya estaba”, o sea una estrecha relación entre el pueblo –el preexistente y el que se va configurando– y la historia y lo fáctico, para el iluminismo no es una formación espontánea ni natural sino el producto de una voluntad. La “nación” como abstracción necesaria. Pero ¿por qué llamar “Nación” a lo que ambas corrientes de pensamiento, y no solo ellas, adhieren? Me parece

que el término es el resultado de una interesante y compleja red metafórica que tiene como punto de partida la imagen del “nacer” que, como no es necesario destacarlo, es un “dar lugar a” algo nuevo, resultado en el caso y en la encrucijada histórica de una revolución —la norteamericana, la haitiana, la francesa, la argentina— contra un régimen social sofocante, casi confundido con la civilización misma, no solo opresivo, lo que sería más inmediato, sino también anacrónico desde el punto de vista de un desarrollo liberador de la civilización, del ser humano y de sus potencialidades.

Por lógica consecuencia, el término “Nación”, entendido a la romántica o a la iluminista, como sea, no puede desprenderse del proceso y aún más, de construcción y, en consecuencia, de propósitos y proyectos, en suma de lo que puede llegar a ser esa entidad nueva, en función tanto de sus rasgos preexistentes, como de los que supone que pueden llegar a ser porque se le incorporan otros nuevos, posibilidad que tanto Alberdi como Echeverría tenían muy en cuenta. Con toda claridad, todos estos puntos se pueden leer en el título de la famosa película “El nacimiento de una nación”, como si en su descripción sobre lo que costó armar el país, los Estados Unidos, Griffith, su autor, hubiera respondido a una etimología indudable y cuyos términos están en una relación casi especular.

Hoy puedo considerar, recuperando las expresiones de Alberdi y Echeverría, que si hay alguna sospecha de oposición entre esos dos términos básicos, nación y pueblo, como parece desprenderse de las respectivas formulaciones, no es demasiado consistente puesto que ambos padecen, en principio, de

la misma generalidad: el pueblo parece ser un todo concreto, caben en él todas las posibilidades y antagonismos pero con cierta restricción: política e ideológicamente, así como en el lenguaje de la comunicación corriente, está

aceptado que formarían parte de él solo los sectores culturales, sociales y económicos que son, como se dice en la jerga posmoderna, “subalternos”; no se le adjudica el mismo sentido ni la misma pertenencia al pueblo en usos verbales y costumbres políticas ya tradicionales a poseedores, adinerados, aristócratas, etcétera: estos sectores de la población —la nobleza como caso extremo— se han encargado y se encargan

de ahondar el abismo, no quieren ser pueblo y en ese “no querer” —la Historia lo muestra sin descanso— ayudan a consolidar el ámbito restringido del término. Como esa simple distinción quizás lo muestra, el término ha perdido su impronta original, tal como podía habérsela vivido en los siglos XVIII y XIX: la invocación himnica, por evocar una aplicación argentina, “Al gran pueblo argentino salud”, refiere esta generalidad; López y Planes, autor de esa

Pero ¿por qué llamar “Nación” a lo que ambas corrientes de pensamiento, y no solo ellas, adhieren? Me parece que el término es el resultado de una interesante y compleja red metafórica que tiene como punto de partida la imagen del “nacer” que, como no es necesario destacarlo, es un “dar lugar a” algo nuevo, resultado en el caso y en la encrucijada histórica de una revolución —la norteamericana, la haitiana, la francesa, la argentina— contra un régimen social sofocante, casi confundido con la civilización misma, no solo opresivo, lo que sería más inmediato, sino también anacrónico desde el punto de vista de un desarrollo liberador de la civilización, del ser humano y de sus potencialidades.

frase, no excluye a nadie de esa magnífica salutación; sabemos, sin embargo, que, dentro de ese recipiente llamado “pueblo” hay severas diferencias.

A su vez, “nación”, en tanto construcción es, como Rousseau lo propone, un todo abstracto en el que caben “los elementos que la componen”, tanto

En caso de guerra o de ataque foráneo, por ejemplo, el patriotismo funciona como un sentimiento que traduce en las actitudes y compromisos esta idea englobante de nación, con tanta fuerza que quien no lo experimenta o comparte llega a ser antinacional o, más todavía, “traidor a la patria”, más o menos como quienes defienden intereses económicos extranjeros en perjuicio directo de los propios, entendiéndose por tal cosa, los que contribuyen al desarrollo y consolidación del país y deberían beneficiar, precisamente, al pueblo.

el rico como el pobre, el militar y el civil, el religioso y el ateo, el sometido y el libre, los ríos y el mar, las tierras y el aire, lo que está debajo y lo que se desplaza arriba, siempre que cada uno de esos “elementos” (Alberdi) sea entendido como integrante del conjunto —la “nacionalidad”— y prescindida de consideraciones diferenciadoras, tales como propiedad (del suelo y del subsuelo), clase, renta, educación, etcétera y, por supuesto, no manifieste ningún rechazo a esta inclusión. De la nacionalidad, a su vez, que implicaría pertenecer a ese conjunto, emana una cualidad complementaria, el “patriotismo”, que es algo así como conciencia afectiva de pertenencia y objeto de culto y de ostentación, “los patriotas” en el lenguaje heroico de la independencia. En caso de guerra o de ataque foráneo, por ejemplo, el patriotismo funciona como un sentimiento que traduce en las actitudes y compromisos esta idea englobante de nación, con tanta fuerza que quien no

lo experimenta o comparte llega a ser antinacional o, más todavía, “traidor a la patria”, más o menos como quienes defienden intereses económicos extranjeros en perjuicio directo de los propios, entendiéndose por tal cosa, los que contribuyen al desarrollo y consolidación del país y deberían beneficiar, precisamente, al pueblo.

Pero si “nación” da origen a “nacional” y para Echeverría era indisoluble de “pueblo”, “pueblo” da origen a “popular”, con tanta suerte que no muy tarde se consagra, con un sentido programático y definitorio, el sintagma “nacional y popular” o, el inverso, “popular y nacional”. Se diría que el primero recoge la fórmula alberdiana mientras que el segundo la echeverriana, cuestión de acentuaciones. ¿Qué preferimos?

Si entre “Nación” y “Pueblo” hay una integración conceptual, también la hay, por necesaria inferencia, entre “nacional y popular”. Pero ¿la hay entre “popular y nacional” sin que haya consecuencias al invertir el orden? Este “juego verbal” propone, por lo tanto, una elección. Si se opta privilegiando la noción de “popular”, tal como sucede en las formulaciones de izquierda, simpáticas o demagógicas o no, y aun eclesiales, se le está reconociendo un valor, lo cual se traduce en un compromiso, que en las proclamaciones de los nacionalistas de la más alta prosapia ocupa un lugar subsidiario aunque sin duda innegable; si, en cambio, se opta por anteponer la de “nacional” se está destacando una orgullosa y legítima identidad, no obstante mensurable —ser más o menos nacional— que militares, miembros de la Iglesia, militantes de grupos nacionalistas, revisionistas de la historia, celebradores del caudillismo, no nece-

sitan explicar. Pero sea cual fuere la opción, ambas, nacional y popular o popular y nacional, confluyen en la expresión “interés nacional”, que parece eliminar toda duda, ¿quién estaría en contra? Pero la fórmula no deja de ser igualmente problemática. ¿Qué podría entenderse por tal cosa? Vale la pena detenerse en ella.

Desde luego, la expresión “interés nacional” compromete tanto en un orden general la solidez e integridad del país entero, como en el particular, que no puede no correr la suerte del primero; eso hace que ambos términos se interpenetren, puesto que interaccionan. Así, por ejemplo, si se considera que es de interés nacional una defensa de los recursos naturales y, en consecuencia, una economía sólida y expansiva, el interés particular encontrará entonces una mayor respuesta o un respaldo más amplio a sus necesidades, lo cual, al favorecer su desarrollo, le permitirá considerarse “nacional” y patriótico y, a la vez, estará en mejores condiciones de contribuir, por vía impositiva o colaborativa, al reforzamiento del interés nacional; sin embargo, no es improbable, y seguramente ha sucedido, que el interés particular “aproveche” del otro para su exclusivo beneficio, ya sea retaceando la lógica distribución de beneficios, ya sea evadiendo los compromisos sociales, defraudando al fisco, exportando ganancias y otros recursos igualmente alejados del interés nacional en general; se diría, en tal situación, que entre ambos intereses hay disociación. Pero este primer aspecto no agota el alcance de la expresión: lo más inmediato del concepto es que es de interés nacional y por ello concierne a los bienes inherentes al país mismo —el territorio, sus recursos financieros y



Esteban Echeverría

naturales, agua, aire y tierra, la lengua y la cultura, los habitantes y sus bienes— y la posibilidad de manejar para provecho propio del conjunto tales recursos de modo que no sean arrebatados por agentes internos —especuladores, contrabandistas, delincuentes, evasores, corruptos— o externos —apropiadores de tierras o del trabajo, extorsionadores de beneficios, terroristas económicos, desestabilizadores—. El concepto se desplaza, en consecuencia, hacia lo político y en su esfera territorial en tanto es en este plano que puede y en principio debe regularse, corregirse, vigilarse y orientarse, y en no menor medida hacia el exterior; ese desplazamiento configura un escenario en el que se libra una lucha que puede —no regularmente ocurre— llevarse a cabo contra tales intereses de fuera así como contra agentes de dentro que conspiran en favor de los de afuera, lucha que puede ser exitosa, cuando se rescatan fuentes básicas de producción, o fallida cuando no se lo logra. Desde luego, hay políticas que no lo quieren

lograr y no solo no intentan defender el interés nacional sino que hacen todo lo posible para beneficiar otros intereses nacionales o internacionales. Se trataría, entonces, de definir con claridad qué formas puede tener el interés nacional: explotar los recursos propios y beneficiar el desarrollo social con los producidos va de suyo; también crear las condiciones para una distribución más amplia y equitativa y garantizar así la salud y el bienestar de la población; no menos importante es consolidar el florecimiento cultural y generar los anticuerpos intelectuales necesarios como para neutralizar intereses que no son los propios.

En ciertos momentos, no obstante, la necesidad, verdadera o presunta, de relanzar una economía, otorga espacio también a intereses no nacionales que, porque se admite o considera que son creadores de riqueza, hacen creer o pensar que las distinciones carecen de sentido y aun desaparecen por completo: extraer petróleo es indispensable, predicar, no importa quién lo haga y quién resulte más favorecido; ello da lugar a ciertas políticas –el llamado “desarrollismo”– que adelgaza las consecuencias de la instalación de intereses extranjeros y apunta, como argumento moral, a realimentarla economía nacional, aunque eso suele terminar en un reforzamiento del capitalismo local, fuerte o embrionario, como si, y por lo general solo como si, al consolidarlo, se lograra un diálogo, como pares, con el capitalismo no nacional en el cual el interés nacional en general pudiera poner un dique a las previsible intenciones extranjeras de, precisamente, no encontrarse con ningún dique. En ocasiones, tales políticas pueden y suelen dar lugar, por una parte, al robustecimiento o a la

creación de una clase –una burguesía nacional– que absorba todos los beneficios *pro domo sua* y que se cuida muy bien de contribuir a la necesaria y “equitativa distribución”, la otra pata del “interés nacional” y, por la otra, al sometimiento con armas y bagajes al capitalismo no nacional.

En otro sentido, menos discutible, son también de “interés nacional” los logros que en diversos aspectos de la producción cultural obtienen determinados individuos, de nacionalidad argentina, no necesariamente autodefinidos por “lo” nacional, en escenarios locales y aún más cuando lo son en internacionales, a través de premios, triunfos, proyecciones culturales, científicas o deportivas. Los méritos que han dado lugar a tales reconocimientos son sentidos como productos o emanaciones de la nación de la que provienen, aunque en muchas ocasiones, no la Nación, a la que como abstracción no se le puede reprochar nada, sino a la sociedad concreta hubiera hecho lo posible por ignorarlos o combatirlos. Un logro es un logro y cuando se produce es celebrable. Como consecuencia, el orgullo encuentra una confirmación de su “ser nacional”: la Nación, en esa situación, funciona como una esencia que lo explica todo, menos, por supuesto, las deficiencias, la inequidad, la injusticia, el sometimiento, la torpeza y el error atribuibles a otros factores, no a esa entidad. En este aspecto de la apelación al “interés nacional” cobra más fuerza la índole abstracta de la entidad “Nación”, su uso disipado y no mucho más que declarativo. Tal vez, entonces, sea más real emplear para designar virtudes y deficiencias simplemente el adjetivo “argentino” que, incluso, no necesitaría acompañar al verbo “ser” para designar hechos y conflictos.

En esa instancia del “logro” individual, es más visible la política, porque incluye en la concepción de su hacer propio el fomento a las posibilidades de llegar a esas cimas, que generan oleadas de orgullo “nacional”, o porque, por el contrario lo retacea y hay mil maneras de hacerlo.

Y, puesto que entramos en un nuevo terreno, lo que se entiende y formula como “nacional”, como un concepto definido y claro en lo que respecta a la economía o a la territorialidad, pierde perfil en lo que respecta a la cultura que se constituye día a día y paso a paso y cuya forma propia resulta de una vertiginosa transformación, en ocasiones poco visible, tanto de lo idiosincrático, como modo peculiar de relacionarse con el mundo, como del universo de formas que circulan por todo el orbe y que canalizan la productividad humana en el orden simbólico. Hablar, entonces, de “cultura nacional”, solo sería razonable como imagen de una localización que descansa en un conglomerado de presupuestos y aceptable en tanto metáfora de una realidad superior y de un orden concreto, a saber el hecho territorial investido de historia, la Argentina propiamente dicha.

Lo cual no agota más resonancias y vacilaciones en cuanto a la pertinencia del concepto, tanto que la palabra sería un exceso y una limitación para comprender los sacudimientos y vaivenes de una cultura así como los plurales rasgos que se debaten en su interior para contribuir a su fisonomía, siempre en ciernes, siempre a punto de hacer reconocible su forma.

Lo notable es que siempre ha sido así en el nacimiento del país como tal; de no mediar los ecos de la Revolución Francesa no habría tenido más remedio,

siguiendo impulsos independentistas un tanto extraños después del rechazo tan eficaz a los ingleses, que acudir al soterrado pensamiento jesuítico, igualmente europeo e importado, para dar los primeros pasos del independentismo, como

en parte ocurrió en México; dadas las circunstancias coloniales era harto improbable que de las castigadas y residuales culturas prehispánicas rioplatenses – acaso el contexto podía ser otro

en México y Perú– hubieran podido salir ideas como las que impulsaron la formación de una cultura propia, tal como, lúcidamente, lo preconizaron y formularon los incipientes filósofos de la “Joven Argentina” a partir de 1837. Pareciera una broma decir que dos de los requisitos más notorios de lo nacional, la lengua y la religión, son importados si recordamos que estas tierras, en las que, alberdianamente, se constituye la Nación, fueron conquistadas y ocupadas; una de ellas, la religión católica, forma parte del estado; la otra, la lengua, parece irrenunciable y así como si es nacional, lo es por imposición no obstante es una felicidad y una riqueza y el instrumento del cual lo nacional se vale para rechazar toda otra imposición. Puede ser una contradicción que en su momento gravitó y que en la actualidad, sobre todo cuando se reivindica la cultura de los pueblos originarios, se soslaya; pero que cuando el país no terminaba de tomar forma apareció en el solitario discurso de Juan María Gutiérrez

Hablar, entonces, de “cultura nacional”, solo sería razonable como imagen de una localización que descansa en un conglomerado de presupuestos y aceptable en tanto metáfora de una realidad superior y de un orden concreto, a saber el hecho territorial investido de historia, la Argentina propiamente dicha.

rrer de 1837 que vio la contradicción y propuso –parecía un absurdo, una violencia contra la realidad– renunciar al castellano, lengua de la sumisión, para adoptar el francés idealizado como lengua de la libertad que golpeaba las puertas del país que estaba naciendo.

Por supuesto que quienes afirman que lo nacional existe y se manifiesta, exhiben algunas pruebas; una de ellas, mayúscula, es la literatura gauchesca, otra la poesía del tango pero, sobre todo, la defensa y exaltación del discurso reivindicativo de los caudillos y el de los defensores del interés nacional, como Juan Manuel de Rosas, los historiadores revisionistas, el gobierno de Hipólito Yrigoyen y, posteriormente, los discursos de Juan Domingo Perón. Y, por el contrario, consideran “antinacional” la casi totalidad de la literatura argentina, desde Sarmiento a Borges y aun ciertas expresiones populares que no vienen del pasado sino que, porque están vinculados con la inmigración que, sea como fuere, forma parte de esta entidad que conocemos como Argentina, se presentan sincréticamente, tales como el lunfardo y elocoliche y, filosóficamente, el pensamiento socialista, laico, ateo y marxista.

Se puede examinar el alcance autonómico de cada uno de esos argumentos y expresiones; todos por igual beben en fuentes foráneas y la originalidad argentina consistiría respecto de tales fuentes en un sistema de tres tiempos: adoptar, asimilar y transformar para lograr una expresión propia que, por eso mismo, negaría el sentido trascendente, esencialista y definitorio que se le quiere dar al adjetivo “nacional”. A menos que ese sistema sea propio de “lo” nacional nuestro, la marca de nuestra presencia en el mundo y que,

precisamente, nos hace recibir del mundo, tomar distancia de él, procesarlo y transformarlo hasta dar con un tono propio, reconocible. Mejor sería, entonces, al hablar de literatura, arte, filosofía, ciencia, no calificarla como nacional sino solo, prudentemente, como argentina, puesto que lo argentino es lo concreto, síntesis de territorio, voluntad, historia, lengua, lo verificable y lo propio.

Hay, por cierto, quienes piensan, con todos los matices que se quiera, fuera de ese sistema. Lo rechazan pese a que de sus múltiples planos y registros han surgido las proezas más altas y las creaciones más insólitas, los textos más reveladores y las obras más sólidas, los descubrimientos científicos más universalizables. Prefieren la opacidad de “lo” nacional al brillo argentino, deslumbrante.



RETRATOS

de Pablo Bernasconi

JUNIO - SEPTIEMBRE
Plaza del Lector Rayuela
Biblioteca Nacional



Libros clásicos argentinos que han corrido la suerte de la lenta omisión que traen el tiempo y el olvido de los hombres.

Ser clásico es lo contrario de ser raro, es su espejo invertido, su destino dado vuelta. Toda política editorial en el espacio público busca volver lo raro a lo clásico y hacer que lo raro no se pierda ni se abandone en la memoria atenta del presente.

COLECCIÓN *LOS RAROS*
EDICIONES BIBLIOTECA NACIONAL

En qué se desconoce el arielismo

Por Dardo Scavino

Pocas ideas han tenido una influencia tan decisiva como aquellas expresadas en el libro *Ariel* de José Enrique Rodó. Inspirador de los jóvenes reformistas de 1918, el modernista escritor uruguayo ha sido una inevitable referencia a la hora de proclamar el ascenso de una nueva generación capaz de asumir, con ímpetus precursores, las tareas que su tiempo demandaba. El latinoamericanismo de Rodó hunde sus raíces en el vasto movimiento crítico de su época, bajo el supuesto de que la decadencia moral había que encontrarla en la medianía de una multitud constituida por el hábito y la repetición. La impronta revolucionaria reclamaba vanguardias atentas e innovadoras, capaces de sustraerse a la fuerza negativa de sus sociedades contemporáneas. Estas ideas no fueron ajenas ni a Deodoro Roca ni a Saúl Taborda, pero también pueden reconocerse en Ingenieros o en Mariátegui.

Dardo Scavino piensa el “ariélismo” en sus aspectos e influencias menos exploradas. Freud, Tarde, Guyau y Fouillée concurren como antecedentes necesarios para pensar la relación entre la innovación de los acontecimientos, esos desvíos infinitesimales que abren un abismo, y la perseverancia de las formas existentes. Crear un mundo nuevo o persistir en lo dado, esa es la cuestión que se debatía en un mesiánico llamado fundador del tiempo por venir.

El gabinete del doctor Charcot

Las sesiones públicas de hipnosis efectuadas por el doctor Jean-Martin Charcot en una sala de La Salpêtrière llegaron a ser tan populares que entre los asistentes se encontraban no sólo varios especialistas venidos del extranjero, como Josef Breuer, Sigmund Freud y William James, sino también un importante número de literatos, de la talla de los hermanos Goncourt, Maupassant, Alphonse Daudet o Émile Zola. Estas experiencias de hipnosis alcanzaron el ápice de su celebridad cuando uno de los miembros de la disidente escuela de Nancy, el jurista Jules Liégeois, logró en 1884 que unos cuantos individuos –munidos, sin saberlo, de armas inofensivas– se precipitaran a cometer crímenes después de haber sido sugestionados por él. Liégeois expuso estas experiencias en su libro *La question des suggestions criminelles* y su colega Hyppolite Bernheim confirmó con esto su teoría de que la “sugestibilidad” no era una falencia nerviosa específica de las patologías histéricas, como pensaba Charcot, sino una predisposición psíquica banal ligada a los mecanismos del sueño. Las experiencias de estos médicos dejarían una huella tan profunda en la opinión pública europea que cuarenta años más tarde inspirarían dos figuras emblemáticas del expresionismo alemán: los doctores Mabuse y Caligari. Entretanto, uno de los asistentes a las exhibiciones de Charcot, el criminólogo Gabriel Tarde, trasladaría la teoría de la sugestión al terreno sociológico.

“El estado social es como el estado hipnótico” decía Tarde: “una forma del sueño, un sueño por mandato y un

sueño en acción” (*Les lois*, 83). Al igual que los hipnotizados, los seres sociales tienen ideas sugeridas por los hipnotizadores y las creen espontáneas. Tarde pensaba haber encontrado así en las experiencias de las escuelas de la Salpêtrière y Nancy la clave para entender los mecanismos del poder. El esclavo antiguo, en efecto, sabía que estaba obedeciendo a los mandatos del amo, mientras que el moderno cree estar actuando espontáneamente cuando se limita a acatar, en realidad, los mandatos colectivos. “Esta es la ilusión propia del sonámbulo y del hombre social”, explicaba el criminólogo (ibíd., 84). Sólo que su siervo hipnotizado no obedecía a las voces –a diferencia de Freud,

Tarde subestimó esta dimensión crucial de la experiencia de Charcot– sino a un mecanismo diferente: la imitación. “La sociedad es la imitación” aseguraba el criminólogo, “y la imitación es una especie de sonambulismo” (ibíd.). El hombre social responde a las sugerencias del Otro, pero supone que el origen de éstas se encuentra en su propio Yo. Desde pequeños los humanos aprenden la lengua y las conductas peculiares de su grupo imitando a los mayores, y Tarde explicaba así por qué en una misma región los habitantes hablan con un mismo acento o portan el mismo tipo de prendas, comen el mismo tipo de alimentos o sostienen el mismo género de ideas.

Las experiencias de estos médicos dejarían una huella tan profunda en la opinión pública europea que cuarenta años más tarde inspirarían dos figuras emblemáticas del expresionismo alemán: los doctores Mabuse y Caligari. Entretanto, uno de los asistentes a las exhibiciones de Charcot, el criminólogo Gabriel Tarde, trasladaría la teoría de la sugestión al terreno sociológico.

La teoría de la imitación social de Tarde anticipaba, de este modo, la teoría de la identificación de Freud. Para el francés, en efecto, imitamos a quienes admiramos, como si el imitador se identificara con el objeto de su amor. El niño imita a sus padres o a sus hermanos mayores, el artista imita la obra de otro, extraordinaria a sus ojos, el novelista quiere escribir como aquel autor que lo fascinó unos años antes, y hasta todo un grupo humano se pone a imitar, según Tarde, a su vecino, como le sucedió a los romanos con los griegos y a ciertos pueblos bárbaros, a su vez, con los romanos, debido a la admiración por sus edificios, sus modales, su vestimenta y sus instituciones.

Pero había para Tarde dos tipos de imitación. La primera era la tradición, cuando las nuevas generaciones imitan a las precedentes. La segunda era la moda, cuando las personas o los grupos imitan a sus contemporáneos. Si suele decirse que las comunidades tradicionales se cierran sobre sí mismas, se debe a que la imitación de los viejos modelos es, por lo general, interna a un grupo, o se percibe de este modo, mientras que la imitación de los modelos nuevos suele ser más bien externa, y las sociedades modernas, como consecuencia, abiertas. De ahí que los tradicionalistas suelen acusar a los modernos de xenofilia, y los modernos, a los tradicionalistas, de xenofobia.

Ahora bien, si la imitación se divide en dos comportamientos opuestos, la tradición y la moda, hay también un comportamiento contrario a la imitación, llamado “contra-imitación”, que en realidad es una polarización invertida de la propia imitación, encarnada en quienes se dedican a hacer

lo contrario de las mayorías —equivalente del satanismo, por decirlo así, en las comunidades cristianas—, y otro comportamiento, distinto de la imitación y de la contra-imitación, que Tarde llama “innovación”. Si bien los comportamientos sociales se caracterizan por la imitación, la innovación no se explica por causas sociales, aunque sus consecuencias lo sean. El innovador, decía Tarde, es siempre un individuo, un “profeta” o un “genio”. “Todo lo genial es individual” afirmaba este sociólogo, “hasta el crimen” (ibíd., p. 4). No había multitudes geniales. O por lo menos no había genialidad o innovación en la teoría estrictamente social de Tarde, porque ésta, precisamente, era incapaz de explicarlas.

Pero el propio Tarde prevenía a sus lectores acerca de una posible confusión de su teoría de la innovación con “el individualismo banal que consiste en explicar las transformaciones sociales por el capricho de algunos grandes hombres”, explicación popularizada unas décadas antes por el inglés Thomas Carlyle. Estas innovaciones se entendían para el francés “por la aparición, accidental en cierto modo, en cuanto al momento y el lugar, de algunas grandes ideas, o más bien de un número considerable de ideas pequeñas o grandes, fáciles o difíciles” que en general pasan desapercibidas en el momento de su aparición aunque sean siempre nuevas, “y que en razón de esa novedad, me permitiría bautizarlas colectivamente con los nombres de *invenciones* o *descubrimientos*” (ibíd., p. 21).

Un colega de Gabriel Tarde, el filósofo Jean-Marie Guyau, publicaría en 1887 dos volúmenes sobre sociología del arte en donde comparaba

al innovador con el “accidente feliz” de Charles Darwin, esa “variación accidental” o esa “mutación imprevisible” en un individuo que, si su descendencia hereda, va a engendrar una nueva especie. “El genio”, explicaba Guyau, “es una modificación accidental de las facultades y de sus órganos en un sentido favorable a la novedad y a la invención de cosas nuevas”, y una vez que se produce esta “variación accidental”, introduce “en el mundo de las ideas o de los sentimientos algunos tipos nuevos”. Así se modifica entonces el medio social e intelectual, sin que esta modificación “sea el puro y simple producto del medio” (*L’art*, p. 49).

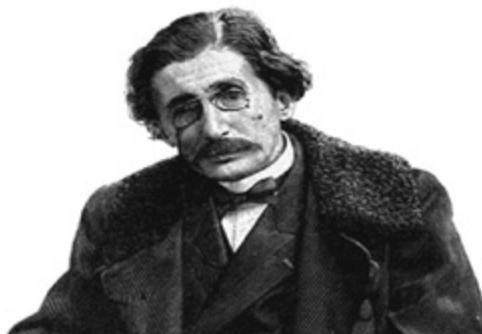
Para Guyau, esta mutación inopinada va a ser a su turno el inicio de nuevas cadenas miméticas, horizontales, primero, y verticales, después: la Reforma de Lutero, por ejemplo, se propagó por “contagio imitativo” por todo norte de Europa, y luego fue transmitiéndose de generación en generación hasta llegar a nuestros días como un rasgo hereditario. Y algo similar podría decirse con respecto a ciertas mutaciones prósperas como la perspectiva de León Alberti, el claroscuro de Caravaggio o el *Quijote* de Cervantes. En el mundo particular del arte, concluía Guyau, “como en el mundo social”, “existen dos clases de hombres”: “los *innovadores* y los *repetidores*, es decir, los genios y el público, que repite en él mismo, y por simpatía, los estados de espíritu, los sentimientos, las emociones, los pensamientos, que el genio inventó primero o a los cuales les dio una forma nueva”. Pero tanto el instinto imitador como el instinto innovador se encontraban, según Guyau, en el propio público, “sólo que el instinto imitador domina

en la masa y el instinto innovador, en los genios” (ibíd., p. 49).

Mutantes vs. replicantes

Tarde y Guyau pensaban que la vida de las sociedades humanas no difería, en lo esencial, de la vida de los organismos. A diferencia de las cosas inertes, el organismo procede por réplicas: ya sea regenerando ciertas partes de sus cuerpos gracias a la nutrición, ya sea generando cuerpos similares al suyo gracias a la reproducción. La vida se caracteriza, en este caso, por copiar y repetir. Y a la tendencia de un cuerpo a generar réplicas de sus propias partes, incrementando o no su cantidad, suele llamárselo “instinto de conservación” aunque siga formando parte de esta tendencia de los seres vivos a la imitación. Entendida como innovación, por el contrario, la vida es evolución, variación y mutación inesperada, de modo que en este caso la vida ya no es pensada a la altura del individuo sino de la historia de la especie.

Como había planteado Edgar Quinet, inspirándose igualmente en Darwin, “cada especie, antes de esparcirse por el mundo, tiene un precursor o más bien una especie profética que la anuncia



Gabriel Tarde

y la prepara”. Así, el hiparion es el precursor del caballo y el mastodonte, según Quinet, del elefante. El republicano francés comparaba entonces estos fenómenos de la evolución animal con los procesos de la “historia civil”, en la cual “los caracteres, primero aislados,

Desde las perspectivas de Tarde, Guyau o Quinet –en modo alguno intercambiables, pero en este punto convergentes– una sociedad es joven cuando proliferan en su seno las invenciones y creaciones originales, cuando se multiplican los “precursores” y las “especies proféticas”, esos “accidentes felices” de cualquier comunidad o esos grupos de “mutantes” que algunos llamarían muy poco después “vanguardias”.

terminan por formar una cepa” que preocupa a los contemporáneos dado que no saben muy bien cómo catalogar a esta mutación y presienten, con razón, que está poniendo en peligro el orden existente. Si las circunstancias lo permiten, esta mutación va a terminar engendrando, en efecto, una nueva estirpe: Juan el Bautista, por ejemplo, “es el precursor de los cristianos”, “Juan Huss, de los protestantes”, “Rousseau, de los revolucionarios”: “No son más que un individuo o un grupo antes de convertirse en un pueblo, una clase, un mundo” (*La création*, 330-331).

Desde las perspectivas de Tarde, Guyau o Quinet –en modo alguno intercambiables, pero en este punto convergentes– una sociedad es joven cuando proliferan en su seno las invenciones y creaciones originales, cuando se multiplican los “precursores” y las “especies proféticas”, esos “accidentes felices” de cualquier comunidad o esos grupos de “mutantes” que algunos llamarían muy poco después “vanguardias”. Cuando esta savia inventiva se agota, explicaba Tarde, “la imitación sigue su curso, como en la India, como en China,

como los últimos siglos del Imperio romano”, y como ocurre también en algunas especies animales que, esclerosadas, se habrían vuelto incapaces de mutar convirtiéndose en verdaderos fósiles vivos (op. cit., p. 28).

Remitiéndose a las obras de aquellos tres franceses –y de un discípulo de Guyau, Alfred Fouillée–, Rodó hablaría en el *Ariel* de un “grupo disperso y prematuro” convertido en “precursor” de una “nueva unidad social” o de una “nueva civilización” (*Ariel*, p. 99), grupo que compara con las “especies proféticas” y las “variaciones accidentales” que no habían sido previstas por las posibilidades preexistentes o que se sustraían a la “sugestión imitativa” de la sociedad de su tiempo. “El tipo nuevo”, explicaba el oriental, “empieza por significar, apenas, diferencias individuales aisladas; los individualismos se organizan más tarde en variedad; y por último, la variedad encuentra para propagarse un medio que la favorece, y entonces ella asciende quizá al rango específico”. Entonces, concluye Rodó citando a Quinet, “*el grupo se hace muchedumbre, y reina*” (ibíd., p. 99). Y si esto ocurre, se debe a que la palabra de estos precursores, como sucede con los fundadores de religiones, posee un gran “poder de sugestión” o un “dynamismo eficaz”, capaz de emocionar, conmover, convertir a los sujetos y de movilizar, por una especie de hipnosis, a las masas. A esto se refería Alfred Fouillée cuando hablaba de “ideas-fuerza”: éstas no buscaban el asentimiento deliberado de la razón sino la adhesión apasionada de los sujetos, y se convertían en ideas “prósperas” cuando acumulaban a los adictos.

Rodó no combatía el individualismo utilitarista de los pueblos anglosajones

preconizando un altruismo cristiano sino mostrando que ese individualismo no es la explicación última de los fenómenos sociales como lo anunciaban ciertas corrientes de pensamiento desde la época de Hobbes. El individuo del utilitarismo anglosajón ya es, para Rodó, un modelo de comportamiento que goza de un gran prestigio social y de una gran cantidad de imitadores, y esta imitación mayoritaria, o hegemónica, acabó por suscitar un fenómeno de naturalización: a fuerza de propagarse, ese personaje histórico particular terminó confundiendo con la esencia del hombre o con el hombre universal; a fuerza de identificarse con ese modelo sugestivo, los hombres llegaron a suponer que el hombre mismo era eso. A esto se refería el uruguayo cuando hablaba de “nordomanía”: a esta identificación de algunos pueblos con ese objeto de amor. Aunque pareciera universal, la hegemonía de este modelo caracterizaría entonces a una época particular y nada impedía que otros paradigmas de comportamiento se impusieran en el futuro.

Siguiendo a Tarde y a Guyau, Rodó no asociaba entonces al individuo con el instinto de conservación sino, por el contrario, con una suerte de instinto de creación, instinto que contrastaba con las tendencias —esta vez sí— conservadoras, o más precisamente imitativas, de las masas. Las revoluciones políticas eran multitudinarias, es cierto, pero las muchedumbres obraban siempre, a su entender, inspiradas por la palabra de unos pocos visionarios. Alfred Fouillée les recordaba a las actuales mayorías que habían comenzado pequeñas, es decir, como inauditas minorías, y que la propia ley de la historia consistía en que la opinión

mayoritaria de hoy hubiera sido en otro tiempo “la del hombre aislado y luego la de una minoría, antes de convertirse en la del gran número”. Hay, en consecuencia grandes chances para que “la opinión del futuro se encuentre en la actualidad en alguna de las minorías vencidas por la mayoría” aunque no podamos decir en cuál: “El error que se va y la verdad que llega son, ambas, minoritarias”, pero no poseemos un criterio seguro para distinguir “la aurora del crepúsculo” (*Filosofía*, p. 117).

Tanto la influencia de las mayorías como la sugestión de las minorías, tenían para Rodó el estatuto de una ensoñación hipnótica. “Cuando te agregas en la calle a una muchedumbre”, le recordaba Rodó a su lector de *Motivos de Proteo*, “sientes que, como la hoja suspendida en el viento, tu personalidad queda a merced de aquella fuerza avasalladora”, que ésta “te lleva adelante y fija el ritmo de tus pasos”: “Es como una enajenación o un encantamiento de tu alma”, aseguraba el oriental retomando aquellas teorías de la “sugestión” o la “hipnosis” colectiva de esos años (*Motivos*, p. 85). Pero no hacía falta descender a la calle para que esto ocurriera, proseguía Rodó, porque este “poder” se ejerce sobre todos los individuos en cualquier circunstancia, e incluso sobre aquellos que hacen alarde de libertad e independencia. Tarde había conjeturado que, al igual que el estado hipnótico, “el estado social no es sino una forma de sueño” (*Les lois*, p. 83), y la ilusión del individuo consistía en creer, como los sonámbulos, que esas ideas sugeridas eran espontáneas. Sólo cuando esa libertad, esa originalidad, es auténtica, concluía el uruguayo, sólo cuando alguien logra sustraerse milagrosamente a esas sugestiones

hipnóticas del Mabuse colectivo, puede hablarse, en sentido estricto, de “genio” (*Motivos*, p. 44-45).

El genio también tenía, en este aspecto, una dimensión ética, incluso heroica, ya que la innovación no dependería solamente del ingenio sino también de la audacia y el coraje necesarios para enfrentar los sentimientos establecidos, la opinión pública o la tradición oficial. Y por eso una “voz viene de las gradas de este circo del mundo, o se anticipa en tu conciencia a la que de allí se alzaría si se consuma tu voluntad de emanciparte: ‘¡Apóstata, traidor!’ clama esa voz de reconvencción y de afrenta” (ibíd., p. 267). En efecto, “no hay creencia humana que no haya tenido por principio una inconsecuencia, una infidelidad”, “el dogma que ahora es tradición sagrada, fue en su nacer atrevimiento herético” y remontándose a los orígenes de “la fe más venerable, la idea más entonada por la majestad y pompa de los siglos, siempre se llegará al apóstata, al here-siarca, al rebelde” (ibíd. p. 268).

Tal vez haya sido José Ingenieros quien mejor comprendió en aquellos años la propuesta de Rodó. Y lo hizo en un libro que conocería la misma popularidad que el *Ariel* entre los estudiantes reformistas las vísperas del 18: *El hombre mediocre*. La idea central de esta

obra consistía en presentar la historia humana como un “eterno contraste” entre dos fuerzas antagónicas: “El espíritu conservador o rutinario y el espíritu original o de rebeldía” (*El hombre*, p. 40). Las mayorías se contentan con transitar los caminos más trillados, explicaba el alienista, mientras que las minorías proféticas o vanguardistas se atreven a abrir las nuevas rutas que van a practicar sin saberlo las “mayorías venideras”. La rutinas defendidas hoy por los mediocres “son simples glosas colectivas” de ideales concebidos ayer por los rebeldes, de modo que “el grueso del rebaño social va ocupando, a paso de tortuga, las posiciones atrevidamente conquistadas mucho antes por sus centinelas perdidos en la distancia”, y éstos, concluía el criminólogo, “ya están muy lejos cuando la masa cree asentar el paso a su retaguardia” (ibíd., 44). Y por eso el tiempo histórico, tal como lo entendían Ingenieros y Rodó, no se parecía a la curva ascendente del modelo progresista –ni a la descendente, por supuesto, del decadentismo– sino al “jardín de senderos que se bifurcan” de Borges, dado que cada mutación inopinada en el orden de la ciencia, de la política o del arte abre una ramificación imprevista.

Aunque ni Rodó ni Ingenieros empleen el sustantivo “vanguardia” en el *Ariel* y *El hombre mediocre*, estaban haciendo alusión a esta idea cuando el primero hablaba de una “aristarquía” (*Ariel*, p. 64) y el segundo de una “aristocracia moral” (*El hombre*, p. 99), porque ambos las distinguían, y con un vigor semejante, de los regímenes de privilegios. Si la aristocracia del *Ancien régime* oprimía a las mayorías, la aristocracia de Rodó e Ingenieros debería liberarlas. De hecho,

José Enrique Rodó



si tuviéramos que mencionar una posición cercana a la expuesta por Rodó en el *Ariel*, deberíamos referirnos a la anarquista ruso-norteamericana Emma Goldman, para quien la mayoría, la “compact, immobile, drowsy mass” (*Anarchism*, p. 82), era “incapaz de formular un juicio propio”, carecía “de originalidad y de valor moral” y terminaba siendo incluso “las más peligrosas enemigas de la Libertad y la Justicia” (*Anarchism*, p. 76). Por eso las masas necesitan, en el momento de la emancipación, de “los hombres de mentalidad más avanzada, de los precursores”, esos hombres que “conocían el escabroso camino que deberían recorrer y lo soportaron todo: oposición, persecuciones y dificultades casi insuperables” (*Anarchism*, p. 81).

Si el viejo régimen aristocrático se preocupaba por defender un orden establecido y por reprimir, como consecuencia, cualquier forma de vida alternativa, los aristócratas de Ingenieros y Rodó son precisamente quienes abren vías diferentes a pesar de las acusaciones, la indiferencia o las persecuciones. Ni Ingenieros ni Rodó estaban preconizando entonces una forma de gobierno distinta de la democracia sino, a la manera de Tarde o Guyau, describiendo un comportamiento social, y éste obedecería a los mismos mecanismos de imitación e innovación, de rutina y de ruptura, de normalización y rebelión, sin importar el orden político imperante.

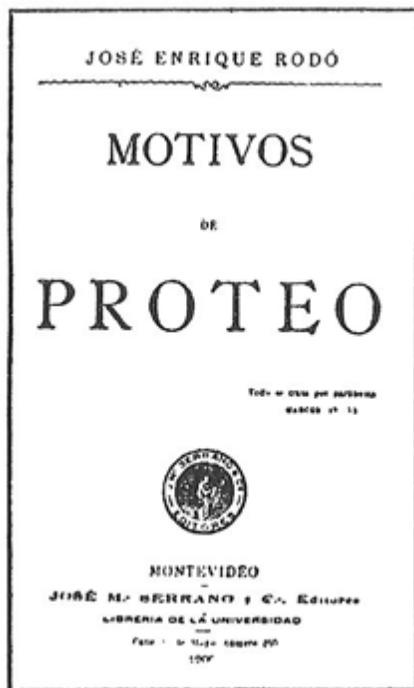
El mono inmaduro

Lejos de contrariar aquella “aristarquía”, la democracia bien entendida le sería favorable dado que le ofrecería a todos los individuos, explicaba el

uruguayo, las mismas posibilidades, y sólo en estas condiciones podríamos estar seguros de que el mérito del creador terminaría triunfando por sobre los privilegios del opresor. En la democracia mal entendida, por el contrario, ya no se toma como modelo a las minorías proféticas sino a las mayorías conformistas, y éste sería el caso de esa democracia norteamericana que erige como patrón de pensamiento y comportamiento al “hombre cualquiera”, al hombre-masa, al hombre mediocre.

Los regímenes europeos tampoco estaban exentos, según Rodó, de estas figuras. De hecho, cuando el uruguayo tiene que identificar el prototipo del hombre mediocre, no escoge la figura de un norteamericano sino de un francés, Mr. Homais, el personaje de *Madame Bovary* de Flaubert, encarnación del pequeño burgués típico del Segundo Imperio. “En ausencia de la barbarie irruptora que desata sus hordas sobre los faros luminosos de la civilización”, comentaba Rodó, “la alta cultura de las sociedades debe precaverse contra la obra mansa y disolvente de esas otras hordas pacíficas, acaso acicaladas, las horas inevitables de la desigualdad”, “cuyo Atila”, explicaba, “podría personificarse en Mr. Homais”, quien ponía su astucia “al servicio de una repugnancia instintiva hacia lo grande” y en favor del “rasero nivelador”. “La indiferencia inmovible y la superioridad

Ni Ingenieros ni Rodó estaban preconizando entonces una forma de gobierno distinta de la democracia sino, a la manera de Tarde o Guyau, describiendo un comportamiento social, y éste obedecería a los mismos mecanismos de imitación e innovación, de rutina y de ruptura, de normalización y rebelión, sin importar el orden político imperante.



cuantitativa” eran, para Rodó, “las manifestaciones normales” de la fuerza de esos hombres mediocres, fuerzas capaces “de llegar a la ira épica y de ceder a los impulsos de la acometividad” cuando se trata de aplastar las innovaciones (ibíd., p. 54). Mr. Homais no negaba la civilización y el progreso. Ni siquiera formaba parte de esos norteamericanos “calibanescos” de Groussac y Rubén Darío, esos “búfalos de dientes de plata”, “colorados, pesados, groseros” que “van por sus calles empujándose y rozándose animalmente, a la caza del *dollar*” (Darío, 443). No, Mr. Homais era el boticario volteriano, “miembro de varias sociedades científicas”, aunque no conociera gran cosa a la ciencia, cauteloso y mesurado, confundía la opinión pública de su tiempo con las verdades universales y calificaba de extremista a quien no se plegara a esta norma.

El bárbaro de Rodó no era entonces el industrial sediento de beneficios e indiferente a la belleza del arte y las especulaciones filosóficas, y mucho menos el trabajador manual iletrado y expulsado de la llamada alta cultura, sino el “ciudadano medio” de las democracias occidentales “con su repugnancia instintiva hacia lo grande”, que se muestra favorable al “progreso”

pero que “anatemiza e injuria” la creatividad de los rebeldes: “Entre las inspiraciones constantes de Flaubert”, explicaba el uruguayo, “ninguna más intensa que el odio de la mediocridad envalentonada por la nivelación y de la tiranía irresponsable del número” (*Ariel*, p. 58). Y si el oriental hace un particular hincapié en su crítica de la cultura norteamericana, se debe a que su modelo de individualismo posesivo está siendo imitado tanto en Europa como en América latina.

Así es como el antagonismo sarmientino entre la civilización y la barbarie le cede la plaza a un enfrentamiento entre el vulgo y la vanguardia, los imitadores y los creadores, los mediocres y los inventivos, los conservadores y los rebeldes. Rodó no opone una presunta vulgaridad norteamericana al refinamiento europeo. La vulgaridad se oponía, para Rodó, a la creatividad y por eso es otro nombre del *statu quo* o del orden imperante. Como las células de un organismo que se reproducen repitiendo siempre el mismo modelo, el vulgo es la imitación social de los modelos en vigor y la resistencia a cualquier innovación. Y si el genio o el rebelde nos redimen de la vulgaridad, se debe a que nos liberan de la imitación y, como consecuencia, de la eterna repetición de lo mismo.

A esta repetición estéril se refería Rodó cuando contrastaba a los griegos y los egipcios. El uruguayo recordaba aquella anécdota según la cual un sacerdote de Isis le habría dicho a Solón que sus compatriotas eran “como niños”. Y esta inquietud infantil se enfrenta a la “senectud” egipcia “que se concentra para ensayar el reposo de la eternidad y aleja, con desdeñosa mano, todo frívolo sueño” (ibíd., p. 22). La vejez sería, en este aspecto, la esclerosis de

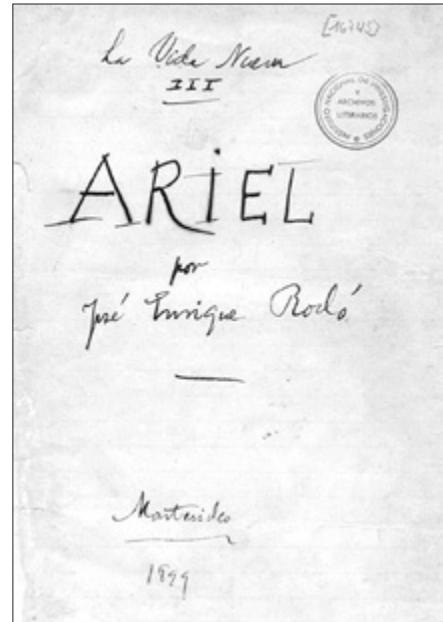
las estructuras mentales y sociales, la ausencia de inquietud y la resistencia al cambio, mientras que la infancia y la juventud serían el momento en que esa rigidez no se consolidó todavía y en que la plasticidad de los individuos permite la exploración de otros caminos de la existencia o de la “eterna virtualidad de la Vida” (ibíd., p. 26). En el evolucionismo social de Rodó hay algo de esa teoría de la “neotenia” que el médico alemán Arthur Kollman había anticipado en 1885 y que Louis Bolk desarrollaría en los años veinte. El anatomista holandés observó que los cráneos humanos, con un lóbulo frontal redondeado y una mandíbula poco prominente, se parecen a las cabezas de los gorilas y de los chimpancés recién nacidos, de modo que la humanidad habría sido una bifurcación del árbol genealógico de los primates a partir de individuos afectados por este “paedomorfismo”. Como lo explicaría más tarde Stephen Jay Gould, “por medio del retraso en el desarrollo de las estructuras somáticas, la neotenia posibilita que el organismo escape de sus formas adultas altamente especializadas y regrese a la labilidad del joven, preparándose para nuevas direcciones evolutivas” (*Ontogenia*, p. 246). La evolución sólo puede tener lugar allí donde el individuo todavía no tomó el camino trazado por sus ancestros o cuando todavía se encuentra a tiempo de abrir otros. Ni la infancia ni la juventud son, en este aspecto, sinónimos de creatividad, pero sí un terreno favorable para la innovación o la ruptura.

De hecho, la crítica que Rodó le dirige a la división demasiado especializada de la actividad social, característica de las formas avanzadas del capitalismo, va en la misma dirección de la dificultad que

señalaría Gould. Un alto grado de especialización, explicaba el uruguayo, tenía para el positivista Auguste Comte, “un grave inconveniente en la facilidad con que suscita la aparición de espíritus deformados y estrechos”, “de espíritus ‘muy capaces bajo un único aspecto y monstruosamente ineptos bajo todos los otros’”, como sucede con los obreros en el taller capitalista (*Ariel*, p. 32). En fin, una sociedad con un alto grado de especialización se vuelve altamente eficaz en lo que concierne los resultados cuantitativos, pero incapaz, también, de metamorfosis, como si el sistema se valiera de los individuos para perpetuarse a sí mismo.

Vanguardias mesiánicas

La pasmosa celebridad del *Ariel* durante la primera mitad del siglo XX no habría sido ajena a esa mixtura entre la teoría de la innovación de Tarde, Guyau o Fouillée y el advenimiento mesiánico de la tradición judeo-cristiana estudiado por Renan. El Mesías es un mutante. Una “variación accidental”. Un “accidente feliz”. Una “especie profética”, a condición, claro está, de prosperar. En un opúsculo de 1897 intitulado *El que vendrá*, Rodó se había referido ya al “hacedor” de la “obra genial” que trazaría los nuevos



caminos del pensamiento y de la creación, diciendo que sólo tenía de él “una imagen vaga y misteriosa, como aquellas con que el alma, empeñada en rasgar el velo estrellado del misterio, puede representarse, en sus éxtasis, el esplendor de lo divino” (*El que vendrá*, p. 20). El uruguayo no sabía ni cuándo ni dónde, pero sí que esa mutación inopinada, esa ruptura o ese corte acabarían por tener lugar, y comparaba esta conmoción del orden imperante con el advenimiento de un Mesías.

No es casual entonces que hacia el final de su alocución, Próspero, el maestro del *Ariel*, le recordara “a la juventud americana” que los griegos habían erigido en la antigüedad “altares a los ‘dioses ignorados’”, ni que la incitara a consagrar una parte de su alma “al porvenir desconocido” (*Ariel*, p. 98).

Esta comparación podría resumir la totalidad de su ensayo: una exhortación a los jóvenes para que se consagren con ardor al culto del porvenir. Y eso, claro está, por oposición a quienes

les rinden culto a los valores y los comportamientos del presente, esto es: a quienes sacralizan y veneran el *statu quo*. Porque el orden establecido también tiene sus sacerdotes y sus fieles, y Rodó le dedica una buena parte de su arenga a denunciarlos.

Pero si Rodó escribe la expresión “dioses ignorados” entre comillas, se debe a que está citando, sin mencionarlo, al apóstol Pablo de Tarso y su discurso en el Areópago de Atenas. Como los atenienses condenaban

a quienes pretendieran introducir nuevos dioses, el apóstol les aseguró que venía a hablarles de uno que formaba parte del panteón oficial de la ciudad aunque ignorasen quién era. Y este discurso terminó volviéndose decisivo para la teología cristiana el día en que un neoplatónico del siglo IV adoptó el nombre de uno de los jóvenes griegos convertidos a la fe cristiana tras escuchar a San Pablo: Dionisio el Areopagita. Porque fueron este filósofo sirio y sus seguidores europeos quienes colocaron aquel *agnósthos théos* en el centro de la teología mística.

Allí donde los místicos hablaban de un *deus ignotus*, el rioplatense se refiere a “una imagen vaga y misteriosa”; allí donde los místicos decían “divinidad”, el ensayista uruguayo prefiere decir “futuro”. Y no un futuro cualquiera sino ese que no se confundía con un desarrollo previsible de la situación presente. Del mismo modo que, en la teología mística, o negativa, nada podía decirse acerca de la divinidad, nada podía decirse, para Rodó, acerca de ese futuro, porque si hubiese sido predecible, no habría sido un auténtico porvenir. Mientras lo que viniese fuera alguna variante del *statu quo*, no resultaba legítimo hablar de futuro. Este sólo sobreviene cuando el presente pasa, cuando nuestra situación actual se vuelve historia como consecuencia de su advenimiento (o en la medida que un grupo cada vez más numeroso acepte la “buena nueva” y se mantenga fiel a ella a pesar de las adversidades). El acontecimiento mesiánico tendría una dimensión crítica ya que muestra el estatuto particular y contingente de una forma de convivencia considerada, por sus practicantes, universal y necesaria. No hay entonces futuro sin ruptura con el presente. Y teniendo en

Unas de las lecciones del darwinismo triunfante había sido esa finalmente: no hay teleología de la evolución, de modo que ésta no puede confundirse ya con el progreso o el presunto perfeccionamiento de un organismo.

cuenta que pensamos a partir de las ideas, los conceptos o las estructuras mentales de nuestra época histórica, ese futuro se nos torna inesperado. La paradoja del mesianismo arielista consiste entonces en que esperamos lo inesperado, y ésta es, para el escritor oriental, nuestra principal esperanza: que lo inesperado sobrevenga y, por decirlo así, “prospera”. Porque no hay manera de prever el futuro, como no hay manera de anticipar las “variaciones accidentales” o las “mutaciones imprevisibles” en alguna especie viva. Unas de las lecciones del darwinismo triunfante había sido esa finalmente: no hay teleología de la evolución, de modo que ésta no puede confundirse ya con el progreso o el presunto perfeccionamiento de un organismo. Las etapas en la evolución de la especie no se confunden con los estadios en la evolución de un individuo, ya que las primeras son las consecuencias de “mutaciones imprevisibles”. El *deus ignotus* de los místicos se convierte así, para el uruguayo, en la mutación, en la “variación accidental”, en el “accidente feliz” de donde provendrá la “vida nueva”, en un “error” de copiado, finalmente, con consecuencias promisorias. Y por eso profetizar, en el dominio de la historia humana, no significaría prever el porvenir a partir de un análisis pormenorizado y riguroso de la situación presente o anticipar el futuro a través de algunos signos premonitorios esparcidos en la actualidad. Profetizar significa inventar o crear. Los profetas son quienes predicán los nuevos valores y las nuevas verdades. Los profetas son quienes proclaman los nuevos modos de vida y convivencia. Existe un pensamiento riguroso, apto para estudiar objetivamente lo que existe. Pero existe otro pensamiento –poético, genético,

innovador– capaz de hacer aparecer aquello que no existió nunca. Los profetas de Rodó no son quienes logran adivinar hacia dónde se dirigen las rutas de hoy; son quienes abren las nuevas.

Hacía falta entonces que una multitud abrazara una idea nueva para que su creador asumiese una estatura mesiánica. Hacía falta que una propuesta se encarnase en prácticas inusitadas para que el profeta engendrara una “vida nueva”. El Mesías es el iniciador de una nueva época y de un mundo nuevo. Y si su advenimiento resulta apocalíptico, se debe a que tiene lugar al final de nuestros tiempos y de nuestro mundo, esto es: de nuestra particular sociedad. Porque es él mismo quien, con su advenimiento, provoca el fin de ese tiempo. O

para ser más precisos: porque son sus seguidores quienes, tomando la ruta abierta por el acontecimiento innovador, se desvían de las anteriores.

Tanto en la historia individual como en la colectiva hay, desde la perspectiva de Rodó, rupturas o “sacudimientos revolucionarios”, “momentos en que inopinados motivos o condiciones, nuevos estímulos y necesidades aparecen de modo súbito, anulando quizá la obra de luengos años y suscitando los que otros tantos requerían”, “momentos iniciales o palingenésicos, en que diríase que el alma entera se

Tanto en la historia individual como en la colectiva hay, desde la perspectiva de Rodó, rupturas o “sacudimientos revolucionarios”, “momentos en que inopinados motivos o condiciones, nuevos estímulos y necesidades aparecen de modo súbito, anulando quizá la obra de luengos años y suscitando los que otros tantos requerían”, “momentos iniciales o palingenésicos, en que diríase que el alma entera se funde y las cosas de nuestro inmediato pasado vuelvense como remotas o ajenas para nosotros” (Motivos, 70)



José Enrique Rodó

funde y las cosas de nuestro inmediato pasado vuélvense como remotas o ajenas para nosotros” (*Motivos*, 70), como si ese acontecimiento mesiánico nos liberase, o nos redimiera, de las rutinas vitales y gnoseológicas. Procreando una nueva época, este acontecimiento libera a las mayorías del *statu quo*; iniciando una nueva vida, nos arranca de la antigua. El nacimiento del nuevo mundo coincide con la muerte del viejo, como si la temporalidad mesiánica hiciera concordar el génesis y el apocalipsis. Esta redención no concordaba, para Rodó, con el fin de la historia sino con su prosecución a través de nuevos rumbos. La historia se detiene cuando los días de una sociedad se convierten en “la invariable repetición de un mismo eco, reflejándose indefinidamente de uno en otro círculo de una eterna espiral” (*Ariel*, p. 95). La historia se detiene cuando un pueblo pretende eternizar sus instituciones, como le sucedió a los egipcios, o cuando una colectividad eleva una forma de vida particular y contingente a la dignidad de modelo universal y necesario, o cuando una comunidad confunde una creación cultural con un orden natural, o cuando la imitación impide cualquier innovación. Incluso el “progreso” de una sociedad se hace por un mismo camino, y cuando Rodó

habla de cambio, no está hablando de “avanzar” por la misma ruta sino de abrir otra, distinta e inesperada: “La tendencia a modificarse y renovarse es natural virtualidad del alma que realmente *vive* y esta virtualidad se manifiesta así en el pensamiento como en la acción” (*Motivos*, p. 190).

Rodó traducía así a un lenguaje darwinista una certeza del siglo XIX: el hombre es el único animal que no tiene un modo de ser, de vivir y de pensar inmutable; el hombre es el animal capaz de crear sus diversas formas de ser, de vivir y de pensar; el hombre es el animal que produce su propia esencia. La historia, de hecho, no sería para Rodó sino la producción del hombre por el hombre. Con la modernidad, el hombre era a la vez *natura naturans* y *naturata*, constituyente y constituido, productor y producido, creador y creatura, padre e hijo. Tan pronto como los hombres se ponían a imitar un modo de vida en lugar de inventarlo, dejaban de obrar como humanos en sentido estricto. Y el culto del futuro ignoto preconizado en el *Ariel* no significa otra cosa: hay un trabajo útil necesario para la supervivencia, para la reproducción de la vida, comparable con la regeneración de los órganos o la reproducción de los individuos en la vida de los organismos, pero hay otro trabajo que ya no apunta a conservar la vida actual sino a inventar otra, distinta, y éste era, para Rodó, el trabajo humano por excelencia, comparable con la mutación imprevisible. A este trabajo humano lo llama paradójicamente “ocio”, porque está pensando en la acepción antigua del vocablo. El apostolado en pos de una “vida nueva” forma parte de este ocio, y se trata de un apostolado que conlleva generalmente el riesgo de

verse vituperado, perseguido y hasta eliminado, como ocurrió con ese otro personaje literario, Enjolrás, con el cual Rodó remata su texto: el joven revolucionario de *Los miserables* de Víctor Hugo, que terminaría siendo fusilado por su compromiso militante, se oponía sin duda al conformista Mr. Homais de Flaubert.

El discreto canto de la burguesía

La elección del revolucionario de *Los miserables* para concluir *Ariel* no tiene nada de anodino: “Y fue entonces, tras el prolongado silencio, cuando el más joven del grupo, a quien llamaban ‘Enjolrás’ por su ensimismamiento reflexivo, dijo, señalando sucesivamente la perezosa ondulación del rebaño humano y la radiante hermosura de la noche: ‘Mientras la muchedumbre pasa, yo observo que, aunque ella no mira al cielo, el cielo la mira. Sobre su masa indiferente y oscura, como tierra de surco, algo desciende de lo alto. La vibración de las estrellas se parece al movimiento de una mano de sembrador’” (*Ariel*, p. 150). Disiento en este aspecto con González Echevarría cuando, omitiendo el papel preciso de Enjolrás en la novela de Hugo, parafrasea esta conclusión afirmando que “la voz del maestro vibra con una verdad que encuentra su origen en Dios, el sonido se ha convertido en luz divina” (*La voz*, p. 59). Es cierto que Próspero ocupa un lugar semejante a Pablo de Tarso, y acabamos de ver cómo evoca literalmente sus textos. Pero se trata de un recurso que Rodó no cesó de utilizar a lo largo de su ensayo: valerse del lenguaje de la religión, y en especial del mesianismo paulino, para aludir

al fenómeno de esa palabra profética capaz de germinar en una “vida nueva”. No hay, para Rodó, trascendencia alguna sino “variación accidental” y aparición imprevisible de una “especie profética” cuyos descendientes pueden calificar, retrospectivamente, de divina, como suele ocurrir con los actos fundadores, pero cuya procedencia no es en modo alguno trascendente. Si Rodó suele recurrir al léxico religioso, se debe a que la

palabra sembrada en la muchedumbre no tiene, desde su óptica, un estatuto magisterial sino apostólico, dado que su objetivo no es la enseñanza, en el sentido de la transmisión de un saber, sino la conversión subjetiva de las masas. Rodó estaba proponiendo una distinción muy similar a la planteada por Kierkegaard unas décadas atrás, distinción que *Liberalismo y jacobinismo* expone a través de un contraste entre la palabra racional de Kant y la “palabra apasionada” de “Jesús o de Buda, de Francisco de Asís o de Lutero, de Mahoma o de Bab”, entre la certeza filosófica o científica y la convicción política o religiosa, a saber: esa “sugestión que convierte en dóciles sonámbulos a los hombres y los pueblos” (*Liberalismo*, p. 58).

Y hasta tal punto es así que el modelo norteamericano del individualismo utilitario y la inquebrantable fe en el progreso material nacieron, para Rodó, como cualquier otro movimiento de ideas, convertido en pasión, en forma de vida y en fe, a partir de

Y hasta tal punto es así que el modelo norteamericano del individualismo utilitario y la inquebrantable fe en el progreso material nacieron, para Rodó, como cualquier otro movimiento de ideas, convertido en pasión, en forma de vida y en fe, a partir de una prédica evangélica o mesiánica similar a la cristiana.

Bastaba entonces con poner el utilitarismo anglo-sajón ahí donde Tarde había hablado de civilización greco-romana, para obtener la célebre posición de Rodó con respecto a la mundialización o a la irrefrenable expansión planetaria del régimen capitalista.

una prédica evangélica o mesiánica similar a la cristiana. “Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés”, escribía en el *Ariel*, “los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario”, y en ese momento “el Evangelio de este verbo” estaba difundándose “por todas partes a favor de los milagros materiales del triunfo”. Hispanoamérica, de hecho, ya no podía calificarse, según Rodó, “de tierra de gentiles”, dado que “la poderosa federación” había realizado en esos países “una suerte de conquista moral” (*Ariel*, p. 69).

Y cuando Rodó pasa a explicar en qué consiste esa “conquista moral” de los norteamericanos, retorna a las teorías sociológicas de Tarde y Guyau: “La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes y, aún más quizá en el de las muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria”. De admirarla, proseguía el oriental, “se pasa, por una transición facilísima, a imitarla” porque “se imita a aquel en cuya superioridad o prestigio se cree” (ibíd., p. 69). Y a esta “imitación unilateral”, a esta “identificación” con un “yo ideal”, como lo denominaría Freud poco más tarde, el uruguayo la llamaba, a propósito del modelo norteamericano reverenciado por más de un latinoamericano “nordomanía” (ibíd., p. 70).

En el discurso de Rodó no hay entonces enfrentamiento entre el espiritualismo mesiánico y el utilitarismo nortea-

americano, ya que éste también nació como un evangelio con sus apóstoles, y sigue propagándose por sugestión mimética por la superficie del planeta a través de sus sacerdotes, sus adictos y sus fieles. El problema del imperalismo es precisamente ese: independientemente de las notorias conquistas militares y económicas de los norteamericanos —recordemos que el *Ariel* apareció tras la derrota de España en la guerra contra los Estados Unidos—, a Rodó le preocupa esa “conquista moral” (ibíd., p. 69) que puede proseguirse, como lo había señalado Tarde, aún después de la caída material del imperio, conquista moral que, en términos tardianos, es una variante del “sonambulismo” social.

A Tocqueville ya le preocupaba que en los Estados Unidos la mayoría dictara la ley en todos los dominios, sin excluir la propia lengua, porque como la mayoría en este país “se interesa más por los negocios que por los estudios, más por los intereses políticos y comerciales que por las especulaciones filosóficas o las bellas letras”, la mayoría de las palabras creadas o admitidas por ella “portan la huella de sus hábitos” y “servirán por sobre todo a las necesidades de la industria, a las pasiones de los partidos o a los detalles de la administración pública” pero muy poco para “la metafísica o la teología” (*Democracia*, p. 67). Y dada la influencia que esta democracia estaba teniendo en el resto del mundo, incluida Francia, Tocqueville temía que esta manera de ser de los norteamericanos se extendiera.

A través de Carlomagno, había dicho Gabriel Tarde, la conquista romana se había extendido a los pueblos germanos; a través de Guillermo de Normandía, a los ingleses; a través de

Colón, a los americanos; llegó hasta Asia y Oceanía gracias a los rusos y los ingleses, y pronto, pensaba, penetraría Japón. “Solamente China parece ofrecerle una resistencia seria”, pero Tarde conjeturaba que sucumbiría alguna vez: “Podremos decir entonces que Atenas y Roma, incluido Jerusalén, es decir, el tipo de civilización formado por el conjunto de sus iniciativas y sus ideas de genio, coordinadas y combinadas, han conquistado el mundo”, ya que “todas las razas, todas las nacionalidades” terminarían participando, tarde o temprano, “de este contagio imitativo ilimitado de la civilización greco-romana (*Les lois*, p. 21). Y si esa civilización no hubiese prevalecido otra lo hubiese hecho en su lugar, concluía, porque “todas tienden a la universalidad”, es decir, “a propagarse imitativamente siguiendo una progresión geométrica, como cualquier onda luminosa o sonora, como cualquier especie animal o vegetal” (ibíd., p. 21). Bastaba entonces con poner el utilitarismo anglo-sajón ahí donde Tarde había hablado de civilización greco-romana, para obtener la célebre posición de Rodó con respecto a la mundialización o a la irrefrenable expansión planetaria del régimen capitalista: “A medida que el utilitarismo genial de aquella civilización asume así caracteres más definidos, más francos, más estrechos, aumentan con la embriaguez de la prosperidad material, las impacencias de sus hijos por propagarla y la predestinación de un magisterio romano”. Los norteamericanos, concluía el uruguayo, “aspiran manifiestamente al primado de la cultura universal, a la dirección de las ideas, y se consideran a sí mismos los forjadores de un tipo de civilización que prevalecerá” (*Ariel*, p. 86).

De modo que la exportación de este modelo derribaba, en su opinión, más muros de China que la exportación de mercancías a bajo precio.

Frente al irresistible avance de la cultura anglo-sajona, Rodó clama en algún momento, es verdad, por una defensa de la cultura latina porque los pueblos, según él, tienen un “genio”, un “carácter” o una “personalidad”: “los americanos latinos” tenemos “una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro” (ibíd., p. 72). El uruguayo opone así una imitación vertical, o inter-generacional, a una imitación horizontal, o internacional. O, para decirlo con Tarde, opone la “costumbre” a la “moda”.

Pero esta oposición entre dos identidades culturales, la latina y la sajona –que ya había sido un leitmotiv del fundador del latinoamericanismo, el chileno Francisco Bilbao–, no fue la última palabra del escritor uruguayo. Porque tanto la moda como la tradición eran formas de la imitación, y su ensayo está consagrado a ensalzar, precisamente, lo opuesto: la innovación. La exaltación de la tradición latina, de hecho, no sobrepasa en su libro la rehabilitación del “ocio” antiguo, ese tiempo dedicado a la contemplación, al cultivo del espíritu y a la creación desinteresada.

Esta reivindicación modernista del ocio es uno de los rasgos que Rodó tenía en común con su amigo Rubén Darío. El

Y por eso, a su entender, los jóvenes latinoamericanos no van a encontrar la redención –la liberación con respecto al imperialismo capitalista– venerando la cultura de sus ancestros sino inventando la cultura de sus descendientes.

nicaragüense defendía finalmente una visión muy kantiana de la belleza: algo se volvía bello cuando se volvía inútil, innecesario, inoperante, y si los cisnes son bellos, se debe a que sus siluetas no nos incitan a imaginarnos cómo sería su gusto si los preparásemos al espiedo y acompañados con papas (a los cisnes de Darío había que contemplarlos sin hambre y al mingitorio de Duchamp sin muchas ganas de orinar, lo que nos permite inferir que los cisnes o las flores del modernismo

En el mundo moderno, la diferencia griega entre el amo y el esclavo se convierte, desde la perspectiva de Rodó, en una distinción entre innovador e imitador: el primero no solo se consagra al ocio creativo sino que además tiene el coraje de enfrentar a la muchedumbre que le reprocha sus insolencias y apostasías; el segundo, en cambio, es quien no se atreve a enfrentar a la Hydra de la opinión pública y se somete, por imitación servil, a sus dictados.

rubendariano ya eran *ready-mades* naturales). Darío se negaba a que la poesía tuviera una función cualquiera, que sirviera de vehículo para un mensaje político o moral: lo importante, a su entender, no era lo que un verso nos decía sino cómo lo decía, y esta inutilidad

del verso, este dandismo de la palabra, este puro derroche de un lenguaje que no era empleado ni para enseñar ni informar ni moralizar ni exhortar, le bastaba a la hora de pensar políticamente el poema, o el arte en general, como una radical contestación de la razón instrumental (Enrique Foffani tuvo toda la razón de intitular *La protesta de los cisnes* a un volumen sobre *Cantos de vida y esperanza* de Darío, una obra, dicho sea de paso, dedicada a su amigo José Enrique Rodó).

La posición de Rodó respecto al ocio no es, sin embargo, puramente esteticista. El uruguayo se retrotraía en

este punto a la diferencia latina entre el *otium* y el *negotium*. El *otium* no se confundía, para los romanos, con la inactividad ni con el sencillo derroche improductivo y hedónico —a la manera de Bataille— sino con una actividad, incluso con un esfuerzo, opuesto al trabajo servil o interesado. Existía entonces un pensamiento que no se subordinaba a una finalidad utilitaria o a un beneficio individual, una investigación que sólo trataba de descubrir las tierras inexploradas sin importar el rédito, una actividad creativa que no se confundía con el trabajo necesario para paliar una carencia u obtener un provecho: esos cisnes de la ciencia, la política o el arte, eran los retoños de una militancia en pos de un pensamiento “palingenésico” y, como consecuencia, mesiánico. El ocio no era tampoco el descanso consecutivo al fin de la historia, el reposo del *shabbat*, sino, al contrario, esa actividad genética pero de resultados apocalípticos en la medida que el mundo nuevo sustituía al antiguo. Rodó concluía entonces su alegato sosteniendo que quien “se consagre a propagar y defender, en la América contemporánea, un ideal desinteresado del espíritu” (ibíd., p. 96), poco importa si se trata de la ciencia, la política o el arte, “debe educar su voluntad en el culto perseverante del porvenir” (ibíd., p. 98): del “porvenir desconocido”, aclara inmediatamente, y en modo alguno del pasado; de los dioses venideros y no de los heredados. Y por eso, a su entender, los jóvenes latinoamericanos no van a encontrar la redención —la liberación con respecto al imperialismo capitalista— venerando la cultura de sus ancestros sino inventando la cultura de sus descendientes.

Apostasías apostólicas

En el mundo moderno, la diferencia griega entre el amo y el esclavo se convierte, desde la perspectiva de Rodó, en una distinción entre innovador e imitador: el primero no solo se consagra al ocio creativo sino que además tiene el coraje de enfrentar a la muchedumbre que le reprocha sus insolencias y apostasías; el segundo, en cambio, es quien no se atreve a enfrentar a la Hydra de la opinión pública y se somete, por imitación servil, a sus dictados. ¿Qué otra cosa habría propuesto Nietzsche, a pesar de que la interpretación nazi de sus escritos hubiera terminado confundiendo el señorío con la fuerza bruta? Lugones, sin ir más lejos, no hizo algo muy distinto al confundir la aristocracia modernista o arielista con la timocracia de los señores de la guerra y su culto del “coraje”. No, la oposición entre Ariel y Calibán no coincidía para Rodó con la diferencia entre el amo y el esclavo antiguos sino entre el amo y el esclavo modernos, porque si alguien tenía el poder en las democracias de masas era el esclavo: el mediocre guardián del *statu quo*. En el *Ariel*, Calibán no es el esclavo hegeliano ni el proletariado marxista. Es, como lo entendió Ingenieros, el esclavo nietzscheano, y por eso las críticas de Aimé Césaire (*Discours*, p. 13), Aníbal Ponce (*Humanismo*, p. 83) y Fernández Retamar (*Calibán*, p. 56) le caben perfectamente al *Calibán* de Renan, de Groussac y de Darío pero no pueden extenderse al *Ariel* del uruguayo.

En todo caso, no puede reprochársele a Rodó, como a menudo se hizo (Riva Agüero, p. 263 y Ramos, p. 173), el hecho de haber erigido a Atenas en modelo político y social. Él mismo

previno esta malinterpretación de su texto alegando que “en nuestros tiempos, la creciente complejidad de nuestra civilización privaría de toda seriedad al pensamiento de restaurar esa armonía, sólo posible entre los elementos de una graciosa sencillez” (*Ariel*, p. 33). Porque el elogio del uruguayo no se dirigía a la organización social o política de esta ciudad sino al “milagro griego”, esto es: a la capacidad creativa de los atenienses en los dominios de la ciencia, la política o el arte. Sería un error pasar por alto la existencia de la esclavitud en la antigua Grecia, está muy claro. Pero otros pueblos que practicaban igualmente el esclavismo se abstuvieron de crear la filosofía, la democracia o la tragedia, y al uruguayo le interesaba esta diferencia.

Basta incluso con detenerse un segundo en la expresión “milagro griego” para advertir que ésta no proviene, curiosamente, de Atenas sino de Jerusalén. Porque a pesar de la admiración del uruguayo por la antigua cultura helena, él pensaba, como vimos, que el mesianismo judeo-cristiano nos ofrecía el paradigma de cualquier transformación histórica en la medida que le dejaba un lugar, precisamente, a esos “milagros”, es decir, a las mutaciones imprevistas. Y José Ingenieros volvería a interpretar como nadie las posiciones arielistas cuando sostuvo que las “fuerzas morales se transforman sin cesar en la humanidad”. “En el perpetuo fluir del universo”, escribía el criminólogo parafraseando a Heráclito de Éfeso, “nada es y todo deviene”, y algo similar ocurre con la historia humana: “la experiencia social es incesante renovación de conceptos, normas y valores”, de modo que “las fuerzas morales son plásticas, proteiformes, como las costumbres y las

instituciones”. Estas fuerzas “no son tangibles ni mensurables, pero la humanidad siente su empuje”, “imantan los corazones y fecundan los ingenios” dando “elocuencia al apóstol cuando predica su credo, aunque pocos le escuchan y ninguno le siga” y “heroísmo al mártir cuando afirma su fe, aunque le hostilicen escribas y fariseos”, “sostienen al filósofo que medita largas noches insomnes”, “al poeta que canta un dolor o alienta una esperanza”, “al sabio que enciende una chispa en su crisol”, “al utopista que persigue una perfección ilusoria” (*El hombre*, p. 39).

La paradoja consiste entonces en que la defensa de la tradición latina —que para Rodó, como para Tarde, había absorbido a la helénica y la judeo-cristiana— no tiene un estatuto regresivo o retrógrado ya que está defendiendo, por el contrario, una tradición de la innovación.

La paradoja consiste entonces en que la defensa de la tradición latina —que para Rodó, como para Tarde, había absorbido a la helénica y la judeo-cristiana— no tiene un estatuto regresivo o retrógrado ya que está defendiendo, por el contrario, una tradición de la innovación. Imitar a los fundadores —a los griegos, a los romanos, a los judíos— no significaba para Rodó perpetuar aquello que fundaron sino imitarlos como fundadores y, en consecuencia, como apóstatas.

Imitar a los fundadores —a los griegos, a los romanos, a los judíos— no significaba para Rodó perpetuar aquello que fundaron sino imitarlos como fundadores y, en consecuencia, como apóstatas. En lugar de seguir transitando las rutas que abrieron, hay

que abrir, como ellos, nuevas rutas. Abandonando al maestro para acudir a nuestra verdad, explicaba en *Motivos de Proteo*, no hacemos más que seguir su ejemplo, ya que el fundador

también “quebrantó la autoridad de la idea que en su tiempo era dogma”, “y si acaso él no hubo menester de apostatar de esta fe, porque no fue educado en su doctrina, sino que vino de afuera a trastornarla, cuando menos formó su séquito e instituyó su comunión con aquellos a quienes indujo a apostatar” (*Motivos*, 267).

Arielistas argentinos

En las décadas que sucedieron a la arenga de Rodó, se multiplicaron en América Latina los ateneos, las revistas y los ensayos arielistas. Pero si nos limitamos a sus epígonos argentinos, valdría la pena recordar una vez más el impacto que, junto con *El hombre mediocre*, el *Ariel* llegó a tener sobre los estudiantes de la Reforma Universitaria de 1918, a tal punto que la vasta repercusión del movimiento cordobés habría sido precedida por la recepción no menos amplia y entusiasta de aquellos textos entre la juventud del continente.

En sus *Reflexiones sobre el ideal político de América*, aparecidas en Córdoba durante la insurrección estudiantil, Saúl Taborda sostenía que cada nueva estructura social se levanta “sobre el orden de cosas abatido” y que la historia no es el relato de los acontecimientos memorables sino “el recuento de las fórmulas sociales inventadas por el genio de la raza para afirmar su condición” (*Reflexiones*, p. 58). El cordobés compara este genio que “no duerme nunca” con el “Fénix de la fábula que recobraba de las cenizas de su cuerpo la existencia renovada y pujante”. “Inquieto, movedido y mutable, como el agua del río”, y como el Proteo de Rodó, este Fénix no logra nunca

agotar esa “fuente originaria” (ibíd.), aquella “eterna virtualidad de la vida” de la que hablaba Rodó. Taborda les reprocha incluso a los patriotas de la independencia pero también, y aunque no los mencione aquí directamente, a Sarmiento y Alberdi, el hecho de haber importado modelos jurídicos o educativos labrados en el exterior. Los argentinos pagaron “esta sugestión imitativa”, escribe el cordobés, “con largas y cruentas disensiones internas en los primeros tiempos, con graves y continuas violaciones de la ley misma en la era de la paz”, productos de esta “pugna interminable de la constitución política con la constitución social”. El derecho, sin embargo, “es un fenómeno que se renueva y transforma diariamente en el *substratum* proteico de la vida”. Y el cordobés auguraba que una revolución se preparaba en el llamado mundo occidental: “*Novus ordo nascitur*, un nuevo orden de cosas surge y va a regir el mundo, el nuestro, por lo menos, el mundo europeo-americano” (ibíd., p. 86).

Su camarada Deodoro Roca diría en el discurso de clausura del congreso de estudiantes universitarios de 1918 que el enemigo de los jóvenes reformistas de la “generación de 1914” —año de inicio de la “pavorosa” Gran Guerra— no era tanto una clase, una organización o un partido como la “generación anterior” que se había adoctrinado “en el ansia poco escrupulosa de la riqueza, en la codicia miope, en la superficialidad cargada de hombros, en la vulgaridad plebeya, en el desdén por la obra desinteresada, en las direcciones del agropecuarianismo cerrado o de la burocracia apacible y mediocrizante” (Deodoro, p. 84). Y esta generación no estaba compuesta solamente por la oligarquía nativa sino también por

esa “vulgaridad plebeya” que en otros pasajes llama “turba cosmopolita” y cuyos valores eran, para Roca, “puramente bursátiles” (ibíd.). Esta insospechada alianza entre las familias patricias y las masas inmigrantes se había puesto de manifiesto, para el estudiante cordobés, durante las celebraciones del centenario de la Revolución de Mayo: “Aquella no fue la alegría de un pueblo sano bajo el sol de su fiesta”, se indignaba, sino “un tumulto babélico; una cosa triste, violenta, oscura”; “el Estado, rastacuero, fue quien nos dio la fiesta”. Y lo peor, desde su perspectiva, era que esa pasión por el dinero y esa ausencia de ideal que caracterizaba a “la casi totalidad del extranjero”, se propagaba “por contagio imitativo a los mismos hijos del país”, de manera que “hasta el viejo *esprit* de los criollos —gala de nuestra fuerza nativa, resplandor de los campamentos lejanos en donde se afianzó la nacionalidad— iba diluyéndose en esta grisácea uniformidad de conducta, y enredándose en las oscuras prácticas de Calibán” (ibíd.). Rodó nunca hubiese puesto a los trabajadores inmigrantes en el lugar del imperialismo norteamericano —algo así como confundir hoy a un albañil boliviano con un agente de Wall Street—, pero Roca operó este desplazamiento, es verdad, en la lógica del arielismo y en esa coyuntura específica del Centenario con su nacionalismo y sus diatribas lugonianas contra la “plebe ultramarina”. Roca va a enfrentarse a continuación en un duelo intelectual con el autor de *La guerra gaucha*, quien había repudiado la rebelión de los estudiantes cordobeses (Kohan, 1998), y va a terminar relegando sus sermones anti-inmigratorios para asumir una posición latinoamericanista. Aquella

lógica arielista se confirma, en todo caso, cuando Deodoro Roca concluye su manifiesto anunciando que “el alma que ha de producir la solución de todos los problemas clarea ya” y es “el alma de la juventud de nuestra patria” (*Deodoro*, p. 84).

Otro estudiante reformista, el noventaentista Adolfo Korn Villafañe, quien ostentaba en ese momento una filiación católica y nacionalista, asumía en su *Incipit vita nova* de 1920 posiciones arielistas muy cercanas a Taborda y Deodoro Roca. Hijo mayor de Alejandro Korn, este estudiante de derecho denunciaba a la vieja oligarquía terrateniente por querer conservar sus privilegios feudales de casta, pero también a la burguesía progresista, por reducir los valores al utilitarismo

Como lo había hecho ya Deodoro Roca con los trabajadores inmigrantes, los redactores de *Inicial* les endosaban a los judíos ese rasgo “calibanesco” que Rodó le endilgaba al modelo norteamericano. Brandan Caraffa explicaría más adelante su ruptura con Homero Guglielmini por el ostensible antisemitismo de este estudiante reformista, pero él mismo no le había ido a la zaga en un artículo que presentaba la historia del arte europeo como una lucha contra el “sitio judaico”.

y la búsqueda del provecho individual. “Urge formar una aristocracia intelectual y de la conducta”, escribía, “porque se acentúa una desdichada corriente social que intenta fundar una aristocracia sobre la base feudal de nombres y de fortunas”, y que, según él, seguía pregonando a diario sus ideas en el claustro de la facultad. “Es preferible ser burgués que aristócrata feudal”, proseguía el estudiante, “pero es mejor aún no ser burgués”. Había que formar, en cambio, “una aristocracia del talento y de la conducta”, y ésta era, a su

entender, “la segunda misión de la Universidad Nueva” (*Incipit*, p. 55), siendo la primera una difusión del saber entre los trabajadores manuales a través de una de las grandes conquistas de la Reforma: el servicio de Extensión Universitaria. Y si Korn Villafañe recurre al célebre incipit de la *Vita nova* de Dante, se debe a que, por sobre la transmisión del saber, la misión de la universidad consistiría en procurar la conversión de los sujetos, sobreentendiendo que la tarea de los estudiantes es científica, sí, pero sobre todo apostólica.

Un colega de Korn Villafañe, el poeta y orientalista Jorge Max Rohde, se negaría a proponer una definición precisa del movimiento noventaentista alegando que reunía sencillamente a quienes protestaban “contra lo marchito y caduco”, por el “cambio de rumbo que aparta de la senda trillada” y el “anhelo de nuevos horizontes”, y resumiendo sus posiciones arielistas en los dos epígrafes de sus *Cantos*, el primero, del francés Maurice de Guérin, y el segundo, del romano Horacio: “*Et je me livre aux dieux que je ne connais pas*” (“y me entrego a dioses que no conozco”) y “*Odi profanus vulgus et arceo*” (“Odio al vulgo profano y lo alejo de mí”) (*Cantos*, 7). Este odio al vulgo profano no significaba un desprecio de los sectores populares sino una actitud de rebelión contra la hipnosis imperante. Pero entre los estudiantes reformistas adeptos al arielismo no podríamos dejar de lado a los redactores de *Inicial*, *Revista de la Nueva Generación*, una publicación que llegó a contar entre sus colaboradores con las firmas de los jóvenes Carlos Astrada, Jorge Luis Borges o Raúl González Tuñón. Bajo la dirección conjunta de Homero

Guglielmini y el cordobés Brandan Caraffa, los tres primeros números de la revista –que tuvo doce en total– se caracterizaron por un furibundo antisemitismo. El marxismo quedaba englobado, para ellos, en esta posición “judaica”, desde el momento en que privilegiaba la dimensión económica de la sociedad por sobre su dimensión espiritual, vale decir, cultural. *Inicial* no cesaría de denunciar, en este aspecto, la “traición” de los bolcheviques, quienes en ese momento, con la NEP, habían restablecido el capitalismo en Rusia, interrumpiendo la gran revolución cultural que este pueblo precisaba para acabar con la sociedad capitalista. Frente al “gran economista” Lenin, y sus cómplices “judíos”, los redactores de *Inicial* –es probable que el artículo haya sido escrito por Homero Guglielmini– reivindicaban a Kropotkin, “santo, capaz de vivir como San Francisco si con ellos lograra la libertad de su alma”, Dimitri Merejkowsky, “profeta para quien el oro es tan sólo un lastre que es necesario arrojar al abismo”, y Mijaíl Bakunin, “místico individualista” (*Inicial*, p. 72).

Como lo había hecho ya Deodoro Roca con los trabajadores inmigrantes, los redactores de *Inicial* les endosaban a los judíos ese rasgo “calibanesco” que Rodó le endilgaba al modelo norteamericano. Brandan Caraffa explicaría más adelante su ruptura con Homero Guglielmini por el ostensible antisemitismo de este estudiante reformista, pero él mismo no le había ido a la zaga en un artículo que presentaba la historia del arte europeo como una lucha contra el “sitio judaico” (ibíd., p. 55). Este antisemitismo se había vuelto muy corriente en varios movimientos de izquierda europeos

desde finales del siglo XIX: el alemán Wilhelm Marr, creador en 1879 de la *Liga antisemita*, y de este mismo adjetivo, era un demócrata radical que había militado en el anarquismo e iniciado su carrera política en la *Joven Alemania* (hasta que en su vejez, arrepentido, renunció tanto a la lucha de clases como al antisemitismo). Pero las diatribas antisemitas de *Inicial* se inspiraban en *La Francia judía* de Edouard Drumont, uno de los libros de cabecera de la extrema derecha occidental.

Sin que los redactores hicieran una declaración pública al respecto, este antisemitismo iría diluyéndose a medida que se sucedieran los números de la revista, para verse sustituido, una vez más, por el latinoamericanismo de Rodó: Calibán representaría el espíritu del capitalismo y en especial de Estados Unidos. *Inicial* va a adherir entonces al proyecto de unidad latinoamericana sostenido desde principios del siglo por un gran amigo de Rodó, el socialista Manuel Ugarte, y defendido en los años veinte por José Ingenieros. Los ataques contra el positivismo y el marxismo no se atenuarían no obstante. Así, en uno de los números de los dos números 5 de la revista –consecuencia de la ruptura entre Caraffa y Guglielmini–, Carlos Cossio sostendría que la “crisis de inmoralidad” que aquejaba a la Argentina era, en grandísima parte, “una consecuencia de la orientación positivista impresa al país, desde la Organización Nacional, en todas sus manifestaciones vitales, empezando por las enseñanzas”. Y concluía: “No se me hable de una moral positivista (si el marxismo, con ser la más grande y formidable expresión social del positivismo, brega solamente por un

reparto más equitativo de la riqueza, se comprende que, apareciendo como generoso para el proletario, estimula en el fondo el egoísmo económico del hombre, al mostrarle la sociedad

Estas declaraciones nos permiten entender mejor por qué algunos meses después, cuando los redactores de *Inicial* le rindieron un homenaje fúnebre a José Ingenieros, tomando siempre la debida distancia con la filiación positivista del criminólogo ítalo-argentino, se definieron como una generación histórica “que se precia de crear nuevas normas espirituales” y que “no puede tomar los hechos del pasado más que como motivo de íntima superación, como imprescindible término dialéctico adonde apoyarse para afirmar sus propios contenidos originales”.

reparto más equitativo de la riqueza, se comprende que, apareciendo como generoso para el proletario, estimula en el fondo el egoísmo económico del hombre, al mostrarle la sociedad a través del lente del interés...” (ibíd., p. 321). En una conferencia pronunciada durante el homenaje que le rindieron conjuntamente las revistas *Inicial* y *Nosotros*, Ricardo Rojas explicaba que “la historia de un pueblo no es sino la historia de sus generaciones, y éstas no consisten en la mera sucesión de la sangre, fluyendo en el tiempo como las olas en el cauce de un río”. Puede decirse que “una nueva generación ha llegado”, proseguía, “cuando cambia el tono de la sensibilidad, la línea de la actitud, el ritmo de la marcha”. Y a partir de ese momento “una sociedad se transforma: su filosofía, su literatura, sus costumbres, todo se reacomoda en un proceso de hondas raíces espirituales” (ibíd., p. 190). Los “cambios dramáticos” de la historia provenían, para este tucumano, de las “nuevas formas de pensamiento, de sentimiento o de acción que las generaciones nuevas traen a la vida”, y por eso las “generaciones de la simple cronología no cuentan en la historia”. Y el autor de *La restauración nacionalista* parecía estar parafraseando la

conclusión del *Ariel* cuando escribía: “Se dice que una nueva generación ha llegado cuando, por una suerte de intuición mística, se advierte que del fondo altísimo de las estrellas han descendido miríadas de almas nuevas para poblar el mundo” (ibíd.). Rojas pensaba que los jóvenes de la nueva generación en Argentina, los mismos que habían impulsado la Reforma universitaria, constituían un grupo comparable con la generación del 37 y la agrupación *Joven Argentina*. La generación de la Reforma, proseguía el tucumano, “no ha sabido aún definirse del todo, ni hallar sus guías, ni crear el vínculo de asociación necesaria; se agita todavía en los espasmos de la negación y de la crítica, pero veo en ello el signo del milagro nuevo, el balbuceo del nuevo mensaje”. Y Rojas concluía su conferencia invocando, como el Rodó de *El que vendrá*, al poeta de esta nueva generación capaz de formular ese mensaje llamándolo “El Esperado” (ibíd., p. 191).

Estas declaraciones nos permiten entender mejor por qué algunos meses después, cuando los redactores de *Inicial* le rindieron un homenaje fúnebre a José Ingenieros, tomando siempre la debida distancia con la filiación positivista del criminólogo ítalo-argentino, se definieron como una generación histórica “que se precia de crear nuevas normas espirituales” y que “no puede tomar los hechos del pasado más que como motivo de íntima superación, como imprescindible término dialéctico adonde apoyarse para afirmar sus propios contenidos originales” (ibíd., p. 637). Guglielmini concluiría incluso su homenaje crítico al autor de *El hombre mediocre* convirtiendo a la creación en el imperativo de las nuevas gene-

raciones: “*Crear*: he ahí la norma que toda nuestra realidad en torno nos impone. ¿Quiérese imperativo más vital?” (*Alma y estilo*, p. 307).

También la ciencia creaba, según los redactores de *Inicial*, porque no resolvía “ningún problema sustancial y eterno” sino que proponía, como hubiese planteado William James —el pragmático, ¿no?, William James—, “un sistema de esquemas adecuado a un momento histórico, más o menos útil para nuestros fines prácticos inmediatos, sujeto a las vicisitudes de las generaciones que van corriendo y renovándose, una especie de mitología verosímil que puede llegar a la superstición —como en el siglo pasado—, pero nunca llega a postular verdades inmóviles” (ibíd., p. 224). Y hasta tal punto era así, que los alquimistas, para ellos, “no tenían menos razón que los químicos”, ni Euclides era más eterno que Fidas, “porque ambos plasmaron formas fugitivas y precarias que adecuaron a su época, y sólo tienen de perdurable esa partícula ineludible de verdad o de belleza que palpita en toda obra santa del espíritu”. Así Einstein acababa de conmover el sistema presuntamente definitivo de Newton, que no había sido sino “la verdad de su época, así como el error geocéntrico fue la verdad de varios siglos determinados... y nada más” (ibíd.). Y si el “catecismo comtiano” sustituyó en una época al “catecismo jesuita”, ahora estaba siendo reemplazado por otro. En fin, “el decantado relativismo científico se extiende a la política, se extiende a la estética”, “se extiende a la práctica, al derecho” (ibíd., p. 225) y, por supuesto, a las propias teorías económicas que se adjudican el descubrimiento de presuntas leyes universales en el dominio de la producción, el consumo y el intercambio.

Michael Löwy y Néstor Kohan sostuvieron por su parte hace unos años que el “marxismo arielista” había sido un rasgo distintivo de la izquierda latinoamericana, y pensaban, con razón, que las huellas de la “hermandad de Ariel” se remontaban a la Reforma del 18 pero podían rastrearse hasta en el pensamiento de Ernesto Guevara o Roberto Santucho (*De Ingenieros*, p. 12). Esta persistencia, sin embargo, no estuvo vinculada solamente al juvenilismo o el latinoamericanismo del escritor uruguayo sino también a una acentuada división en el seno marxista que se remonta al 17, es verdad, pero no sólo a raíz de la revolución bolchevique sino también de la Primera Guerra Mundial.

La Reforma del 18 había contestado en Argentina, y en toda América Latina, la hegemonía de la tradición positivista. Los estudiantes de la “generación del 14”, como la llamaba Deodoro Roca, acababan de comprobar que los países económica y tecnológicamente más avanzados del planeta se habían precipitado en la guerra más “pavorosa”, inhumana y salvaje que se hubiera conocido (hasta ese entonces, por supuesto). Lejos de haber traído la paz entre los pueblos y la emancipación de las masas, el progreso había contribuido a perfeccionar los métodos masivos de propaganda y destrucción, a tal punto que muchos se preguntaron cómo era posible que las masas se hubiesen

Michael Löwy y Néstor Kohan sostuvieron por su parte hace unos años que el “marxismo arielista” había sido un rasgo distintivo de la izquierda latinoamericana, y pensaban, con razón, que las huellas de la “hermandad de Ariel” se remontaban a la Reforma del 18 pero podían rastrearse hasta en el pensamiento de Ernesto Guevara o Roberto Santucho.

Y este preludio no se percibe solamente en la función política que las rebeliones estudiantiles de los sesentas le atribuyeron en Europa y Estados Unidos a la universidad sino también al lugar que la propia política asumió para los protagonistas del movimiento juvenil. Si algo caracteriza, por ejemplo, a las diversas corrientes de pensamiento surgidas de Mayo del 68, es precisamente esa insistencia en separar política y Estado, en vincularla con acontecimientos que conmueven la vida colectiva sin provenir de las gestiones estatales. Y éste era ya un rasgo relevante del arielismo que inspiró la Reforma Universitaria.

dejado arrastrar a una contienda tan furiosamente bárbara e injusta, en donde los obreros alemanes o franceses se masacraron mutuamente para defender los intereses de los industriales y de los banqueros en las colo-

nias asiáticas o africanas. Este interrogante dio lugar a películas como *El gabinete del doctor Caligari* o *El doctor Mabuse* aunque Kracauer dijera más adelante que estas figuras habían prefigurado a Hitler: a principios de los años veinte a Robert Wiene y Fritz Lang les preocupaba más bien el apoyo popular a la Gran Guerra gracias a la propaganda del gobierno del emperador

Guillermo II y de la mayoría de socialdemócratas (Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht pagaron precisamente con sus vidas esta oposición a la línea belicista del partido). Incluso quienes pensaban que la meta de los países latinoamericanos consistía en alcanzar el grado de desarrollo de Europa y Estados Unidos, se preguntaron si valía verdaderamente la pena proseguir por ese camino para obtener el mismo resultado. De modo que muchos jóvenes izquierdistas tomarían sus distancias con respecto a ese evolucionismo del Partido Socialista o al "etapismo" del Partido Comunista.

Por otra parte, el propio "Che" Guevara realizó en Cuba una cruel experiencia que ya habían atravesado algunos revolucionarios del 17. El argentino se referiría a esta experiencia en una célebre misiva escrita a Carlos Quijano, director de la revista *Marcha* de Montevideo, en marzo de 1965. Por ese entonces, hacía ya seis años que los guerrilleros castristas habían ocupado el palacio de gobierno de La Habana. Pero esto era apenas el principio del proceso revolucionario, y la apropiación social de los medios productivos estaba muy lejos aún de ser el fin. Porque "las taras del pasado se trasladan al presente en la conciencia individual y hay que hacer un trabajo continuo para erradicarlas", un trabajo más difícil, muchas veces, que la defensa militar de la revolución contra los ataques de los grupos contrarrevolucionarios. La "nueva sociedad en formación", proseguía, "tiene que competir muy duramente con el pasado", un pasado que, según el Che, se hacía sentir "en la conciencia individual, en la que pesan los residuos de una educación sistemáticamente orientada al aislamiento del individuo" (*El hombre nuevo*, p. 26). "El capitalismo recurre a la fuerza", le explicaba al uruguayo, "pero además educa a la gente" (ibíd.), y esta educación sobrevive más allá de la apropiación social de los medios productivos, saboteando la nueva economía con mayor eficacia que los enemigos exteriores. Si el argentino depositaba entonces su confianza en la juventud, si esperaba que el hombre nuevo llegara de la mano de las nuevas generaciones, se debía a que no habían sido educadas por el capitalismo. Pero no cabía duda de que no bastaba con una toma del

poder estatal ni con una transformación revolucionaria de la propiedad privada en propiedad colectiva para que la “vida nueva” comenzara.

Conclusión

El sociólogo francés Edgar Morin declaraba en 1969 que “el mensaje de los estudiantes de Córdoba (Argentina) a ‘los hombres libres de América Latina’ (1918)” parecía “preludiar no solamente la función de fermento y de acción política de las universidades de América Latina a partir de esa fecha sino también la de los movimientos estudiantiles recientes en el mundo” (Morin, p. 770). Y este preludio no se percibe solamente en la función política que las rebeliones estudiantiles de los sesentas le atribuyeron en Europa y Estados Unidos a la universidad sino también al lugar que la propia política asumió para los protagonistas del movimiento juvenil. Si algo caracteriza, por ejemplo, a las diversas corrientes de pensamiento surgidas de Mayo del ’68, es precisamente esa insistencia en separar política y Estado, en vincularla con acontecimientos que conmueven la vida colectiva sin provenir de las gestiones estatales. Y éste era ya un rasgo relevante del arielismo que inspiró la Reforma Universitaria.

Después de la lectura de *Liberalismo y jacobinismo*, en efecto, muchos críticos concluyeron que Rodó no defendía una posición revolucionaria. En los *Motivos de Proteo*, no obstante, el uruguayo presenta la historia como una serie de “sacudimientos revolucionarios”, “momentos iniciales o palingenésicos”, genéticos y apocalípticos, creadores de una “vida nueva”. Sólo que esos acontecimientos mesiánicos no coincidían,

para él, con las tomas del poder y con la perspectiva sobre la revolución popularizada por los jacobinos (fallecido el 1 de mayo de 1917 en Palermo, Rodó no conoció la Revolución de Octubre en Rusia, pero era muy probable que hubiese desaprobado igualmente sus métodos jacobinos). Si la revolución había triunfado en Francia, y si había logrado propagarse entre los países occidentales a lo largo del siglo XIX, no se debía, según él, a la toma popular de la Bastilla o a la sustitución del Luis XVI por la Asamblea del pueblo. Rodó pensaba que una palabra política “magnética” y “apasionada”, semejante a la sugestión religiosa, había cautivado a las masas antes de estos episodios y seguía irradiándose en círculos cada vez más amplios por la superficie del planeta. Ni las leyes estatales ni las medidas de los funcionarios, ni “las especulaciones severas de los constitucionalistas” ni “el cálculo habilidoso de los hombres de Estado”, hubiesen logrado, a su entender, despertar esta “fe” en los pueblos (*Liberalismo*, p. 57). Puede decirse, en este aspecto, que si el arielismo logró sobrevivir durante décadas tanto a la afectada retórica modernista de Rodó como al descrédito de la teoría tardiana de la imitación social y las mutaciones imprevistas, se debe a que abordó problemas que siguen siendo nuestros, y que tienen que ver con las condiciones de posibilidad de un acontecimiento en el orden de la ciencia, la política o el arte, acontecimiento capaz de abrirles nuevos horizontes de exploración a los sujetos, acontecimiento que sólo puede encontrar en el Estado un obstáculo o, a lo sumo, una institucionalización, pero que, para estos pensadores no proviene ni provendrá nunca de él.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AA. VV., *Inicial. Revista de la nueva generación* (estudio preliminar de Fernando Diego Rodríguez), Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.
- Darío, Rubén, “El triunfo de Calibán” (edición de Carlos Jáuregui), *Revista Iberoamericana* n°184-185 (1998), pp. 441-455.
- Fouillée, Alfred, “La philosophie du suffrage universel”, *Revue de deux mondes* n° 65, 1884, pp. 103-129.
- Goldman, Emma, *Anarchism and other essays*, New York, Mother Earth, 1911.
- González Echevarría, Roberto, *La Voz de los maestros: escritura y autoridad en la literatura latinoamericana moderna*, Madrid, Verbum, 2001.
- Gould, Stephen Jay, *Ontogenia y filogenia*, Madrid, Crítica, 2010.
- Groussac, Paul, “Discurso del 2 de mayo de 1898” en *España y Estados Unidos*, Buenos Aires, Compañía Sud-americana de Billetes de Banco, 1898.
- Guevara, Ernesto, *El hombre nuevo*, Buenos Aires, Editorial del Noroeste, 1973.
- Guglielmini, Homero, *Alma y estilo*, Buenos Aires, Gleizer, 1930.
- Guyau, Jean-Marie, *L'art au point de vue sociologique* [1887], Paris, Alcan, 1923.
- Fernández Retamar, Roberto, *Calibán caníbal*, La Habana, Casa de las Américas, 1971.
- Foffani, Enrique (ed.), *La protesta de los cisnes*, Buenos Aires, Katatay, 2007.
- Ingenieros, José, *Las fuerzas morales*, Buenos Aires, Elmer, 1977.
- , *El hombre mediocre*, Buenos Aires, Losada, 1992.
- Kohan, Néstor, “Los estudiantes del año 18”, *diario Clarín*, Suplemento Zona, domingo 21 de junio de 1998.
- Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che* (prólogo de Michael Löwy), Buenos Aires, Biblos, 2000.
- Korn Villafaña, Adolfo, *Incipit Vita Nova*, Buenos Aires, Edición de Revista Nacional y de la Unión Universitaria de Buenos Aires, 1920.
- Morin, Edgar, “Culture adolescente et révolte étudiante”, *Annales, Economie, Sociétés, Civilisations*, 24^e année, n° 3, 1969, p. 770.
- Ponce, Aníbal, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, La Habana, Casa de las Américas, 1962.
- Quinet, Edgar, *La création. Tome Premier*, Paris, Librairie Internationale, 1870.
- Ramos, Jorge Abelardo, *Historia de la nación latinoamericana*, Buenos Aires, Continente, 2011.
- Riva Agüero, José de, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima, 1905.
- Roca, Deodoro, “La nueva generación americana” en Néstor Kohan (ed.), *Deodoro Roca, el hereje*, Buenos Aires, Biblos, 1999.
- Rodó, José Enrique, *Liberalismo y jacobinismo*, Montevideo, La Anticuaria, 1906.
- , *Ariel* (prólogo de Leopoldo Alas “Clarín”), Valencia, Prometeo, 1910.
- , *El que vendrá*, Barcelona, Cervantes, 1920.
- , *Motivos de Proteo* (ed. Carlos Real de Azúa), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986.
- Rohde, Jorge Max, *Cantos*, Buenos Aires, Publicaciones del Colegio Novecentista, 1918.
- Taborda, Saúl, *Reflexiones sobre el ideal político de América Latina*, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2006, p. 142.
- Tarde, Gabriel, *Les lois de l'imitation*, Paris, Alcan, 1890.
- Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique II* [1840], Paris, Flammarion, 1999.

Fotografías de libros intervenidos
por 99 escritores

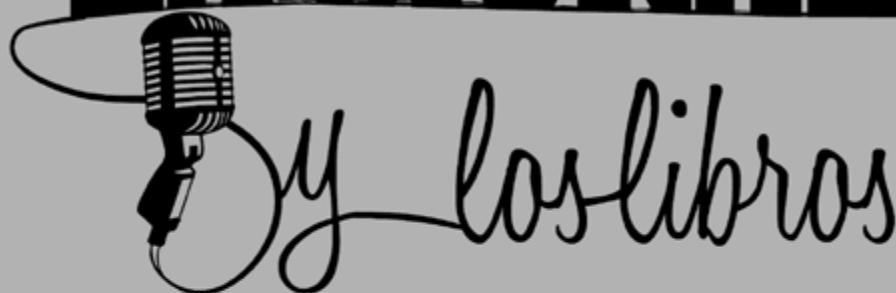
Julio - Agosto 2014
Sala Juan L. Ortiz



PRODUCCIONES DE RADIO EN LA BIBLIOTECA NACIONAL

Viernes de 20 a 21 hs.

LA MURALLA



FM Folklórica Nacional
98.7 Mhz.

LANZALLAMAS LA RADIO EN LINEA

Música y poesía, reflexión y debate, pluralidad y polémica en la voz de escritores, poetas, artistas y personalidades de la vida cultural del país acompañan a radio Lanzallamas en una transmisión de 24 horas.



Simbolismos del *Martín Fierro**

por Leopoldo Marechal

El *Martín Fierro*, poema fundacional de las inclinaciones nacionalistas, ha sido objeto de la crítica literaria y de la disputa ideológica, pues se lo suponía, en sus metáforas y alegorías, poseedor de los secretos últimos que, al ser relevados, definirían los rasgos esenciales del temperamento argentino. Hubo sendas meditaciones y copiosas discusiones sobre sus aspectos formales, su composición, su métrica, etc., y también sobre el contenido sugerido en sus tramas implícitas. A este segundo aspecto se dedica Leopoldo Marechal, ya lo habían hecho notables escritores como Rojas, Lugones y Borges, en una conferencia ofrecida en 1955 en la entonces Radio del Estado. En ella, el escritor se propone rescatar el poema de José Hernández del “agravio histórico” al que había sido condenado por la acción de la crítica de su tiempo, como también por el silenciamiento al cual fuera sometido. La consagración de una obra y su integración en el canon, son operaciones que morigeran los efectos polémicos de la escritura. Así lo entiende el autor de *Adán Buenosayres*, para quien el *Martín Fierro* era portador de un conjunto de valores que podrían transformarse en el paradigma de la nacionalidad, revelando sus potencias íntimas y su destino histórico. Este era el mensaje que la “audacia creadora” del poema gaucho traía para la conciencia nacional, que se fundía en el sentir popular toda vez que las clases dirigentes abandonarían el subrepticio programa de este “hecho libre y milagroso” de la literatura nacional.

Lo que voy a intentar en esta disertación no es la tarea de profundizar los estudios de un *Martín Fierro* circunscrito a sus meros valores literarios. Por fortuna, la obra de José Hernández tiene hoy un lugar de privilegio en los programas oficiales de literatura y una bibliografía cuyo volumen, riqueza y minuciosidad parecerían constituir un desagravio al menosprecio y al olvido en que la crítica erudita mantuvo al poema durante muchos años.

Nuevas lecturas del *Martín Fierro*, últimamente realizadas a la luz de una “conciencia histórica” que se nos viene aclarando a los argentinos desde hace varios lustros, hicieron que yo considerase al poema, no ya en tanto que “obra de arte”, sino en aquellos valores que trascienden los límites del arte puro y hacen que una obra literaria o artística se constituya en el paradigma de una raza o de un pueblo, en la manifestación de sus potencias íntimas, en la imagen de su destino histórico.

Las grandes epopeyas clásicas están en esa línea o en ese linaje de obras. ¿El poema de José Hernández tiene, por ventura, esa capacidad de trascendencia? Si demostramos que la tiene, los profesores de literatura ya no vacilarán en la especificación del “género” a que pertenece la obra gaucha. Y entonces el *Martín Fierro* no solo constituirá para nosotros la materia de un arte literario, sino la materia de un arte que nos hace falta cultivar ahora como nunca: el arte de ser argentinos y americanos.

El *Martín Fierro* de José Hernández constituye un milagro literario. Y tomo la palabra “milagro” en su cabal significación de “un hecho libre”, que se da súbitamente fuera y por encima de las leyes naturales y de las circunstancias ordinarias.

Ubíquese al *Martín Fierro* en la literatura nacional de su época, y se lo verá surgir, monumento grave y solitario, entre las simples, bien que auténticas, formas de la poesía folklórica, o entre las no auténticas ni simples formas de una *poesía erudita* que, presa ya de un complejo de inferioridad que gravitaría largamente sobre las virtualidades creadoras del país, dedicaba sus empeños a la mimesis del romanticismo francés o del pseudo-clasicismo español.

“De naides sigo el ejemplo, / naide a dirigirme viene / yo digo cuanto conviene / y el que tal güeya se planta, / debe cantar, cuando canta / con toda la voz que tiene”.

Sin complejo ninguno, “con toda la voz que tiene”, *Martín Fierro* se parece bastante a un *hecho libre* de la literatura nacional, producido, como todo milagro aleccionador, en el instante justo en que se lo necesitaba, es decir, cuando la nueva y gloriosa nación, habiendo nacido recién de la guerra, como todo lo que merece vivir, debía reclamar con las obras su derecho a la grandeza de los libres, tal como había reclamado su derecho a la existencia en la libertad.

Yo diría que ese derecho a la grandeza de los libres solo puede reclamarse de una manera: con grandes actos de merecimiento. Y el poema de José Hernández, inusitado en su monumentalidad, es un acto de merecimiento y una invitación a la grandeza, cumplidos en el alborar de una patria que puede, quiere y debe merecer su futuro.

He aquí el primer enigma y la primera lección de *Martín Fierro*, en tanto que obra del arte. Y digo el primer enigma, porque a partir de su nacimiento, otros dos enigmas han de acompañar al poema en la difusión de su mensaje: el primero se refiere al modo y al campo

singularísimos de su difusión inicial; el segundo a las primeras interpretaciones del poema. Y estos dos enigmas ya no se vinculan al *Martín Fierro* en tanto que obra literaria, sino a la naturaleza de su mensaje.

Hay, pues, en el *Martín Fierro* un mensaje lanzado a lo futuro. Más adelante se verá cómo el poema también insinúa “una profecía” concerniente

***Martín Fierro*, ubicado en esa mitad segunda del siglo de la libertad, es un mensaje de alarma, un grito de alerta, un “acusar el golpe”, nacido espontáneamente del ser nacional en su pulpa viva y lacerada, en el pueblo mismo, el de los trabajos y los días.**

al devenir de la nación. El preludeo de la obra, en cada una de sus dos partes, es demasiado solemne, demasiado reiterador, y no parecería convenir a un simple relato de

infortunios personales: “Vengan santos milagrosos / vengan todos en mi ayuda; / que la lengua se me añuda / y se me turba la vista; / pido a mi Dios que me asista / en una ocasión tan ruda”.

Tal es la invocación que hallamos en el introito de la primera parte. En el preludeo de la segunda, *Martín Fierro* dice: “Siento que mi pecho tiembla, / que se turba mi razón, / y de la vigüela al son / imploro a la alma de un sabio, / que venga a mover mi labio / y alentar mi corazón”.

O esta misteriosa advertencia: “Y el que me quiera enmendar, / mucho tiene que saber; / tiene mucho que aprender / el que me sepa escuchar; / tiene mucho que rumiar / el que me quiera entender”.

Y en esta desproporción evidente que hallamos entre las advertencias de los preludeos y el sentido literal de la obra, nos parecería vislumbrar el anuncio de un sentido simbólico que será necesario rastrear en adelante.

... Pero, ¿cuál es el mensaje de *Martín Fierro*? ¿Y a quién va dirigido? Si damos en la contestación de la segunda pregunta, daremos también en la contestación de la primera.

—Entonces, ¿a quién va dirigido el mensaje de *Martín Fierro*?

—Va dirigido a la conciencia nacional, es decir, a la conciencia de un pueblo que nació recién a la vida de los libres y que recién ha iniciado el ejercicio de su libertad.

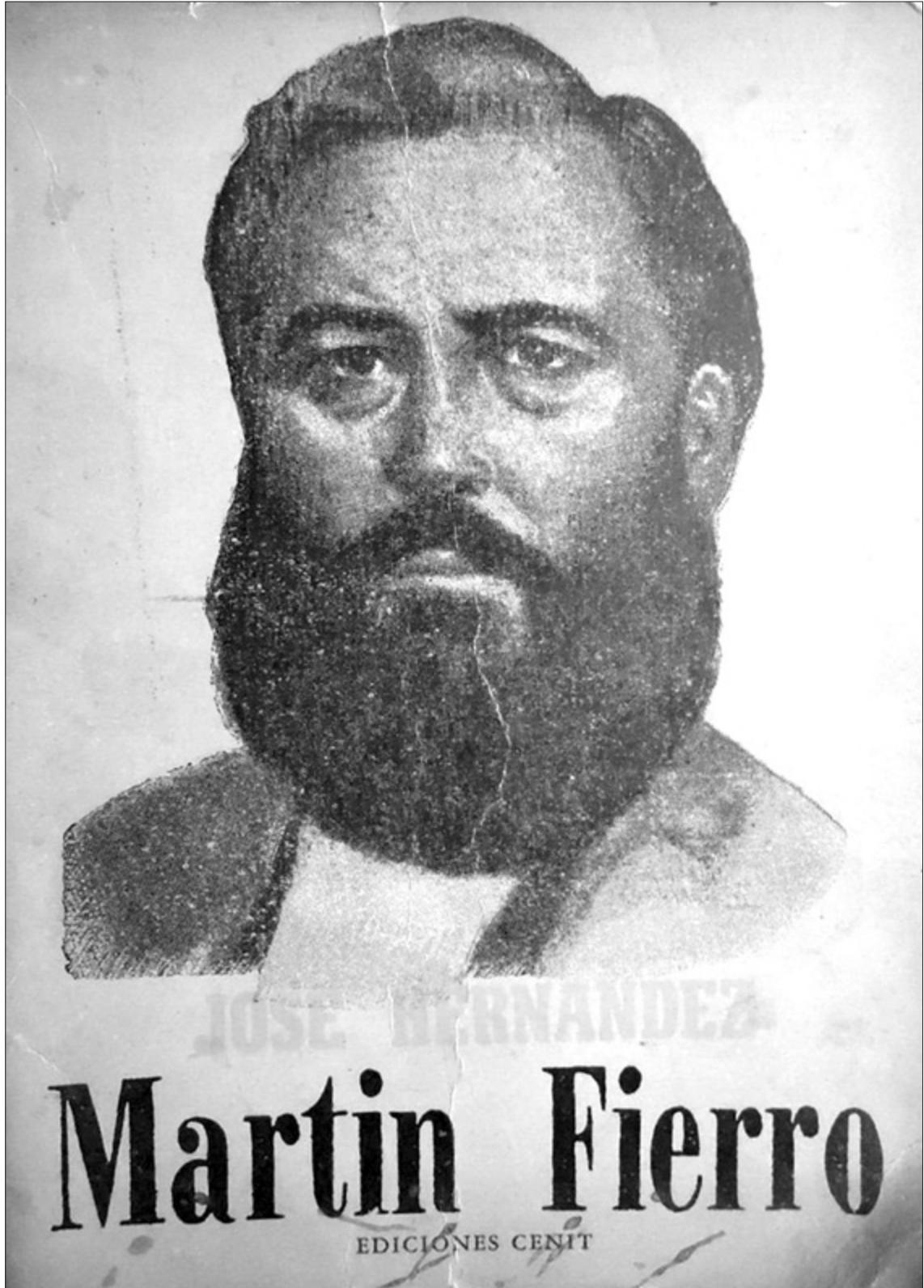
—¿Y por qué necesita un mensaje la conciencia de la nación?

—Porque la nación, desgraciadamente, no se ha iniciado bien en el ejercicio de su libertad recién conquistada. Y no se ha iniciado bien, porque ya en los primeros actos libres de su albedrío, ha comenzado ella la enajenación de lo nacional en sus aspectos materiales, morales y espirituales. Esto que podríamos llamar “una tentativa de suicidio precoz”, iniciado por el ser nacional en la segunda mitad del siglo XIX, es un drama histórico que muchos han denunciado y cuyo estudio sería útil profundizar, sobre todo en la dirección de los “responsables”.

Martín Fierro, ubicado en esa mitad segunda del siglo de la libertad, es un mensaje de alarma, un grito de alerta, un “acusar el golpe”, nacido espontáneamente del ser nacional en su pulpa viva y lacerada, en el pueblo mismo, el de los trabajos y los días.

Tal es el mensaje de *Martín Fierro*: una lección de audacia creadora, sí, pero también un estado del alma nacional en el punto más dolorido de su conciencia.

El mensaje se dirige a todos los argentinos. Pero ¿quiénes lo escuchan? Y aquí se nos presenta uno de los dos enigmas a que me referí



anteriormente: el que atañe a la difusión inicial de *Martín Fierro*.

Por aquellos días el país cuenta ya con una clase dirigente y con una clase intelectual. No me incumbe a mí el juicio de aquellas dos clases y el de la obra que desarrollaron; es una empresa que corresponde a nuestra historia política y a nuestra historia de la cultura respectivamente. Lo que necesito señalar es el hecho incontrovertible

Sus ediciones están en las pulperías y en los abigarrados almacenes de campaña, entre los tercios de yerba mate y las bolsas de galleta dura, los dos alimentos del paisano; y es justo que *Martín Fierro* esté allí porque también él es un alimento. O está en el recado del jinete pampa, entre los bastos y el cojinillo; y es natural que *Martín Fierro* esté allí, porque también él es una prenda del trabajo criollo.

de que, con la acción de aquellas dos clases dirigentes, se inicia ya la enajenación o el extrañamiento del país con respecto a sus valores espirituales y materiales. *Martín Fierro*, plétórico de su mensaje alarmando, sale recién de la imprenta y

busca los horizontes de su difusión. Y entonces ¿qué sucede? Las dos clases de élite a que acabo de referirme, o lo ignoran o lo aceptan como “un hecho literario” que gusta o que no gusta; el mensaje dramático del poema no puede llegar a la clase dirigente, que sufre ya una considerable sordera en lo que atañe a la voz de lo nuestro ni puede hacerse oír de la clase intelectual, que ya busca en horizontes foráneos la materia de su creación y su meditación. En abono de lo que acabo de afirmar, recuérdese que, hasta no hace mucho tiempo, los intelectuales argentinos dejaron caer sobre el poema de José Hernández el silencio de la incompreensión o del desdén, un silencio que nos asombra todavía.

“Yo he conocido cantores / que era un gusto el escuchar, / mas no quieren opinar / y se divierten cantando; / pero yo canto opinando, / que es mi modo de cantar”.

“Y se divierten cantando”. ¿Alusión irónica de José Hernández a los intelectuales de su época? No lo sé. Pero ¿qué bien encaja en esa sextina la primera acepción del verbo “divertir”, en el sentido de “distraer”!

¿Cuál era, pues, la única órbita de acción que a *Martín Fierro* le quedaba? La del pueblo mismo cuyo mensaje quería transmitir el poema. Y entonces ocurre lo enigmático: el mensaje desoído vuelve al pueblo de cuya entraña salió. En sus modestas ediciones, en sus cuadernillos humildes, en su papel magro y en su seca tipografía misional, el gaucho *Martín Fierro* vuelve a sus paisanos: es una *Vuelta de Martín Fierro* que no ha escrito José Hernández y que, sin embargo, es realmente la primera vuelta de *Martín Fierro*.

—¿Para qué vuelve a su origen ese mensaje no escuchado?

—Para mantenerse allí, vivo y despierto como una llama votiva.

—Sí, pero una llama votiva requiere una imagen de veneración a quien alumbrar. ¿Y cuál era esa imagen?

—Era la imagen del “ser nacional” que alguien olvidaba o perdía o enajenaba.

—¿Y la llama votiva?

—Era un voto secreto, la promesa de un “rescate”, o el anuncio y la voluntad de una recuperación.

Toda esa materia oculta en su filón enigmático ya está en las sextinas de José Hernández. Y lo demostraré luego, cuando me refiera yo al sentido simbólico del poema. Entre tanto, *Martín Fierro* se abre un camino en la conciencia popular; abandonó la urbe

y ha regresado a la tierra, porque: “El campo es del inorante, / el pueblo del hombre estruido; / yo que en el campo he nacido / digo que mis cantos son / para los unos... sonidos, / y para otros... intención”.

Sus ediciones están en las pulperías y en los abigarrados almacenes de campaña, entre los tercios de yerba mate y las bolsas de galleta dura, los dos alimentos del paisano; y es justo que *Martín Fierro* esté allí porque también él es un alimento. O está en el recado del jinete pampa, entre los bastos y el cojinillo; y es natural que *Martín Fierro* esté allí, porque también él es una prenda del trabajo criollo.

Después, los años corren. Y de pronto *Martín Fierro* es traído a la ciudad. ¿Qué pasa? El desterrado héroe de José Hernández ha de comparecer ante el tribunal de la crítica erudita. ¡Bien! ¡Es un acto justiciero! Algunos entusiastas aplauden; algunos descontentos gruñen, abandonando un instante la región mamaria de las Academias.

No es mi propósito censurar el esfuerzo crítico de tantas buenas voluntades como las que se pusieron entonces al servicio de la causa *Martín Fierro*. Solo diría yo en este punto, y en tono elegíaco: “¡Ay del espíritu de literatura!”. Porque la letra mata.

Y en los primeros juicios de *Martín Fierro*, se da el otro enigma: no es, ya el de la sordera intelectual, sino el de la incompreensión, ingenua por parte de unos, deliberada por parte de otros; porque hay entonces en el país no pocas inteligencias que saben la verdad de *Martín Fierro*, pero que no desean: el triunfo de aquella verdad. Ciertamente es que las circunstancias de enajenación u olvido con respecto al ser nacional y a sus intereses vitales, no solo perduraban en el país, sino

que se habían agravado, merced a las corrientes cosmopolitas (inmigratorias o no) cuyo flujo había cubierto nuestro limo natal y añadía nuevos factores de confusión al problema de aclarar lo nuestro. El poema de José Hernández no fue entendido cabalmente por su crítica inicial; y no será entendido por ninguna que desvincule al *Martín Fierro* de su misión referente al ser argentino y a su devenir.

La crítica inicial a que vengo refiriéndome no dejó de abundar en matices relacionados con el ojo fiel comentarista y la naturaleza de su ángulo visual. Para el etnógrafo, verbigracia, *Martín Fierro* es el prototipo del “gaucho”, fruto de dos razas que se han topado en la Historia; fruto híbrido que, como es de rigor, ha heredado los defectos de las dos razas originantes y ninguna de sus virtudes; fruto destinado, naturalmente, a desaparecer, y romántico en la medida de su próxima defunción. Señores, yo perdono a ese linaje de crítica su fabulosa ingenuidad: lo que no le perdono es el torrente de mala literatura que nos trajo después, como natural consecuencia.

Para él crítico sociólogo, *Martín Fierro* es también un tipo racial de transición. Pero en este caso no se detiene el crítico en la naturaleza transitoria y por ende romántica del personaje, sino en sus características del hombre inadaptado a la Civilización, en sus perniciosas rebeldías contra las instituciones que rigen al país, en su desapego al trabajo, en su espíritu de vagancia, en su fruición por el homicidio. En aquella época, la mística del “progreso indefinido” está en su auge y perfuma todas las almas de buena voluntad: se está montando en el país la usina del Progreso, con mayúscula, y el gaucho *Martín Fierro* es un desertor de la

usina, una hostilidad militante, lo que hoy se llamaría “un elemento de perturbación”.

A la luz de semejante doctrina, tomó cuerpo la leyenda negra del “gaucho”, que con tanta injusticia y en el transcurso de tanto tiempo gravitó sobre los hombres de nuestro paisaje.

Sin embargo, como adelantándose al riesgo de aquel malentendido, el

En ese orden tradicional vive Martín Fierro: es un hombre “afincado” en su llanura, con el instinto de la propiedad y su posesión tranquila; centro de un hogar cuyas responsabilidades asume con el trabajo, la vigilancia y el consejo; bien centrado en su fe religiosa, dueño de una clara filosofía existencial que la experiencia le ha enseñado y que lo enriqueció de aforismos.

gaucho Fierro había enunciado sus virtudes de trabajador, su concepto del orden en la familia, su piedad religiosa: todo ese estilo de vivir se había dado ya para él en otros días que Fierro evoca nostálgicamente en la primera parte de

su relato: “Yo he conocido esta tierra / en que el paisano vivía / y su ranchito tenía / y sus hijos y mujer... / era una delicia el ver / cómo pasaba sus días”.

Y más adelante dice: “Tuve en mi pago en un tiempo / hijos, hacienda y mujer; / pero empecé a padecer, / me echaron a la frontera; / ¡Y qué iba a hallar al volver! / tan solo hallé la tapera. / Sosegao vivía en mi rancho / como el pájaro en su nido. / Allí mis hijos queridos / iban creciendo a mi lao... / Solo queda al desgraciao / lamentar el bien perdido”.

¡Qué alegato formidable contienen las tres sextinas que acabo de leer contra la falsa leyenda de un gaucho “nómada”, sin instinto social, hostil a las leyes elementales de la convivencia! ¿No se ubica Martín Fierro en la plenitud del orden tradicional, que hace de la

familia el principio y la célula de toda organización humana? ¿Y no hace del trabajo una razón penitencial de su existencia? Veámoslo en esta sencilla pintura de sus quehaceres:

Y apenas la madrugada / empezaba a coloriar, / los pájaros a cantar / y las gallinas a apiarse, / era cosa de largarse / cada cual a trabajar. / Este se ata las espuelas, / se sale el otro cantando, / uno busca un pellón blando, / este un lazo, otro un rebenque, / y los pingos, relinchando, / los llaman desde el palenque. / El que era piñon domador / enderezaba al corral, / ande estaba el animal, / bufidos que se las pela... / y más malo que su agüela / se hacía astilla el bagual. / Y mientras domaban unos, y otros al campo salían, y la hacienda recogían, / las manadas apuntaban, / y así sin sentir pasaban / entretenidos el día.

Y como el trabajo penitencial da su fruto de alegría, cuando se lo cumple frente a Dios con el ánimo limpio y la conciencia justa, Martín Fierro exclama por fin: “Aquello no era trabajo, / más bien era una junción... o “función”, en el sentido de pasatiempo agradable”.

En ese orden tradicional vive Martín Fierro: es un hombre “afincado” en su llanura, con el instinto de la propiedad y su posesión tranquila; centro de un hogar cuyas responsabilidades asume con el trabajo, la vigilancia y el consejo; bien centrado en su fe religiosa, dueño de una clara filosofía existencial que la experiencia le ha enseñado y que lo enriqueció de aforismos.

¡Y de pronto, la ruptura! ¿Qué ha ocurrido? Algo terrible debió suceder para que un hombre confesor y profesor



de tal estilo de vida se trocara de pronto en un rebelde y luego en un desterrado. ¡Sí, algo tremendo había sucedido! Y lo que verdaderamente sucedió entonces fue que “otro estilo” de cosas había entrado en el país, y chocaba con el estilo propio del ser nacional, y lo hería, y lo desplazaba. Frente a esa invasión, *Martín Fierro* es el hombre de la “rebeldía”, porque es el hombre de la “lealtad”. ¿Lealtad a quién? A la esencia de su pueblo, al estilo de su pueblo, al ser “nacional” amenazado y confundido.

A mi entender, ahí está la verdadera pista del *Martín Fierro*, la que yo he seguido y me ha dejado entrever en el poema de José Hernández un sentido simbólico paralelo del sentido literal que todos conocen y que fue hasta hoy materia de la crítica literaria.

Desde luego, no es menester que José Hernández haya tenido el propósito

claro de dar a su poema un sentido simbólico. Basta con que la materia de su arte haya guardado en sí la potencia del símbolo. Es presumible que ni Cervantes ni Shakespeare tuvieron conciencia de sus numerosos simbolismos que la crítica develó más tarde en sus obras; pero ellos trabajaron con tales materias y precipitaron tales instancias que todo símbolo puede habitar en ellas, debajo del sentido literal. Tal es el caso de José Hernández, que al escribir su *Martín Fierro*, obra como *espiráculo* del ente nacional y se hace “la voz de su pueblo”. Vamos a ver en qué medida.

El *Martín Fierro* es, como las epopeyas clásicas, el canto de gesta de un pueblo, es decir, el relato de sus hechos notables cumplidos en la manifestación de su propio ser y en el logro de su destino histórico. Ya se verá que la de *Martín Fierro* es una gesta *ad intra*, vale decir,

Leopoldo Marechal

hacia adentro, que el ser argentino ha de cumplir obligado por las circunstancias. Es la gesta interior que realiza la simiente, antes de proyectar *ad extra* sus virtualidades creadoras.

Ahora bien, toda gesta supone un héroe: ¿y quién es el héroe de *Martín Fierro*?

En el sentido literal es un gaucho de

En el poema de José Hernández, tal agresión se traduce por modo de símbolo y con meridiana claridad en los infortunios del gaucho Martín Fierro, que simboliza al ente argentino y al pueblo de la nación. Si ante los ojos de alguna crítica Martín Fierro es el gaucho inadap- tado a la sociedad, en rebeldía con sus leyes, peligroso, inde- seable, ante nuestros ojos es el símbolo de todo un pueblo que, súbitamente, se halla enajenado de su propia esencia y, por lo mismo, hurtado a las posibilidades auténticas de su devenir histórico.

nuestra llanura, que responde a tales características de nuestra evolución racial y a tales accidentes del medio en que vive. En el sentido simbólico, Martín Fierro es el ente nacional en un momento crítico de su historia: es el pueblo de la nación, salido recién de su guerra de la independencia y de sus luchas civiles, y atento a la orga-

nización de fuerzas que ha de permitirle realizar su destino histórico.

¿En qué medida ese pueblo traduce al ente nacional? Ese pueblo se ha fogueado en la guerra de la emancipación: ha sido el héroe de la guerra, y, por lo tanto, el real protagonista de aquel primer acto del drama en que se juega su devenir. Más tarde, cuando en las luchas civiles quiere perfilarse y definirse la verdadera cara del ser nacional, el pueblo vuelve a constituirse, no solo en el actor, sino en el protagonista de aquel segundo acto.

Y ahora está por iniciarse el tercero. Adviértase que el pueblo de la nación está acostumbrado a ser el protago-

nista de su destino; y el tercer acto del drama es aquel donde, unido él al número de los pueblos libres, deberá ejercer su libertad y, sobre todo, merecerla. Porque no es libre quien lo quiere, sino quien lo merece; y la libertad merecida y conquistada solo se conserva con actos permanentes de merecimiento; y el que no ha merecido su libertad, hace mal uso de ella y la pierde.

¿Con qué esperanza entra el pueblo de la nación en aquel tercer acto? Con la de ser otra vez, lógicamente, su actor y protagonista. ¿Qué trae, para merecerlo? Trae una esencia nacional caracterizada por un estilo propio del vivir, por una tradición, por una ética del hombre, por una filosofía de la existencia. ¡Y qué fácil es rastrear en el *Martín Fierro* toda esa materia de ser que el pueblo argentino pudo arrojar entonces en la balanza del mundo!

Es, justamente, al iniciarse la tercera jomada cuando el pueblo de la nación se ve frente a un hecho desconcertante para él: “alguien” ha tomado la dirección del país; es un “alguien” que actúa en lo material y espiritual a la vez. Dije ya que, a partir de aquel hecho, el ser nacional ha de verse distraído de sí mismo, enajenado de su propia esencia. Dije también que, a consecuencia de tal anomalía, un nuevo estilo de cosas reina en el país: un nuevo estilo que ha de lanzarse agresivamente contra el estilo auténtico del ser nacional.

En el poema de José Hernández, tal agresión se traduce por modo de símbolo y con meridiana claridad en los infortunios del gaucho Martín Fierro, que simboliza al ente argentino y al pueblo de la nación. Si ante los ojos de alguna crítica Martín Fierro es el gaucho inadap- tado a la sociedad, en rebeldía

con sus leyes, peligroso, indeseable, ante nuestros ojos es el símbolo de todo un pueblo que, súbitamente, se halla enajenado de su propia esencia y, por lo mismo, hurtado a las posibilidades auténticas de su devenir histórico.

Claro está que Martín Fierro lucha; y es el ente argentino quien lucha en él. Pero es derrotado al fin, y el estilo invasor contra el cual peleaba lo induce a refugiarse en el desierto. ¿Qué significan ese viaje al desierto y su permanencia en él? Quiere decir, simbólicamente, que, por primera vez en su historia, el ente nacional no es el actor protagonista de su destino. Expulsado de la escena, se convierte ahora en un lejano espectador del drama; y como el drama que se representa es el suyo propio, el ente nacional es un atormentado espectador de sí mismo, de su enajenación y de su ausencia.

Y bien, simbólicamente hablando, el desierto es la imagen de la “privación”. Martín Fierro, es decir, el ente nacional, vive ahora en la privación de sí mismo en tanto que protagonista de la patria. Pero el desierto es también la imagen de la “penitencia” en el sentido de penar y en el de purificarse con la pena; y Martín Fierro cumple ahora en el desierto aquel trabajo de purificación.

¿Para qué? se me dirá. Y respondo: si el desierto, para el ente nacional, es algo así como una “suspensión de su destino”, merced a la cual el personaje ha quedado inmóvil y fuera de la escena, claro está que su purificación se hace con vías a un “regreso”. ¿Regreso a qué? A la escena de la que fue arrojado y a las acciones del drama cuyo protagonista dejó de ser. Una *Vuelta de Martín Fierro* se anuncia ya como imprescindible.

Pero antes es necesario que Martín Fierro llegue hasta el fin de su vía penitencial; y ese fin se da, exactamente, cuando Martín Fierro pierde a su amigo Cruz. La soledad del personaje ya es absoluta, y se manifiesta en una total desolación de su cuerpo y de su alma: “Privado de tantos bienes / y perdido en tierra ajena, / parece que se encadena / el tiempo y que no pasara, / como si el sol se parara / a contemplar tanta pena”.

Y dice también, refiriéndose a Cruz: “En mi triste desventura / no encontraba otro consuelo / que ir a tirarme en el suelo / al lao de su sepultura”.

Ese abrazarse al suelo como alivio único de su desesperanza tiene un valor de símbolo cuya evidencia nos excusa de toda explicación.

Lo que sucede luego es altamente significativo: hallándose Martín Fierro un día en aquella posición de su cuerpo y en aquella desolación de su alma, oye de pronto los lamentos de la Cautiva, y se pone de pie. Aquel acto simplísimo lo arranca de su inmovilidad, y el espectáculo de la Cautiva martirizada por el indio lo devuelve a la acción. ¿Por qué? Sencillamente, porque en el drama de la mujer cautiva Martín Fierro ve de pronto el drama de la nación entera; como si aquella mujer, en el doble aspecto de su cautiverio y su martirio, encarnara repentinamente ante sus ojos el

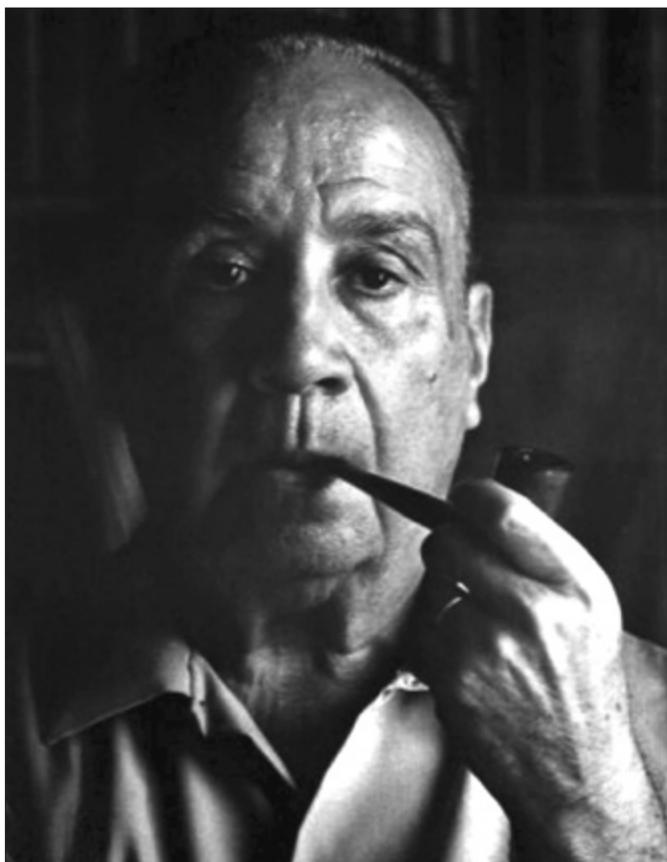
Y si Martín Fierro también es la encarnación simbólica del ente nacional, no hay duda de que, al enfrentarse con la Cautiva, nuestro héroe se enfrenta consigo mismo y se ve a sí mismo en ella, como si la Cautiva, en aquel instante, fuese un clarísimo espejo de su conciencia. Y lo que Martín Fierro ve ahora en aquel espejo es lo que lo decide a la acción. Su batalla con el indio, tan minuciosamente descrita y en un son tan homérico, nos revela desde ya la importancia extrema que José Hernández atribuye al episodio.

símbolo del ser nacional, enajenado y cautivo como ella.

Y si Martín Fierro también es la encarnación simbólica del ente nacional, no hay duda de que, al enfrentarse con la Cautiva, nuestro héroe se enfrenta consigo mismo y se ve a sí mismo en ella, como si la Cautiva, en aquel instante, fuese un clarísimo espejo de su conciencia. Y lo que Martín Fierro ve ahora en aquel espejo es lo que lo decide a la acción. Su batalla con el indio, tan minuciosamente descrita y en un son tan homérico, nos revela desde ya la importancia extrema que José Hernández atribuye al episodio.

¿Acaso el poeta vislumbra en él la trascendencia de un símbolo? Si no lo vislumbra, ya estaba en los potenciales de su canto.

Leopoldo Marechal



Lo que podemos afirmar es que nuestro héroe, al rescatar a la mujer cautiva, empieza ya el rescate de la Patria, y que la Patria misma es la que vuelve con él a la frontera, y que vuelve a la acción desde su destierro, y montada en ese caballo que será eternamente un símbolo de la traslación y del combate. Martín Fierro, el ente nacional, ha regresado y anda por la frontera. Es evidente que trae un plan de acción. Pero, ¿cuál? Hernández no lo dice, aunque sugiere la existencia de un plan, como ha de verse más adelante. Martín Fierro anda por la frontera. ¿Qué busca? El desterrado busca noticias del mundo que abandonó hace diez años; y en la frontera se halla con sus dos hijos. ¡Ay! El relato que de sus vidas hacen los dos mozos enseñará a Martín Fierro que la enajenación del ser nacional y su ausencia del país no solo continúan, sino que se han agravado.

En la historia del segundo hijo de Martín Fierro hace su aparición un personaje novedoso, el viejo Viscacha, sobre cuyos rasgos anímicos la crítica emitió ya su dictamen. Sin embargo, y a mi entender, el viejo Viscacha no es la manifestación de ciertos valores negativos imputables al ente nacional, sino la expresión simbólica de aquella parte del ser nacional que, desertando de su propio estilo, se adaptaba cazarmente al estilo invasor y se hacía su cómplice. La circunstancia de que el viejo sirviese a la “autoridad” y se hiciera el menguado tutor del hijo de Fierro, su torpe filosofía de vencido, todo ello parece confirmarlo, pese a la gracia que sus famosos “consejos” nos hacen todavía.

Lo cierto es que tales noticias de la realidad nacional llegan a Martín Fierro y no parecen influir en su propósito de acción, como no sea estimularlo. Así

llega el momento fundamental del poema; y digo fundamental porque la clave del *Martín Fierro* se oculta y se revela en su despedida.

Es el instante justo en que Martín Fierro, sus dos hijos y el hijo de Cruz van a separarse: “Y antes de despararmarse / para empezar vida nueva, / en aquella soledá / Martín Fierro, con prudencia, / a sus hijos y al de Cruz / les habló de esta manera”.

Y lo que les transmite, a modo de consejo, es la ética del ser nacional y su filosofía del vivir, como para que los tres basen en una y en otra su acción futura. ¿Van ellos a cumplir una acción? Dice José Hernández, al iniciar el canto último de su poema: “Después, a los cuatro vientos / los cuatro se dirigieron; / una promesa se hicieron / que todos debían cumplir; / mas no la puedo decir, / pues secreto prometieron”.

Los “cuatro vientos” quieren decir los cuatro puntos cardinales de la patria. Y los viajeros, que por extraña coincidencia son cuatro ahora (ya que el hijo de Cruz aparece al fin con sospechosa oportunidad), se dirigen, en un orden no menos sospechoso, al sur, al norte, al este y al oeste. Hay en aquella partida una distribución ordenada que yo calificaría de “misional”. Y luego, ¿cuál fue la promesa que se hicieron y que todos debían cumplir, y cuyo secreto importaba tanto? Sin duda fue la promesa de guardar el secreto de una consigna vinculada, naturalmente, a la misión que se proponían cumplir. ¿De qué misión se trataba? A no dudar, se trataba de una misión tendiente al rescate del ser nacional, y a su restitución al escenario de la historia, como único protagonista de su destino.

Y en el último canto de *Martín Fierro* puede rastrearse, incluso, una meto-

dología de la acción: “Mas Dios ha de permitir / que esto llegue a mejorar; / pero se ha de recordar, / para hacer bien el trabajo, / que el fuego, pa calentar, / debe ir siempre por abajo”. Trabajar “por abajo”, en el humus auténtico de la raza, con la raíz hundida en sus puras esencias tradicionales, he ahí la metodología de su acción futura. Porque el humus de abajo siempre conserva la simiente de lo que se intenta negar en la superficie. Tanta confianza tiene su autor en el poder constructivo de la obra, que al finalizar el canto último dice: “Y en lo que esplica mi lengua / todos deben tener fe; / no se ha llover el rancho / en donde este libro esté”.

Hipérbole que tiene algo de magia y mucho de profecía.

Por todo ello, la profundización de los estudios martinfierristas constituye hoy una empresa obligatoria de los argentinos. Al cumplirla, puede ser que José Hernández, el postergado y el no entendido, nos pueda sonreír desde sus bien merecidos laureles.

(*) Conferencia sobre *Martín Fierro*, pronunciada en 1955 por la entonces Radio del Estado.

Sigmund Freud: la importación del psicoanálisis en la Argentina

Por Germán García

Desde los albores del siglo XX, la problemática psicoanalítica comenzó a incursionar en la lengua del pensamiento social argentino. La filosofía, desde Alejandro Korn hasta León Rozitchner, pasando por José Ingenieros, José Ramos Mejía, Carlos Astrada, Coriolano Alberini, Luis Juan Guerrero, Vicente Fatone, Oscar Masotta, Guillermo Maci, Raúl Sciarretta y Aníbal Ponce fueron movilizados y dieron cuenta a su modo de las innovaciones que introducía el discurso freudiano. En sus comienzos, la sospecha fue el estado emocional con el que se recibían las primeras reverberaciones que la práctica psicoanalítica ponía como discusión y desafío para el pensar de las sociedades. Desde los experimentos de Charcot hasta las ultimísimas influencias lacanianas, de amplias simpatías y también cuestionamientos en Buenos Aires, lentamente el psicoanálisis fue menguando su carácter de técnica científico-experimental, ligado al positivismo y a las instituciones del control social, y fue conquistando franjas cada vez más significativas de la teoría social moderna. Este lento proceso, que dura un par de décadas, obtiene un desenlace definitivo cuando en 1939 Freud se refiere al estado de la experimentación en Argentina, aludiendo a que la distancia geográfica no se constituiría en un impedimento para la constitución de una disciplina de carácter universal. De estas repercusiones controversiales se ocupa Germán García, indagando sus alcances, que desbordan cualquier teoría posible de la recepción.

*Seducción ética de la devoción a una
causa discutida,
sumada a la seducción económica de
una especulación
contra los valores establecidos, no
lamentamos con
respecto al análisis esos atractivos dema-
siado abiertos
a los rodeos de la compensación.*
Jacques Lacan, 1946.

I

El pensamiento positivo que alienta la idea de una moral fundada en las leyes naturales descubiertas por el análisis “científico” de la materia encuentra un límite en el movimiento de una historia que no reconoce en la “educación” el agente suficiente de sus transformaciones. La declaración triunfal de Vicente Fidel López (1878) contra la teología y a favor de la nobleza de la materia —que como explica, viene de la palabra *mater*¹— deja paso a la reflexión filosófica: no se ha podido descubrir el agente material que constituye al lenguaje y le otorga su poder. El materialismo positivo retrocede: las ironías son ahora de Alejandro Korn, las burlas se dirigen a los aparatos de la experimentación psicológica, la autoridad de C. Jakob (el sabio alemán) se refugia en pequeños círculos.

Alejandro Korn (1860/1936) inicia, después vendrán otros: Francisco Romero, Luis Guerrero, Eugenio Pucciarelli, Miguel Virasoro, Vicente Fatone, Aníbal Sánchez Reulet.

Dejemos la palabra a uno de nuestros mejores filósofos; Carlos Astrada, en el prólogo de un libro de Krueger, escribe: “En 1906/1907 —época en que desarrolló su actividad docente en la Argentina (en la Facultad de Filosofía y

Letras y en el Instituto del Profesorado Secundario)— el eminente psicólogo y filósofo Félix Krueger inicia ya, de acuerdo a la nueva posición no del todo consolidada, la crítica y discusión de la psicología asociacionista, de la teoría del mosaico de los elementos, representada por Stuart Mill, W. Wundt, etc. Es así como Krueger comienza en aquella época a abrir el camino para la valoración de la psicología de Dilthey, que implicaba un nuevo punto de vista investigativo, un criterio metodológico más estricto y un considerable ahondamiento en el dominio de los hechos psicológicos y su sentido”.

De la importancia y jerarquía de las enseñanzas de Krueger en nuestro medio, y de las causas de su alejamiento, da cuenta cabal el testimonio del profesor Coriolano Alberini, su discípulo de entonces. (*Deutsche Philosophie in Argentinien*, p. 69, Berlín, 1930). Coriolano Albertini, por su parte, dice que Krueger abandonó nuestro país verosíblemente como una víctima de la incompreensión que encontró en la Universidad, que estaba infestada de sabor positivista.

Astrada enfatiza, después, la importancia de la fenomenología en la vertiente alemana y su relación con la psicología de la forma (que habla por entonces de “estructura”).

Esta estructura no es un conjunto, sino una totalidad: “... a partir del impulso —escribe Astrada— hacia la totalidad, reguladas y vinculadas por éste, surgen y se desarrollan formaciones de estructuras de la clase más diversa y también, en general, articulaciones psíquicas”.² Esta perspectiva es dominante en la *Psicología* que el filósofo Luis Juan Guerrero redacta en 1939³ y que será texto obligatorio por muchos años en los colegios secundarios.

Guerrero hace un uso táctico de los textos de Freud (*Interpretación de los sueños* y *Psicopatología de la vida cotidiana*) que le sirven, en verdad, para autorizar mejor el automatismo psico-

Se le perdona la vida a la psicología experimental, pero el desplazamiento hacia la filosofía es inevitable. La vida psíquica es aquí “la conciencia” y es de suponer que pertenece al campo del saber filosófico. Sigue una discusión sobre los actores y los místicos –usados por Palcos como apólogos para su teoría de las emociones– donde Korn expone su erudición y su inteligencia: “No nos engañe –escriba– sobre este punto el lenguaje de algunos místicos. La experiencia mística, única e inefable (...) no puede expresarse sino en metáforas”.

lógico de Janet. Pero cuando habla de los “instintos” y de la “infancia”, el cuerpo erógeno del psicoanálisis es excluido en forma radical.

Krueger anticipa –al igual que Astrada, en filosofía– lo que luego llegará a ser el “psicoanálisis existencial” fundado en una transacción que incluye una fenomenología genérica (Biswanger,

Husserl) dentro de las pretensiones de Sartre, Jaspers y Merleau Ponty.

Oscar Masotta, en el año 1964, mostró la imposibilidad de articular el inconsciente freudiano con esta vertiente de la filosofía.⁴

Pero la entrada de los filósofos comienza con las críticas de Alejandro Korn y debería estudiarse –en su relación con el psicoanálisis y la psicología– hasta la producción de trabajos como los de León Rozitchner⁵ o las enseñanzas, de Guillermo Macci, Raúl Sciarreta y otros. Esta aparición de los filósofos no deja de alimentar la creencia en una práctica a la que después se le agregan sus fundamentos “científicos”, dando paso a la división del campo entre técnicos y teóricos.

Américo Foradori escribe: “Alberto

Palcos ha escrito libros y monografías de psicología que fueron siempre de gran suceso científico, porque Palcos une a la estructuración del asunto y la originalidad de sus tesis un talento discursivo muy propio”.⁶

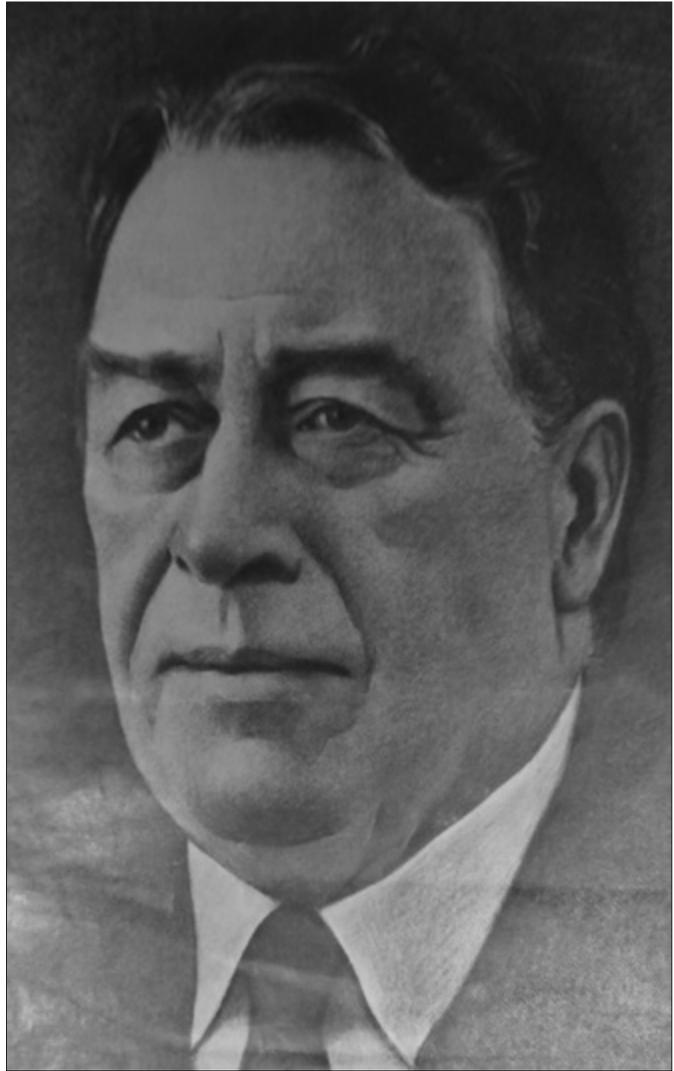
Alejandro Korn comenta *La vida emotiva*, de Alberto Palcos, publicado en 1925: “Las investigaciones experimentales de los neurólogos merecen el mayor respeto; su valor no se amengua si de ellas se hace un uso indebido. Pero la identificación del hecho psíquico con el orgánico es una superstición vulgar”.⁷ Acto seguido, se trata de introducir el objeto de la filosofía: “Por encima del proceso somático –continúa– se alza un dominio autónomo, digamos un pequeño detalle, un epifenómeno: la conciencia”.⁸ La ironía con que se retarda la introducción del término conciencia permite captar el peso que empezaba a tener para aquellos a los que Korn se dirige. Se le perdona la vida a la psicología experimental, pero el desplazamiento hacia la filosofía es inevitable. La vida psíquica es aquí “la conciencia” y es de suponer que pertenece al campo del saber filosófico. Sigue una discusión sobre los actores y los místicos –usados por Palcos como apólogos para su teoría de las emociones– donde Korn expone su erudición y su inteligencia: “No nos engañe –escriba– sobre este punto el lenguaje de algunos místicos. La experiencia mística, única e inefable (...) no puede expresarse sino en metáforas”. El aparato de la psicología experimental –que surgió en relación con las instituciones de control social– es subvertido por los argumentos levantados desde la filosofía: “En ellos (algunos místicos) esta extraña actividad del alma humana alcanza su mayor belleza y reviste un

excepcional interés psicológico y filosófico. La intuición mística se ha de relacionar con la intuición poética e intelectual. Para estudiarla conviene acudir a estas fuentes puras, preferibles a los balbuceos de alguna beata histórica. La relación entre lo psíquico y lo orgánico jamás se ha desconocido, tampoco en el caso de los místicos: el ascetismo es el reverso físico del misticismo”.⁹

Muchos años después Vicente Fatone, otro filósofo, desplegará estas certidumbres.

“El complejo de Edipo y los Gandhaves”¹⁰ (trabajo incluido en el segundo tomo de las obras completas) se articula sobre lo que Lacan llamó los cuatro conceptos fundamentales: inconsciente, repetición, pulsión y transferencia. Fatone intenta mostrar una simetría invertida, fecunda para abordar las relaciones entre el budismo y el psicoanálisis. El budismo parte del nirvana y termina reconociendo el deseo de los padres: el psicoanálisis parte de este deseo –Edipo, el complejo parental– y se encuentra con el nirvana (pulsión de muerte).

El postulado que sostiene este “teorema” es el texto Vasubandhu que –como lo explica Fatone– no necesita de ninguna interpretación puesto que a la pregunta por la reencarnación el texto responde que el ser “turbado por la pasión, va, por el deseo de amor, al lugar de su destino (...). Ve al lugar de su nacimiento, aun desde lejos, ve a su madre y a su padre unidos. Su espíritu es turbado por el efecto de la complacencia y la hostilidad. Cuando es macho, está poseído por un deseo de macho hacia la madre; cuando es hembra, está poseída por un deseo de hembra hacia el padre; e, inversamente, odia ya sea a su padre, ya sea a



Alejandro Korn

su madre, a quien contempla como a una rival... El espíritu así turbado por esos dos deseos erróneos se adhiere al lugar donde están unidos los órganos, imaginándose que es él quien se une”. La pulsión de muerte introducida por Freud en “Más allá del principio del placer” (1920) produce la ruptura con las éticas utilitarias (James y Stuart Mill) y con el hedonismo en boga. Ya no se trata de un aparato regulado por la búsqueda del placer y la huída del dolor, sino por la repetición que excede la voluntad del sujeto. Es verdad que la

Ninguna ética hedonista podría morder aquí el anzuelo, ninguna ilusión de progreso podría a partir de esto hacer del psicoanálisis el sistema ortopédico que disfrazara de ciencia una crisis radical de la ética. Desde entonces se dirá que Freud fundó la pulsión de muerte en el mito biológico de un retorno a lo inanimado (1920), sin leer lo que en 1923 (“El yo y el ello”) rectifica este postulado para fundar la pulsión de muerte en relación con el narcisismo y las identificaciones.

divulgación psicoanalítica sigue –en la actualidad– suponiendo que el análisis es una “técnica de la felicidad”, pero hay que encontrar aquí los ecos de una ruptura. Wilhelm Reich “rompe” con Freud siguiendo esta ideología de la felicidad y lo acusa de reconciliar

al psicoanálisis con la sociedad al “justificar” la represión por la repetición. Es que para Freud –como para los estoicos– las cosas se alejan de la posibilidad de fundar al sujeto en el justo medio. El goce –la repetición, la pulsión de muerte, el masoquismo– es sacrificado para instituir la ley del deseo y asegurar el placer, el único (justo) medio que permite gozar lo menos posible.

Ninguna ética hedonista podría morder aquí el anzuelo, ninguna ilusión de progreso podría a partir de esto hacer del psicoanálisis el sistema ortopédico que disfrazara de ciencia una crisis radical de la ética. Desde entonces se dirá que Freud fundó la pulsión de muerte en el mito biológico de un retorno a lo inanimado (1920), sin leer lo que en 1923 (“El yo y el ello”) rectifica este postulado para fundar la pulsión de muerte en relación con el narcisismo y las identificaciones. Dejemos aquí este difícil problema para retornar a la lógica del texto de Fatone.

Partiendo de *El banquete* de Platón, el texto marca la anulación de la dife-

rencia macho/hembra en el mito del andrógino y descubre el límite de la relación sexual: “El amor no era la simple búsqueda del placer sexual –escribe Fatone–, sino el deseo de reintegrarse a la antigua unidad”. Las pulsiones son nuestra mitología (afirma Freud), porque mitologizan lo real (agrega Lacan). Los postulados del psicoanálisis no tienen un estatuto óntico porque surgen de la escucha de un discurso que es el fundamento de sus teoremas. El saber del inconsciente y el saber de lo real se encuentran en una relación de convergencia y exclusión: el mito que esfuma lo real dice la realidad del deseo inconsciente que, a su vez, será la mediación del sujeto del lenguaje con el mundo exterior.

II

Aníbal Ponce hace un viaje de estudio a París y, como le ocurre con frecuencia a los argentinos, trata de predicar desde allí cómo debe ser un francés. Por eso envía una nota sobre los comienzos del psicoanálisis en Francia, aclarando que su difusión se debe a una mujer mundana seguida de algunos literatos, pero que ningún (científico) francés se lo toma en serio:

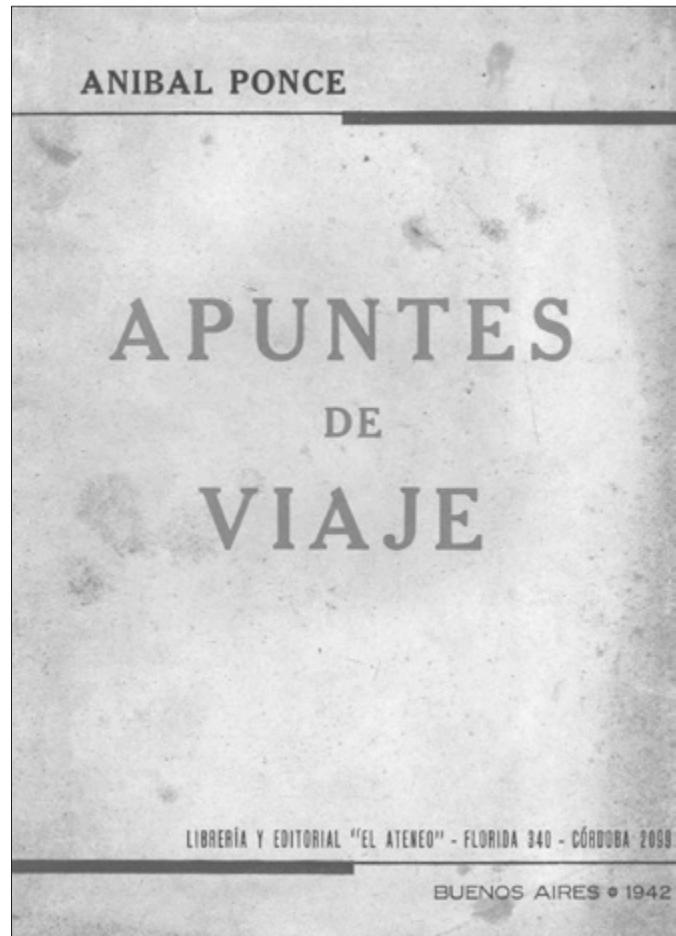
Atraer el mundo literario y contagiarle su entusiasmo, era sin duda, un triunfo verdaderamente excepcional. Pero madame Sokolnicka aspiraba a algo muy distinto (...). El mundo científico continuaba mientras tanto más cerrado y más hostil que nunca a la boga demasiado frívola que alejaba a los investigadores silenciosos, acostumbrados a examinar las teorías de las ciencias en un ambiente muy distinto al del

*salón de madame Sokolnicka (...) conquistar a ese mundo científico era para madame Sokolnicka la etapa final, el objetivo verdadero.*¹¹

Aníbal Ponce carga las tintas sobre *pasó de moda en París* mientras simula burlarse de la moda; puesto que escribe para algunos que jamás se expondrían al ridículo de sostener algo que para los franceses es un juego de salón regentado por una madame “sin título científico alguno”¹².

¿Pero por qué Aníbal Ponce tiene que escribir esto en 1929, después de haber escrito *La divertida estética de Freud* en 1923? *Historia del movimiento psicoanalítico*, escrita por Freud en 1914, anota en el capítulo segundo: “Un médico —probablemente alemán— residente en Chile, defendió en el Congreso Médico Internacional de Buenos Aires, en 1910, la existencia de la sexualidad infantil, y encomió los resultados de la terapia psicoanalítica en los síntomas obsesivos”. Se refiere a un trabajo de Germán Greve titulado “Sobre psicología y psicoterapia de ciertos estados angustiosos”, que puede ser consultado en la Biblioteca de Profesores y Profesionales de la Facultad de Medicina de Buenos Aires. Para comprender la dimensión en que se sitúa el discurso de Greve, vamos a relacionarlo con la tesis que dos años antes —en 1908— presentara Juan Antonio Agrelo bajo el título *Psicoterapia y reeducación psíquica*. Esta tesis es particularmente significativa porque introduce la palabra psicoterapia y porque el autor no ignora nada de las publicaciones actuales, lo que hace sospechar que rechaza las publicaciones de Freud y del psicoanálisis. Agrelo habla de la división del sujeto, de la repetición

y de las representaciones provocadas por el deseo (palabra que subraya en el texto, pero que luego define como necesidad), pero excluye toda referencia a la sexualidad en el sentido psicoanalítico del término.



Agrelo, que es patrocinado por José Ingenieros, recuerda de entrada una sentencia de Chomel, citada por su maestro Valentín Grandis: “El médico consuela siempre, alivia a menudo, sana muy pocas veces”.

Dice que su experiencia le mostró la verdad de este aforismo y que tiene la esperanza de que la psicoterapia le permita ampliar el límite enunciado

Todo el mundo duerme, pero no todo el mundo puede ser hipnotizado: aquí es necesario diferenciar la desaparición de la voluntad producida por el inconsciente –dice Agrelo– de la que se produce por la autoridad del otro.

en “pocas veces”. Los antiguos veían la “etiología” de la enfermedad en la influencia de algún espíritu y en consecuencia realizaban ciertas prác-

ticas mágicas que eran eficaces por la fe del enfermo y la autoridad del practicante. En la actual medicina, argumenta Agrelo, podemos comprender que el placebo mate-

rializa el mismo fenómeno. La explicación es la sugestión y la autosugestión, que es especialmente marcada en sujetos amorfos (que reciben su forma del otro), productos de las circunstancias y dominados por el azar.

Agrelo se apoya en una serie de autores (Braid, Liebault, Levy, Charcot, Grasset, Berheim, Crocq, Regnault, Binet, Janet, Ribot, Pitres, Gilles de la Tourette, Sollier, Duprat, Le Bon, etc.) y en cuanto a la polémica entre la escuela de Nancy y la de la Salpêtrière sobre los beneficios y/o peligros de la hipnosis, se apoya en Wundt para decir que “lo mejor es colocarse en un justo medio”.

Toma de Grasset la diferencia entre una psicoterapia inferior (que se practica sobre los automatismos inconscientes a través de la hipnosis) y una psicoterapia superior (que se practica por la reeducación consciente de la voluntad). Esta diferencia es posible a partir de la hipótesis de una división entre automatismo inconsciente y voluntad consciente. Los efectos del automatismo pueden observarse en los normales (distracción, hábito, instinto) y en los enfermos (histeria, sonambulismo, enfermedad mental). Por supuesto la influencia no se

produce –aclara Agrelo– a través de fluidos misteriosos que pasan del médico al enfermo; pero dado que la misma existe, es difícil saber cómo opera la sugestión que consiste en la “introducción de una idea en otro cerebro”. ¿Qué le impide, en ese momento, descubrir al lenguaje como agente? Lo psíquico es definido como moral (según la nomenclatura de Cabanis) y en relación con lo físico: en consecuencia, la psicoterapia es la reeducación moral de la voluntad mediante la sustitución o corrección de la idea mórbida.

La hipnosis sirve para la psicoterapia inferior porque “no fortifica la voluntad, no tiende a la unidad y personalidad del yo” como lo hace la psicoterapia superior, definida como reeducación total.

Cuando Agrelo describe la división del sujeto y la obediencia del yo –poniendo como ejemplo la imitación y la persuasión– se encuentra al borde de la identificación. Pero se apoya en Le Bon.

Todo el mundo duerme, pero no todo el mundo puede ser hipnotizado: aquí es necesario diferenciar la desaparición de la voluntad producida por el inconsciente –dice Agrelo– de la que se produce por la autoridad del otro.

Dejemos el sugestivo trabajo de Agrelo y avancemos para llegar a la conferencia dictada por Greve ante la *Sección de Neurología, Psiquiatría, Antropología y Medicina Legal del Congreso Internacional Americano de Medicina e Higiene de 1910*, reunido en Buenos Aires.

En el espacio que se abre con la tesis de Agrelo en 1908 viene a resonar el discurso de Greve de 1910:

A pesar del impulso que en los últimos años se ha dado al estudio



de las neurosis y de las hipnosis y teorías, a cual más ingeniosa y sugestiva, que se han emitido, muy lejos se está de una solución definitiva del importantísimo problema de su génesis y mecanismos de formación. El problema ha sido abordado por distinguidísimos investigadores desde los más distintos puntos de vista, pero teniendo siempre presente la clásica nosografía de Charcot. En efecto, a pesar del aparente antagonismo de las opiniones emitidas, hay en todas ellas o en casi todas, un fondo común que revela un culto a las lecciones del maestro. La teoría más rudamente combatida, sin duda, es la del profesor vienés Freud; la importancia que da a la sexualidad en la génesis de la neurosis, es la causa de los más acerbos ataques en gran parte anticientíficos y prejuiciosos, como

no podía esperarse de otro modo en materia en que predominan las más arraigadas convicciones de orden convencional y social.

Sigmund Freud

Así comienza la conferencia de Greve. Lo que dos años antes era una novedad para Agrelo se convierte en resistencia común frente a la introducción de la sexualidad por Freud.

El discurso de Greve tiene un valor estratégico: desde el comienzo sitúa la exposición en torno al cuerpo erógeno, interpelando el cuerpo de la medicina y de la psiquiatría, inspiradas en los estudios neurobiológicos del sistema nervioso. El cerebro de Cabanis, convertido por Pinel en el centro de ciertas operaciones políticas del ciudadano de la Revolución Francesa es sustituido por los bordes libidinales de un cuerpo

que transgrede las funciones de una sexualidad definida como naturaleza reproductora y guiada por el fin utilitario de conservar la especie. ¿Qué utilidad puede tener la insistencia de un deseo que no pudo satisfacerse en el momento de su aparición y que tampoco podría ser satisfecho después? Es una pregunta de Freud, escrita en un texto que no por casualidad se llama “Más allá del principio del placer”.

La sexualidad –transmite Greve, casi puntualmente– circula por una cadena de representaciones que son “repudiadas” porque se oponen a los

Freud aparece en la lectura de Ponce como un juego de artificios contrario a la naturaleza de las cosas. Si el escándalo se sitúa en relación con el arte es porque en ese campo siempre fue necesario disfrazar el juego de los artificios para sostener, por ejemplo, qué revela la naturaleza humana. Ponce sufre los efectos barrocos de Freud, acusa recibo de las ideas que le parecen dignas de los salones de los literatos.

ideales del sujeto (la represión es inseparable del narcisismo). Para comprender la eficacia de las ideas inconscientes es necesario sustituir la idea de herencia y la más banal de “constitución neuropática” por la de constitución sexual. Recién entonces

se comprende que el trauma es aquello que sorprende como real al sujeto, aquello que su constitución sexual no puede evitar. El síntoma, entonces, se convierte en una actividad sexual metafórica (para la histeria) y metonímica (para la neurosis obsesiva). ¿Qué papel desempeña la sexualidad –se pregunta Greve– en el mecanismo generador de estos fenómenos? Para responder introduce las fantasías producidas por un cuerpo polimorfo que se constituye por zonas erógenas que no pueden subordinarse

a la reproducción por ser anteriores a la genitalidad y determinadas desde la satisfacción autoerótica.

Greve le concede a su auditorio la diferencia entre las neurosis actuales y las psiconeurosis, pero sabemos que las actuales tienen algo difícil de congeniar con el “soma” del cuerpo médico.¹³

Al referirse a la génesis de la neurosis habla de la sobredeterminación, complicando el esquema lineal de una etiología pensada según la relación entre una causa y sus efectos.

Así como Agrelo introduce el término psicoterapia, Greve aclara que lo que está exponiendo se llama psicoanálisis y que su práctica es la asociación libre que permite la aparición de la resistencia, así como la interpretación del sueño, lapsus, equivocaciones, etc.

Por último dice que desconoce la técnica de la interpretación de la resistencia, de manera que cuando sus analizantes no saben cómo seguir les dice que continúen en su propia casa tratando de poder explicitar lo que, sin duda, asocian en su inconsciente.

Greve advierte que solo rinde un homenaje “a un antiguo maestro” y que el psicoanálisis no es un saber constituido sino que sigue transformándose: en la doctrina “la confusión se hace mayor –dice–, por las modificaciones que han ido experimentando los diversos problemas y concepciones de que se compone. Agréguese a todo esto el idioma, estilo y forma de esas publicaciones, y se tendrá la clave de los móviles que nos han inducido a emprender la labor de presentaros esta compendiada exposición de una parte de la doctrina”.

Los términos introducidos por Greve dispersan el saber que se resume en la exposición de Agrelo. Para conjurar esta dispersión la psicología irá a valerse

de todos los trucos: “Porque fuerza decirlo de una vez –escribe Aníbal Ponce, en 1923–, con menos complicaciones que Anatole France, con más ilustración científica que Chesterson, sin las proyecciones revolucionarias de Bernard Shaw, Freud representa, sin disputa, la más alta figura del humorismo contemporáneo”.¹⁴

Ponce se pone gracioso por el estilo de Freud, mientras que Greve marca que ese estilo tiene sus problemas. Más allá de la ilusión literal (la palabra como espejo del mundo) y de la ilusión referencial (el mundo como espejo de las palabras) existe el discurso del goce tramado por un cuerpo que se llama erótico. En verdad, Aníbal Ponce (que firma con el sobrenombre de Luis Campos Aguirre) no se divierte mucho con “la divertida estética de Freud”, puesto que se le ocurre que el pansexualismo es una idea fija del freudismo, allí donde la mínima lectura muestra que es la relación sexual lo que desaparece en un discurso donde la diferencia entre hombres y mujeres es improbable.

Aníbal Ponce no soporta que la Catedral de Burgos, los cuadros de Velázquez (son sus ejemplos) y la literatura de Barbusse se relacionen con el “incesto fundamental” y por eso deja de divertirse cuando escribe: “Pintores, músicos, literatos, todos quedan conmovidos por el deseo fundamental”.

Por fin, la diversión lo lleva a confesar: “mucho temo que la necesidad de ser sintético haya puesto un poco de cordura en el precedente resumen de las bufonadas de Freud”.¹⁵

Freud aparece en la lectura de Ponce como un juego de artificios contrario a la naturaleza de las cosas. Si el escándalo se sitúa en relación con el arte es porque en ese campo siempre fue necesario disfrazar el juego de los arti-

ficios para sostener, por ejemplo, qué revela la naturaleza humana. Ponce sufre los efectos barrocos de Freud, acusa recibo de las ideas que le parecen dignas de los salones de los literatos.

Sin embargo, este criterio de la reducción al Deseo Fundamental en un extenso trabajo sobre el lenguaje publicado en 1925 reconoce que “la esencia de la magia es el deseo dominado al mundo con sus instrumentos nacidos del deseo”.

¿Qué más?

*Poco importa que la labor científica –escribe Ponce, en el mismo trabajo– demuestre cómo sus posibilidades van siempre más allá de las presunciones de los hombres. Poco importa porque cuando la piensa en términos de deseo, la criatura humana exige, no la conquista forzada e insegura sino el dominio absoluto e inmediato. Y esa voluntad de querer llega por tan sutiles raíces hasta el fondo de nuestra estructura, que nos impone irresistible, la esperanza de que hay algo en el deseo mismo capaz de conseguir el fin apetecido.*¹⁶

Es indudable que Aníbal Ponce no se divierte porque el piso de la naturaleza comienza a desaparecer y porque la peste (como Freud llamó una vez al psicoanálisis) atraviesa –contra su voluntad– la reflexión que intenta realizar sobre el lenguaje, al punto de que intenta resolver todas las producciones que no son ciencia por una apelación al Deseo (Freud era más cuidadoso, sabía que la pulsión es inseparable de la muerte).

Lo que ya no está prohibido se vuelve obligatorio: desde 1936, A. Rascovsky

se encuentra en el Hospital de Niños buscando una explicación *dinámica* de los trastornos endocrinológicos y, simultáneamente, Pichón Riviére introduce el mismo discurso en el Hospicio de las Mercedes. Y en 1936 (Revista *Psicoterapia* Nº 2) Pizarro Crespo cita en forma reiterada la primera tesis de Jacques Lacan, publicada en 1932.

Es indudable que la peste transmitida por Greve se había dispersado y amenazaba con ser una epidemia: en 1926, Enrique Mouchet escribe sobre (contra) “La significación del psicoanálisis”; en 1929, Gregorio Bermann escribe sobre “Psicología del Narcisismo”; y en 1933, Emilio Pizarro Crespo supone que el narcisismo es la enfermedad de esta sociedad. Los dos primeros trabajos se publicaron en *La semana médica* y el último en los *Archivos de Psicología Normal*.

Mouchet, Bermann y Pizarro Crespo expresan su molestia y su fascinación: Bermann comenta a Hesnard y moraliza el concepto, al igual que Pizarro Crespo: perversión para el primero y egoísmo para el segundo (enfermedad en los dos casos) es el narcisismo.

En 1939 se produce algo que concluye el movimiento que se inicia con la desertación de Greve. Fue en la palabra de Freud donde encontramos la referencia a Greve y es también en su palabra donde podemos recuperar los efectos de esos veinte años. Jorge Thenon publica *Psicoterapia comparativa y Psicogénesis*, enviando el libro a Freud.

La respuesta muestra que el psicoanálisis había logrado un pasaje a nuestra lengua:

Muy estimado colega: cada nueva demostración de haber superado las fronteras geográficas es recibida por

nosotros con alegría, y por eso celebramos con satisfacción la circunstancia de que también en la lejana Argentina nuestros problemas psicoanalíticos y nuestros puntos de vista son atentamente analizados y estimulan la producción de trabajos científicos precisos. Le propongo a Ud. un extenso resumen de su tesis para publicar en nuestra revista internacional de psicoanálisis. Con la expresión de mis mejores deseos por el progreso de su trabajo, cordialmente a sus órdenes.

Freud, 25/8/1930¹⁷

Lo que vino de España

El Dr. A. Arteaga, hablando del psicoanálisis en 1931, escribe: “Esta doctrina, cuya originalidad es excesiva y cuyos resultados son imprecisos, dependiendo muchas veces de la psiquis del que la aplica, ha hallado muchísimos adeptos y algunos contradictores”.¹⁸

Un exceso de originalidad, una incertidumbre ligada al deseo del agente, frente al fracaso de una tradición. España nunca supo qué hacer con ese exceso, pero jamás se preocupó demasiado.

En un extenso libro contra todo y en nombre del “espíritu español”, el Dr. Juan Sáiz Barberá apenas si dedica el siguiente párrafo a Freud:

En Francia los psicólogos siguen un camino distinto del de Wundt (Ribot), en América se acentúa esta oposición a Wundt con Wathson, en Rusia con Pavlov y en otros países con la psicología gestaltista y la psicología de Freud, materialista, y que dio un giro copernicano a la psicología con el psicoanálisis del



*inconsciente, que ha arrebatado al ser humano su espiritualidad, para hacer triunfar en él lo instintivo y repulsivo del hombre...*¹⁹

Arteaga escribe en 1931 y Sáiz Barberá en 1978; entre los dos pareciera que no existe demasiada diferencia. El libro de Sáiz Barberá tiene 508 páginas contra todas las corrientes, en especial contra la psicología experimental, y hace la historia de las mismas en España. Casi no se ocupa de Freud, porque de entrada el psicoanálisis parece condenado al fracaso. Arteaga se ocupa mucho más, porque en 1931 el psicoanálisis era un “peligro”. No hay que concluir que el psicoanálisis no existió, sino que desapareció. Las causas políticas explícitas pueden

situarse en el resultado de la Guerra Civil. ¿Pero eso explica todo? En la actualidad, el psicoanálisis es resistido por los medios de información de la progresía –con argumentos diferentes– como fue durante años excluido de los medios de información oficiales.

La tradición “espiritual” y sus opositores, igualmente tradicionales, de la psicología experimental forman un muro: entre la *trascendencia* de unos y el *empirismo* de los otros, pareciera no existir ninguna grieta.

El inconsciente habla en los chistes, en la literatura, en el folklore, en las canciones: eso es para unos “genio de España” y para otros problema de “educación”.

Valentín Corcés Pando, en las Jornadas Nacionales sobre Psiquiatría

José Ortega y Gasset

y Psicoanálisis, (organizadas por la Asociación de Neuropsiquiatría, los días 16, 17 y 18 de junio de 1978 en Barcelona), propone una visión de la situación del psicoanálisis en España partiendo de los siguientes supuestos:

- 1) La lectura de los introductores de Freud determinó el desarrollo del psicoanálisis, de manera que será necesario hacer la historia de las primeras posiciones.
- 2) En España habría una situación paradójica: no hay movimiento psicoanalítico, aunque aparezca todo un discurso “alrededor” del psicoanálisis.
- 3) Sería necesario un “universo de saber” filosófico que acompañara el discurso del psicoanálisis. La falta de este apoyo filosófico determinaría que no pudiera constituirse un movimiento.

“Psicoanálisis, ciencia problemática”, el artículo publicado por Ortega y Gasset en 1911 es, quizá, el primer trabajo sobre psicoanálisis producido en España, donde se conocía alguna traducción de Freud antes de finalizar el siglo XIX. Ortega y Gasset resume con acierto la “Psicología de la vida cotidiana” y el trabajo de Freud sobre Leonardo, así como la primera exposición general de 1909. Su lectura se refiere a los textos alemanes y concluye de manera sorprendente: “...mecanismo que no es mecanismo físico es una metáfora...”. Esto después de exponer que el psicoanálisis no puede ser descripto y que para decir el *por qué* de las conexiones que expone debe apelar a la matemática.

Pedagogía, sexología, derecho: por ahí discurre el psicoanálisis hasta que se produce el corte de la Guerra Civil. Luego, todo debe situarse en otro

lugar donde Jaspers y Max Scheler son fundamentales.

En 1922 el editor Ruiz Castillo comienza la traducción de las *Obras Completas* de Freud y algunos psiquiatras –César Juarros, Mira y López– dictan cursos de divulgación. Ramón Sarró se manifiesta heterodoxo y cuando Garma vuelve de Alemania intenta “introducir” lo que entiende que es el verdadero psicoanálisis.

Fernández Sanz, de sólido prestigio en la psiquiatría, rechaza la etiología sexual de Freud (apela a la clínica y a los supuestos de una ciencia natural de la enfermedad).²⁰

Juan Rof Carballo sigue –a través de Green, Bion, Balint, etc.– proponiendo a Victor Frankl y su psicoanálisis existencial, en cierta conjugación con los ideales cristianos (amor primario de Blint, confianza y esperanza, Dios personal, etc.). Todos ellos, entre la pedagogía y la filosofía, entienden que la *misión* que deben realizar debe producir algún bien que pueda ser reconocido por la sociedad (guiar a la juventud, ayudar la felicidad general).

En el prólogo a las *Obras Completas* de 1922, Ortega y Gasset elogia la audacia de Freud, dice que el concepto de “represión” quedará en la ciencia, pero se inquieta por la amplitud de la idea de sexualidad.

El prólogo de la última edición de Biblioteca Nueva está firmado por Juan Rof Carballo que defiende, a la vez, la vertiente “social” planteada por el *Anti-Edipo* y la “biológica” desarrollada por él mismo, desde una “filosofía” de corte fenomenológico. Esto es lo que se quedó en España, no demasiado diferente a lo que un español (Mira y López) llevó a la Argentina en 1940 y bastante empa-

rentado con lo que luego desarrollaría otro español (Ángel Garma) después de 1942. La diferencia está en que Rof Carballo sabe más Biología que Garma, pero Garma sabe más psicoanálisis que Rof Carballo.

Si en Argentina el psicoanálisis se borraba en 1930 por el avance de las ideas de Pavlov, en España retrocedería frente a las exigencias morales de la religión: interesante banda de Moebius. *La agonía del psicoanálisis* de López Ibor (publicado por Editorial Austral) permite reflexionar sobre este acontecimiento histórico. Ramón Sarró, por su parte, alude en la Universidad de Barcelona a su análisis con Helene Deutch para decir que *no* la

amó nunca, como el psicoanálisis se empeña en decir que *siempre* ocurre. Explica que Freud era un poco fantasioso y se dejaba sugestionar por las histéricas. Para apoyar su afirmación proyecta en una pantalla imágenes de ataques histéricos, mostrando que esas “posiciones” podían excitar a cualquier estudiante de la Viena de aquella época.

Castilla del Pino muestra un estilo que se contenta con el eclecticismo desde una posición psiquiátrica. Su último libro sobre psiquiatría cita solamente la tesis de Lacan sobre paranoia y hace del psicoanálisis un “capítulo” de una ciencia “totalizadora” donde, como corresponde, se incluye todo.

NOTAS

1. Vicente F. López, Prólogo a *Las neurosis de los hombres célebres*, de José M. Ramos Mejía. Ed. La cultura Argentina, 1915, Buenos Aires.
2. Carlos Astrada, Prólogo a *Estructura y totalidad psíquica*, de Félix Krueger, Ed. Juárez, 1969, Buenos Aires.
3. Luis Juan Guerrero, *Psicología*, Ed. Losada, 10ª edición, 1949, Buenos Aires.
4. Oscar Masotta, *J. Lacan o el inconsciente en los fundamentos de la filosofía*, en *Conciencia y estructura*, Ed. Jorge Álvarez, 1969, Buenos Aires.
5. León Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Ed. Siglo XXI, 1972, Buenos Aires.
6. Américo Foradori, *La psicología en América*, Ed. Instituto J. V. González, 1954, Buenos Aires.
7. Alejandro Korn. *Ensayos críticos*. Ed. Claridad, 1935, Buenos Aires.
8. *Ibíd.*
9. *Ibíd.*
10. Vicente Fatone, *Obras completas* (Tomo 1 y 2), Ed. Sudamericana, 1972, Buenos Aires.
11. Aníbal Ponce, *Apuntes de viaje*, Ed. El viento en el mundo, 1970, Bs. As.
12. *Ibíd.*
13. Germán García, *Actualidad de las neurosis actuales*. Notas de la Escuela freudiana, 1977, Buenos Aires.
14. Aníbal Ponce, *La divertida estética de Freud/La gramática de los sentimientos en Estudios de psicología*, Ed. El viento en el mundo, 1970, Buenos Aires.
15. Publicada en *La Semana Médica*, 1933, Buenos Aires.
16. Aníbal Ponce, *op. cit.*
17. Publicada en *La Semana Médica*, 1933, Buenos Aires.
18. A. Arteaga: *Prevención y cura práctica de la neurastenia*, José Montesó Editor, 1931, Barcelona.
19. J. Sáiz Barberá: *Historia de la Psicología Española*, Imprenta Taravilla, 1978, Madrid.
20. E. Fernández Sánz: *Tratamiento psíquico*. Ed. Saturnino Calleja, 1922, Madrid.

Tiempo y vida. Excursiones por el ensayo y la literatura argentinas

Por María Pia López

En los comienzos del siglo XX un temblor sacudió las lenguas establecidas. Tanto las categorías filosóficas como el habla literaria se vieron conmovidos por una insistente murmuración que socavó sus estabildades. El fluir de un acontecer que, en sus distintas manifestaciones se consideraba prisionero de los discursos epocales, desbordó las sensibilidades de su tiempo. Se lo llamó vitalismo, y fue tan festejado como denostado. Hubo razones para uno y otro posicionamiento. Pero lo cierto, es que su impulso no pasó desapercibido. ¿Cómo fue posible que el vitalismo haya inspirado políticas tan diferentes y hasta antagónicas? Es que tanto el fascismo como las luchas libertarias abrevaron en sus aguas. Y lo hicieron al mismo tiempo. Por ello ha sido celebrado en manifiestos y proclamas, y sospechado en sentencias y condenas. Si unos se proponían ampliar las posibilidades de la vida, otros –paradojalmente y tal vez con las mismas citas textuales– la condenaban en su nombre. Por eso la sospecha de la Razón, sea liberal o de izquierdas, que trató con incomodidad el desafío que estos tópicos le impusieron.

María Pia López repasa los derroteros del vitalismo en el ensayo y la literatura, en esos nombres y estilos tan heterogéneos que oscilaban entre la singularidad de la experiencia histórica y la preocupación por la eternidad de un tiempo que se escurre en el presente.

I

–Pero yo te amo, Vida. Te amo a pesar
de todo lo que te afearon los hombres.

Sonríe en la oscuridad
y se queda dormido.

Roberto Arlt, *Los lanzallamas*.

–Hasta mañana, querido superhombre
–y acercó la cabeza. Él la besó con
dulzura, sobre el velo, en los labios...

Roberto Arlt, *Los lanzallamas*.

Síntomas, indicios. Esas frases de Arlt repican. O se presentan como botón de muestra: de un estado del pensamiento generalizado. Atmósfera o sensibilidad vitalistas. Una época, la de las primeras décadas del siglo XX, en las que la noción de vida se coloca como vara de valoración y objeto de afirmación. Una época suele definirse de acuerdo a sus líneas fundamentales, a sus hegemonías internas, y estas surgen de afinidades, entusiasmos y consensos relativamente azarosos. En esos años, una serie de filosofías habían desplegado sistemas conceptuales en los que la “vida” era un núcleo central: desde la idea de duración o la de evolución vital de Bergson hasta la potente construcción nietzscheana alrededor de las fuerzas, se forja un territorio de pensamientos en los que se pone en cuestión la primacía de la razón. Si hubo una atmósfera vitalista es porque esas filosofías precisas fueron traducidas a las calles del activismo cultural y político, convertidas en temas literarios, en motivos panfletarios, en manifiestos y en publicidades: porque sus huellas pueden encontrarse, y para hablar solo de Argentina, en el manifiesto por la Reforma Universitaria de 1918 y en las reclames de tónicos para el superhombre que publicaba *Caras*

y *caretas* en los años veinte. Tal como Arlt lo muestra en la novela: Hipólita, la bíblica coja, le dice al Astrólogo, “querido superhombre”. Unos años antes, José Ingenieros discutía la filosofía de Bergson aduciendo que era tan poco sistemática que a sus cursos en el Collège de Francia asistían ociosos y mujeres de la calle. ¿Qué filosofías son éstas que entusiasman a los legos, que se convierten en llamados para la acción, en imagen y en denuncia? Todavía Nietzsche corre esa suerte, nítido en sus aforismos, traducido en ediciones populares que andan por los mercados callejeros.

El vitalismo fue la conjunción de profundas filosofías e ímpetus activistas que encontraban en ellas un programa de combate. Carlos Astrada, Leopoldo Lugones, Deodoro Roca, José Carlos Mariátegui, Homero Guglielmini, Julio Molina y Vedia, Macedonio Fernández o Roberto Arlt, tan distintos ellos, abrevaron sin embargo en esos ríos. Pero nunca dos hombres se bañan en el mismo río ni son absortos por las mismas páginas. Cada uno de ellos será superficie sensible de una inscripción distinta de sus lecturas. Y si todos buscaron en sus inmersiones un tono político, sus brazadas los llevarían a orillas opuestas. Algunos, como Lugones, a la del fascismo; otros, como Mariátegui, a la del marxismo. Las filosofías de la vida y sus traducciones parecían amparar todas las posibilidades. Por eso, György Lukács las pondría como objeto de un despiadado análisis en *El asalto a la razón*.

Despiadado quizás no es la palabra adecuada. Lo que inquieta del libro es otro tono, no su criticismo: la decisión de tratar a los pensamientos como una amenazacuya peligrosidad podría

limitarse con el ejercicio del juicio rápido y condenatorio. Para Lukács los distintos movimientos de crítica a la racionalidad instrumental o a la razón desde la afirmación vital constituyeron una atmósfera en la cual el fascismo encontró amparo, legitimidad y alimento. Las filosofías de la vida,

En las novelas de Arlt, *Los siete locos* y *Los lanzallamas*, se inscriben las tensiones de la época, al tiempo que se las agita con vocación polémica y paródica.

pero también la sociología weberiana o los textos juveniles del propio filósofo serían el antecedente discursivo y teórico para la aniquilación fascista de la vida. Es decir, en nombre de la vida se forjó su condena. Y en nombre de la tragedia histórica acontecida, el autor de *Historia y conciencia de clase* decide llevar al plano del pensamiento los procesos de Moscú: enjuiciar, por complicidad objetiva con las derechas o la reacción, las ideas consideradas peligrosas. La comparación no es metáfora: la propia autocrítica de los textos de Lukács de los años cincuenta no son tan distantes de las inculpaciones sobre sí mismos que realizan los militantes procesados por el stalinismo.¹

Ese asalto tendría distintas estrategias: la de la crítica a la racionalización, la discusión sobre el progreso como línea que organiza la evolución de las sociedades y la afirmación del mito. Y ahí estaríamos en el plano de una peculiar traducción de las filosofías de la vida. Georges Sorel era un dirigente sindicalista, discípulo de Henri Bergson. De él toma la idea de duración –la del estado abierto de la vida y la dificultad de aprehenderla con conceptos y lenguajes establecidos– para traducirla políticamente. Lo hace en *Reflexiones sobre la violencia* (publicado en

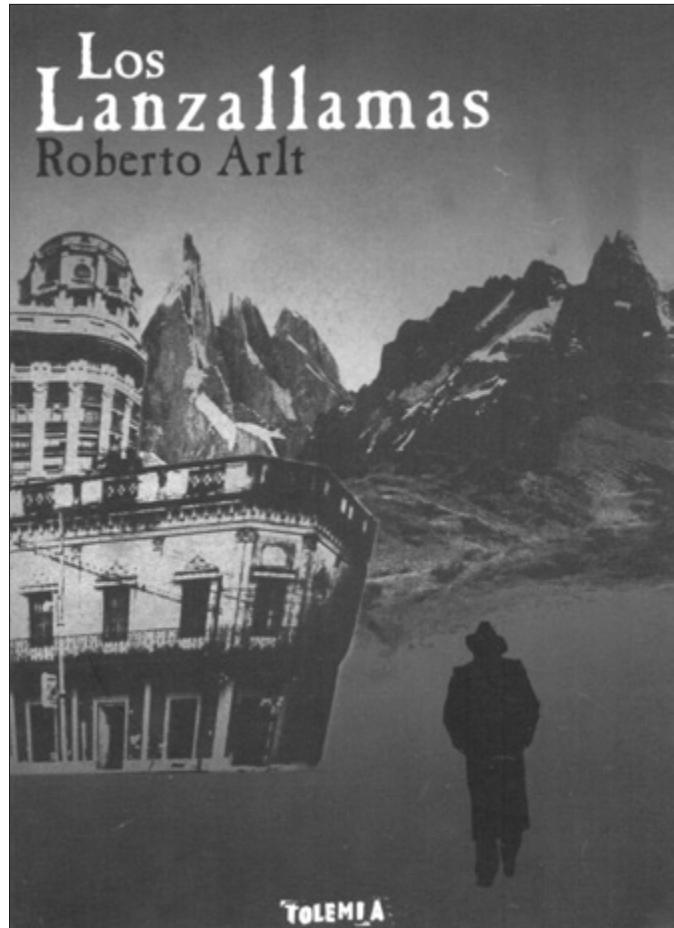
1907) con la categoría de mito, para responder la cuestión bergsoniana: ¿qué es actuar libremente? El mito es, en la obra de Sorel, una imagen fuerza que interpela y convoca a la acción y no una narración que prescribe. Es acontecimiento, umbral y ruptura, tan catastrófica que no puede decir nada sobre lo que vendrá. Esa idea tuvo efectos en muchísimos lectores e intérpretes varios, pero tres basta nombrar para que se comprenda el problema: Gramsci, Mussolini, Mariátegui.

El fascismo es soreliano y nietzscheano, pero las mismas fuentes fueron centrales para las izquierdas capaces de proponer políticas y teorías situadas en sus contextos nacionales. Quizás, debamos preguntarnos sobre el uso o la constitución de un conjunto de lecturas, las operaciones realizadas sobre las ideas, para que permitan su función libertaria o su articulación reaccionaria. El fascismo retoma, modificándolos, todos los lenguajes de la época, pero lo que produce sobre los conceptos es una continuidad de apariencias y una inversión jerárquica de los contenidos. Al aliar las ideas con la afirmación de lo que existe, las reconvierte y vacía, antes que confirmarlas. Tenemos el conocido caso de Leopoldo Lugones, lector de Nietzsche, que donde leía superhombre entendía el que tiene una jerarquía socialmente atribuida. Por el revés, Deodoro Roca, pocos años después de polemizar con el poeta nacional, pensaba que superhombre era aquel capaz de resistir la soledad de un pensamiento de vanguardia, como Sandino en un contexto de complicidades con los beneficios del imperia-lismo. O el que se empeña en crear y no en dominar a otros. Y si Lugones pensaba que afirmar la vida era aceptar

que los leones coman ovejas –y no le preocupaba tanto el hecho animal sino la metáfora de la organización social y las para él necesarias desigualdades entre las clases–, el reformista Roca sostenía que no se podía subordinar la vida a la naturaleza como pretendían los apologetas del darwinismo, porque si fuera así habría que proscribir la medicina, intento de conjurar las desdichas del funcionamiento natural de los cuerpos.

Los veinte y treinta son años de querellas de interpretaciones respecto de las filosofías de la vida. Georges Bataille peleó a brazo partido, en *Acéphale*, para preservar la lectura del filósofo alemán más allá de los usos de su figura que el nazismo llevaba adelante. El tiempo en el que Carlos Astrada, con breves artículos, sentó la interpretación del vitalismo en la revolución soviética. Lo hizo en “Renacimiento del mito” –“el mito ha surgido y desde la estepa llega reconfortante un aura que rejuvenece la vieja vida”–; mientras en “Sonambulismo vital”² encuentra en el pueblo gitano la encarnación del *fluir vital*, que arrasa contra todo orden normativo. Lo nuevo, lo móvil, lo transformista, fueron tópicos de la afirmación vitalista, declamativos y controversiales. Emblemas de esa atmósfera proclive a anidar todas las banderas, mientras les exigía que renuncien a las medianías o timideces.

En las novelas de Arlt, *Los siete locos* y *Los lanzallamas*, se inscriben las tensiones de la época, al tiempo que se las agita con vocación polémica y paródica. En el *Astrólogo* se recorta la figura de Lugones, en su vocación de manager de locos y el artilugio de coquetear con todos los discursos ideológicos del momento –péndulo



entre comunismo y fascismo, una suerte de oscilador sin centro–, parece remedar al poeta que no intentó esas simultaneidades pero sí afirmó con ardor cada estación sucesiva de sus convicciones. Por eso, se las ha leído sobre ese telón de fondo. José Amícola vio en el carnaval arltiano una vocación de denuncia al abigarrado mundo de los veinte. Como si mostrara la confusión para conjurarla o evitarla, al modo en que Lenin señalaba a Sorel como confusionista, el Abogado comunista le arrojaba una trompada al rostro del Astrólogo. Horacio González, en su libro sobre Arlt, pensó, por el revés, en la necesidad de suspender el juicio moral.

Pero el sentido final de la literatura arltiana es más esquivo. Es la potencia de la ficción. Sometida al paso del tiempo y a la vez capaz, en tanto obra, de tajearlo, de irrumpir, de suspender.

Durante estos meses un grupo heterogéneo estuvo trabajando en la adaptación de esas novelas a la televisión. Mientras escribo, eso se está filmando. Pero no interesan las minucias, sino apenas un problema conocido: una adaptación no es solo un pasaje de un género de la expresión o la repre-

sentación a otro —que las palabras deban dejar lugar a las imágenes— sino también un diálogo o una traducción entre épocas. Los libros

fueron publicados en 1929 y 1931. Arlt, en el segundo, se esfuerza en anotar que fue escrito antes del golpe de 1930, para alejar su libro de la crónica y revelar su potencia ficcional, como analiza con precisión Sylvia Saïtta.³ Pero el tiempo siguió transcurriendo y la novela estaba ahí, escrita, a la espera. Con cada capa temporal, su sentido podía ser afectado. ¿O no estremece de otro modo la búsqueda de la fórmula de los gases cuando millones de personas fueron asesinadas en cámaras de gas? ¿No da renovado pavor el enlace entre las ideas de conmoción social, de lucha política y de violencia extractiva?

¿Cómo traducir de época a época la literatura arltiana, para que no se pierda el engarce entre advertencia, entusiasmo e ingenuidad? Porque todos esos tonos están en su obra. El desafío es reponer eso sin caer en las alarmas de Lukács, si él era, ante todo, un lector con miedo frente a los modos en que se van produciendo los acontecimientos históricos a espaldas de los propios hombres, convirtiéndolos en víctimas sacrificiales o en agentes bobos de fuerzas que desconocen. No hubiera trepidado en

ponerlo a Arlt entre los que impulsan o denuncian el asalto a la razón. Pero el sentido final de la literatura arltiana es más esquivo. Es la potencia de la ficción. Sometida al paso del tiempo y a la vez capaz, en tanto obra, de tajearlo, de irrumpir, de suspender.

Si aceptamos esto, la pregunta de la traducción o de la adaptación será otra: ¿cómo reponer, en otro lenguaje y otra época, la fuerza de la ficción? Es la pregunta del traductor, frente a las obras que intenta trasponer en su obra. Es la que Henri Meschonnic responderá con una idea fortísima de traductor: se trata de rehacer en la lengua “de llegada” aquel efecto que la obra produjo en su lengua original, pensando que las lenguas son efectos de las obras y su potencia de irrumpir y crear o recrear, transformar o fundar. Pasar de una época a otra, entonces, sería rehacer sobre el presente el cross a la mandíbula en el que Arlt condensó su proyecto literario.

II

En este punto se deshace mi sueño, como el agua en el agua. La vasta biblioteca que me rodea está en la calle México, no era la calle Rodríguez Peña, y usted, Lugones, se mató a principios del treinta y ocho. Mi vanidad y mi nostalgia han armado una escena imposible. Así será (me digo) pero mañana yo también habré muerto y se confundirán nuestros tiempos y la cronología se perderá en un orbe de símbolos y de algún modo será justo afirmar que yo le he traído este libro y que usted lo ha aceptado.

Jorge Luis Borges, “El hacedor”

La lengua del vitalismo hace gala del apego a la duración: a lo que fluye y por



Roberto Arlt

lo tanto se funde en una aniquilación posterior para resurgir de otro modo. Es lo que llama Bergson *evolución creadora*. Solo hay finitud si lo pensamos desde la perspectiva del individuo, condenado a ser instante de esa fluencia cósmica que es la duración. Nietzsche gira sobre esta cuestión y produce una imagen cuya incidencia literaria es enorme: la idea del eterno retorno. Lo cíclico y permanente, inscripto en el seno de ese fluir vital que todo lo desarma, cual río incesante. Borges sintió el gusto por esa imagen, tanto se sintió tentado por la reiteración de cosas que imaginó Auguste Blanqui. La eternidad y los mecanismos con los cuales conjurar al tiempo como duración son temas centrales en su literatura, como en la de Adolfo Bioy Casares y Macedonio Fernández. Hacen de la angustia por la finitud, y esto es evidente en el Macedonio del *Museo de la novela de la Eterna*, una potencia de la ficción. Dicho de otro modo: la ficción se presenta como artificio contra el tiempo que —como decía el tango— todo destruye.

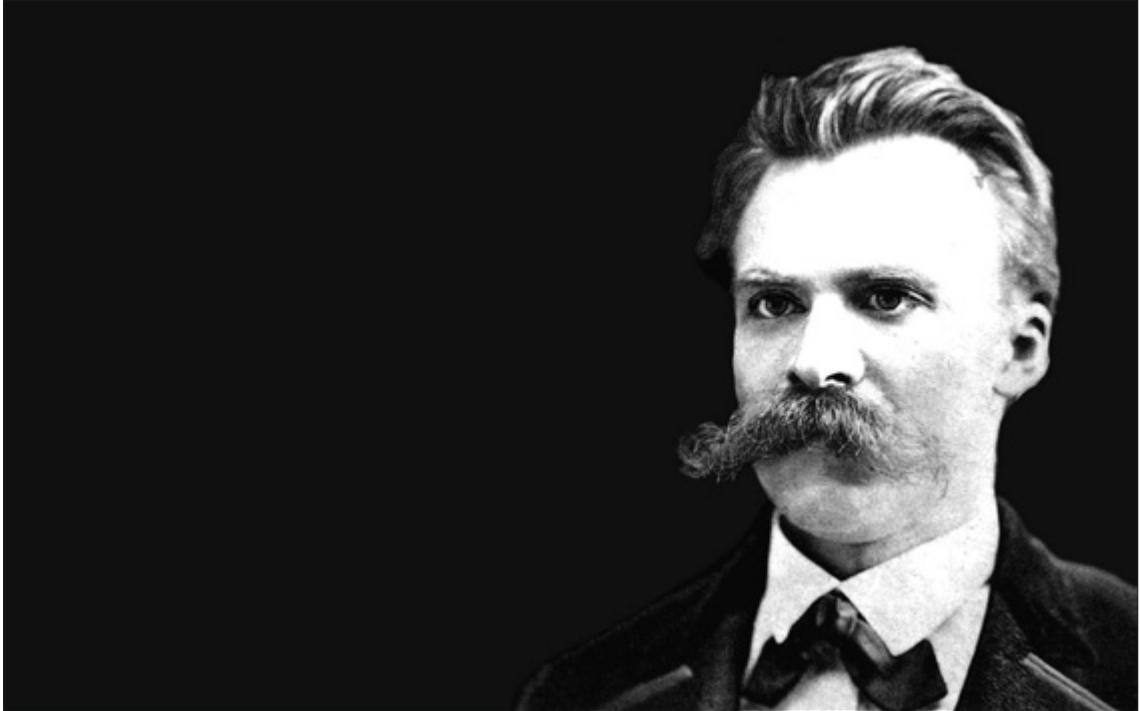
Blanqui recibió el mote de “El encerrado”. Lo merecía, porque pasó

El Borges de Bioy es un artefacto fantástico. Por eso las discusiones sobre la autoría del libro: ¿autor es el que registra las conversaciones, el que cura la selección, el que emite la mayor parte de las opiniones?

gran parte de su vida preso, acusado de conspiraciones en las que participaba efectivamente y de conjuras que desconocía. En una pequeña celda, quizás en una mesa breve, escribió *La eternidad por los astros*. Allí piensa a partir de un dilema: si el tiempo es infinito y la materia no, entonces esta debe repetirse. Al lado de nuestro mundo conocido habría otro —otro sistema solar, otro planeta

tierra, otra Sudamérica, otra Buenos Aires, otros habitantes—, y otro y otro, multiplicados al infinito. Quizás, una de las Buenos Aires tendría carretas y adoquines mientras otra contaría con transportes interesaciales, porque las repeticiones están desfasadas en el tiempo y coexisten desconociéndose entre sí. La imagen es desesperante: Blanqui, el conspirador derrotado imagina su ciudad multiplicada al infinito y en ella, la conspiración siempre intentada y los insurgentes presos. Los tiempos pueden estar desfasados y si en una se prepara la conjura, en la otra ya fue vencida. Lo dramático es que no hay comunicación entre esos mundos y entonces no le puede hacer llegar a sus cosas aún no derrotados las claves para evitar ese destino. Aunque las repeticiones infinitas no pueden descartar pequeños cambios. Que ocurra, en alguna de ellas, una bifurcación afortunada. Que, en alguna de ellas, la conspiración haya triunfado. Que, en alguna de ellas, el encerrado esté libre.

Bioy Casares dijo haber recibido ese impulso en *La trama celeste*. Pero afecta más extensamente su obra. *La invención de Morel*, por ejemplo, destinada a la repetición cíclica, permanente. La máquina se dispone para que el momento de felicidad sea eterno y la mujer amada no desaparezca del horizonte. Que el instante pierda su condición efímera. Si la vida se caracteriza por su irreversibilidad, la invención logra producir la permanencia como situación cerrada —no habrá, en ella, la posibilidad de la bifurcación afortunada, por eso el visitante a la isla no podrá interactuar con las personas condenadas a habitar, como imágenes, siempre la misma estada, salvo que se convierta él mismo en imagen. “Les



he dado una eternidad agradable”, les dice Morel a sus amigos, en el momento de informarlos del experimento. Evitar la pérdida de una mujer es el tema macedoniano, tanto como el de *La invención de Morel* y *La ciudad ausente* de Ricardo Piglia.

Producen máquinas de eternidad. Lo fantástico se liga, así, a los intentos de detener el tiempo; lo histórico se vuelve pesadilla en esa inscripción ineluctable que lo temporal tiene sobre los cuerpos. En la literatura borgiana esas máquinas serán aún más inquietantes porque ni siquiera se presentan bajo la forma de máquinas: apenas construcciones de palabras, la idea de que las palabras son la forma misma del museo y que una literatura es menos un apego a las fuerzas de la época –como sí pensaba Arlt, con sus festivas referencias a los edificios sociales en desmoronamiento– que la fijación de un modo de lo eterno. Por

eso el lector puede sentir que la lengua borgiana no ha envejecido, que no hay en ella el tesoro de las palabras antiguas que ya no son parte de nuestra escritura –como si las hay, y en abundancia, en Arlt–, ni se percibe la corrosión que las épocas producirían. Puso esa lengua al servicio de las tramas ficcionales y a la ficción la consideró la conjura de la temporalidad. Es la historia y lo contrario de la historia, lo que la sustituye y desconoce.

Bioy lleva la tensión entre eternidad y tiempo al extremo en sus diarios personales, que se encabalgan entre la moreliana idea de garantizar la eternidad para lo ocurrido y el registro del paso del impiadoso. Y si en *Descanso de caminantes* el tema principal es el lamento ante los avances de la vejez, la anotación del miedo a sus signos y a sus consecuencias –las mujeres para las cuales el escritor se volvería invisible como hombre–; en su *Borges* lo que se

Friedrich Nietzsche

constituye es la máquina del tiempo en la que el lector asiste una y otra vez a una sobremesa eterna, en la cual los amigos vuelven a conversar.

El *Borges* de Bioy es un artefacto fantástico. Por eso las discusiones sobre la autoría del libro: ¿autor es el que registra las conversaciones, el que cura la selección, el que emite la mayor parte de las opiniones?⁴ Me importa el artefacto: la máquina con la cual se detiene el tiempo mientras parece transcurrir. Como diario es fechado: “Viernes, 6 de mayo” o “Martes, 7 de agosto”, o “Miércoles, 23 de mayo”. Importa la secuencia: los días pasan y las semanas y los meses y los años y la mesa sigue tendida en esa conversación. Como toda amistad, esta no carece de oscuridades: el “Come en casa Borges” puede preludear el fastidio de quien registra que otra vez el visitante meó el piso. Hilos de resentimiento parecen filtrarse, hilos de leve verdín manchando el monumento.

También, como todo gran vínculo, tiene estaciones, momentos en los que florece y otros en los que se va agostando. Las anotaciones comienzan en 1947 y llegan a 1989, en los últimos años solo constan recuerdos sobre Borges muerto. A medida que pasan los años, las cenas se van espaciando. El “Lunes, 12 de mayo” Bioy anota: “Hoy hablé con Borges, que está en Ginebra”. La conversación es breve e incluye estas frases: “Estoy deseando verte’, le dije. Con una voz extraña, me contestó: ‘No voy a volver nunca más’. La comunicación se cortó. Silvina me dijo: ‘Estaba llorando’. Creo que sí. Creo que llamó para despedirse.”

La entrada siguiente es del “Sábado, 14 de junio”. Y así empieza: “En la Confeitaria del Molino me encontré con mi hijo Fabián, al que regalé *Un*

experimento con el tiempo, de Dunne...”. Si el 12 de mayo el tiempo es pura finitud, lo que condena a no volver a ver al amigo acechado por la muerte, el 14 aparece mencionado este libro que trata sobre la eternidad. El encuentro con su hijo antecede a la noticia de que Borges ha muerto en Ginebra. Bioy se entera en la calle de la noticia. Camina, anota, sintiendo que eran los “primeros pasos en un mundo sin Borges”. Borges describió el libro de Dunne como hermoso y equivocado:

Dunne es un escritor inglés de este siglo. No conozco título más interesante que el de su libro, Un experimento con el tiempo. En él imagina que cada uno de nosotros posee una suerte de modesta eternidad personal: a esa modesta eternidad la poseemos cada noche. Esta noche dormiremos, esta noche soñaremos que es miércoles. Y soñaremos con el miércoles y con el día siguiente, con el jueves, quizá con el viernes, quizá con el martes... A cada hombre le está dado, con el sueño, una pequeña eternidad personal que le permite ver su pasado cercano y su porvenir cercano.

Esa eternidad sería posible porque en el sueño no hay sucesión sino simultaneidad, no hay pasaje de una imagen a otra, sino condensación. Es decir, no hay finitud, porque esta requiere esos pasajes y no la pura coexistencia. En el prólogo a *El hacedor* Borges toma la cuestión de la eternidad, para pensar una escena en la que se encontraría con Lugones y a Lugones le habría gustado un libro suyo. Lugones, claro, ya está muerto, dice Borges y la escena imposible transcurrió en un sueño. Hay un mundo sin Lugones —en el que no se puede esperar que el poeta de *Lunario*

sentimental lea al de *Luna de enfrente*— como para Bioy resta un mundo sin Borges, es decir sin la idea de que una conversación está pendiente y un comentario a la espera.

Pero si la *invención* de Morel es máquina de eternidad sin vida, el sueño es eternidad —y valga el oxímoron— efímera. Apenas roce. En la primera, la máquina implica la muerte biológica, porque no habría vida sin sucesión —las células se reproducen, los cuerpos cambian— y por lo tanto sin finitud; en el sueño se trata apenas de una suspensión temporal. Museo llama Morel a lo creado, diarios Bioy a su monumental trabajo. Comparten esa constitución de una escena fuera del tiempo y sus condiciones. Cada vez que llego a la anotación del 14 de junio lagrimeo, como cuando llegamos al final trágico de un libro que ya leímos o de una película vista. Me consuela la posibilidad de volver a empezar por cualquier anotación previa. En el Lunes 16 de julio de 1962, por ejemplo, Borges no murió.

III

... cuando empecé a entender qué tenían en común Borges y Arlt, porque en un momento dado me di cuenta de que en el fondo los dos están narrando realidades ausentes, trabajando la contrarrealidad. Ya sea la realidad de los conspiradores, de los inventores, o de los hermeneutas, los teólogos o los detectives, los dos están construyendo realidades ausentes, vidas alternativas. Ese es un elemento que a mí me interesa muchísimo como autonomía de la ficción y como politización de la ficción.
Ricardo Piglia, *Crítica y ficción*

La conjura por la eternidad sería el revés del arrojito vitalista. Pero una especie de revés complementario: es la extrema consideración del tiempo como fuerza transformista la que conduce a la pregunta por la memoria, el registro, la construcción de escenas eternas. Quizás las diferencias estén entre un vitalismo

de lo cósmico —festivo frente a las distintas manifestaciones de la vida, como hechos transindividuales—, y una idea de vida en la que lo único y singular debe ser preservado.

Las máquinas del tiempo (o de la eternidad) insisten en registrar la vida de personas: mujeres o amigos amados. El eterno retorno como deseo, fuerza utópica, antes que mecanismo de valoración.

En Nietzsche están los dos modos. Pero en algún sentido también en Macedonio, donde todo se diluye en una experiencia cósmica y a la vez todo se reúne y condensa en la asunción o el desgarramiento personal. Cuando Piglia retoma esa cuestión, hace una operación interesante: sitúa las máquinas de eternidad, su sueño, no en el contrapunto con una evolución universal y creadora, sino frente a una historicidad arrasadora: lo aniquilador no son las mismas fuerzas de la vida —que destruye para renacer—. Es una historia macerada de violencias asesinas. A fines del siglo XX ya no había espacio para un vitalismo afirmativo, pensar la vida exigía considerar la responsabilidad humana en dañarla.

Eso había intuido Lukács cuando puso al vitalismo bajo sospecha, sin

Eso había intuido Lukács cuando puso al vitalismo bajo sospecha, sin advertir que durante el resto del siglo el marxismo sería enjuiciado del mismo modo: como sustrato reflexivo devenido provisión de argumentos ideológicos para justificar masacres de diversa índole.

advertir que durante el resto del siglo el marxismo sería enjuiciado del mismo modo: como sustrato reflexivo devenido provisión de argumentos ideológicos para justificar masacres de diversa índole. A mayor riesgo crítico de una filosofía respecto de los modos normativos y opresivos de organizar la vida social, parecía más responsable de las matanzas cometidas en su nombre, como si la crítica operara de un modo sacrificial, fundando un deber ser, preservado, él sí, de la crítica que mellaría su poder aniquilador.

¿Cómo evitarían los pensamientos ese declive hacia su no ser de pensamientos, su devenir liturgia y fasto del sacrificio? Una de las posibilidades es la que explora Piglia en el texto que cito en el epígrafe: la asunción de su carácter ficcional, el reconocimiento de la potencia de la ficción. Mejor dicho: el descubrir la potencia crítica de la ficción. De nuevo: la conspiración arltiana siempre nos resulta inestable y a la vez seductora en su desmesura. Borges responde a ese abigarramiento con una precisa nitidez de las conjuras pero sus personajes que siempre pueden elegir el otro lado —¿no es “El guerrero y la cautiva” un relato formidable para poner en tensión cualquier dicotomía fundadora, al mismo tiempo que se estructura la ficción en base a la dicotomía?—. Que esos sean núcleos fundamentales de la ficción argentina, muestra que muchas controversias que parecen encallar en el lodazal de las repeticiones, encuentran ahí un terreno más propicio para ahondarse, reconocerse en la paradoja, desandar su tentación de preservar un núcleo salvado de la crítica, afirmado como núcleo de verdad.

No quiero decir que ese afincamiento en una idea de verdad sea riesgoso o asesino. Primero, porque a diferencia

de lo que pensaba Lukács —y sí como pensaba León Rozitchner— las ideas no tienen las manos manchadas de sangre, sino otro tipo de responsabilidad, más compleja y elusiva. Segundo, porque no se puede descartar el problema de la verdad en nombre del relativismo, sin condenar los pensamientos de la época al temblequeante estado del cualquierismo. Finalmente, porque tanto la idea de crítica como el ejercicio de la ficción suponen la pregunta por y la búsqueda de la verdad.

Como bien ocurre a lo largo de toda la obra de Martínez Estrada —aunque un poco menos en *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina*, más tentado por las certezas que regían la época—, esa interrogación lleva consigo la advertencia de la paradoja que contiene toda afirmación y de la necesidad de reconocer la rugosidad de lo singular. Es decir, una idea de verdad capaz de situarse en los pliegues. La crítica es el trabajo de excavación que va revelando matices y paradojas, reconociéndolos o inventándolos. La ficción, el régimen que declama su radical distancia con la verdad, la suspensión de la pregunta por ella, para buscar las condiciones retóricas en las cuales procurar su roce. En general, se interrogan estas ficciones que mencionaba en su relación con la historia. Pienso que el dilema es otro: el que hace al tiempo como transformación y finitud. La historia es solo uno de sus rostros, pero no el único. Si se piensa desde la historia, la palabra eternidad es emblema conservador, distinto es si se la pone en juego con los mundos de sosías y cíclicos retornos. Con la sospecha de que para hacer la historia se requieren menos declamaciones de ser oficientes de sus ritos y más vocacionales fabuladores.

NOTAS

1. Tuvo larga escuela la lectura del húngaro y aún a fines del siglo XX era posible encontrar discipulados más o menos explícitos. Juan José Sebreli, por ejemplo, escribió *Las aventuras de las vanguardias* bajo su influencia, y posiciones parecidas sostendría la revista *El rodaballo* en una polémica con otra publicación, *La escena contemporánea*, por los mismos años. En ese contexto, quien esto escribe dedicó una tesis y un libro a discutir este modo de considerar las filosofías vitalistas, reponiendo otras lógicas en las que circularon y circulan, aliadas a compromisos y entusiasmos libertarios. El libro donde intento una reconstrucción de la atmósfera vitalista se llama *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista* y fue publicado en 2010 por Eudeba.
2. Ambos artículos pude leerlos gracias a la generosidad de Guillermo David, autor del exhaustivo e inteligente *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, editado por El cielo por asalto, en 2003.
3. Sylvia Saïtta, “La imaginación violenta” en *Los siete locos. Catálogo*, Biblioteca Nacional, 2013. El libro de Horacio González es *Arlt. Política y locura*, Colihue, 1996. Y el de José Amícola: *Astrología y fascismo en la obra de Arlt*, Beatriz Viterbo, 1984.
4. Martín Prieto, en un artículo reciente en la revista *N*, plantea la idea de coautoría: Borges, a sabiendas de las costumbres de su amigo y colega, le habría dictado el libro. No acuerdo con esa idea pero es más que sugerente: a la ambigüedad del género le corresponde la de la autoría. Tiendo a leer ese libro como una novela de Bioy, con un personaje al que llama Borges y que tiene una envergadura ficcional equivalente al que un tal Borges creó en su propia literatura y al cual le puso su nombre.

El cristianismo en Argentina de 1880 a 1940. Pérdida y reconquista de la hegemonía

Por Rubén Dri

Aun cuando la utopía secularizante de la posmodernidad abraza la esperanza de haber superado las discusiones teológicas, estas no cesan de reaparecer. No hace falta remitirse a los más recientes acontecimientos vaticanos para comprender que las religiones manifiestan algo poderoso, capaz de sobreponerse a sus distintos desafíos históricos. Racionalismo ilustrado, liberalismo iluminista, positivismo, científicismo, nihilismo, marxismo son un conjunto de nombres que compendian estas tentativas occidentales por emanciparse de la sombra y la tutela del cristianismo. Rubén Dri compendia un breve panorama de la crisis de la iglesia y su apogeo, en el período que va de 1880 a 1940 en Argentina. Desde el roquismo, forma estatal laica que persiguió la separación de la Iglesia y el Estado, con sus leyes sociales liberales, hasta la década del treinta, en la que una contraofensiva confesional, aliada al nacionalismo como ideología emergente, retomó la influencia perdida para volverse hegemónica en el tratamiento de la cuestión social. Hay nombres, hitos y episodios de esta propensión integrista del catolicismo; congresos, encíclicas, discusiones pedagógicas, diarios y revistas, intelectuales, sindicatos y partidos han sido los utensilios de un poder eclesial que sabe cambiar para poder mantenerse como perspectiva de poder.

El cristianismo tiene una larga historia que cubre ya más de dos milenios y, como no puede ser de otra manera, ha tenido avances y retrocesos, momentos de expansión y de contracción. Conoció divisiones internas que parten desde el inicio y se estructuró en distintos organismos conocidos con el nombre de iglesias. Estas son estructuras que concentran el poder religioso que siempre se encuentra en tensión y muchas veces en claro enfrentamiento con el poder político.

El estudio del cristianismo, debe, pues necesariamente incorporar los dos momentos del todo social y político que –en la línea iniciada por Hegel– distingue Antonio Gramsci: el Estado y la sociedad civil, la coerción y el consenso, que, articulados dialécticamente constituyen, la hegemonía.

En la tarea de descubrir la lógica de construcción para la realización de la revolución socialista, Gramsci se centra en el cristianismo, y más precisamente en la Iglesia Católica, que para él es un modelo de construcción, de pérdida y de reconquista de la hegemonía.

La primera etapa es la conquista, o mejor dicho, la construcción de la hegemonía, que se realiza en confrontación con la hegemonía dominante. La tarea es conquistar el poder político, pero este no se puede realizar sin la previa construcción de la hegemonía, porque el poder político no es poder desnudo, sino poder hegemónico. Las bayonetas pueden servir para la conquista del poder, pero no se puede gobernar sentándose sobre ellas.

Iglesia Católica, avatares de la hegemonía

En el siglo primero de nuestra era, en

una pequeña y pobre aldea de Galilea, al norte de la Palestina, nace un personaje que se hará cargo de la formación de un movimiento campesino para luchar contra la insoportable opresión del poder romano.

La tarea del movimiento no es solo la liberación de las garras del imperio, sino también y al mismo tiempo, la construcción de una nueva sociedad denominada “Reino de Dios”, sociedad de hermanos, en la cual la clave de su estructuración es el valor fundamental del “don”, del “dar”, del compartir. La “comensalidad” será la práctica ritual que continuamente recordará a todos el objetivo final de la lucha.

Ello iba en contra de los intereses del Imperio Romano, que no podía menos que tomar cartas en el asunto. Efectivamente, interviene, lo toma preso y lo asesina. Con ello su movimiento desaparece.

Una o varias décadas después surgen, en distintos puntos del área helenista del Imperio Romano, diversos grupos organizados en asambleas que retoman el proyecto del

galileo en un contexto completamente distinto. Ya no existe el pueblo hebreo. Los diversos grupos se forman en ciudades, no en el campo o las aldeas como lo había hecho Jesús

de Nazaret. La tarea fundamental es construir una nueva hegemonía o una contrahegemonía, es decir, en contra de la hegemonía del Imperio.

En la cultura hegemónica imperial figuran determinadas categorías clave, que articulan toda la cultura. Entre

La tarea del movimiento no es solo la liberación de las garras del imperio, sino también y al mismo tiempo, la construcción de una nueva sociedad denominada “Reino de Dios”, sociedad de hermanos, en la cual la clave de su estructuración es el valor fundamental del “don”, del “dar”, del compartir.

ellas se encuentran: *evangelio, hijo de Dios, salvador, señor*.

Cuando escuchamos la palabra “evangelio” inmediatamente nos representamos unos textos en los que se narraría la vida de Jesús de Nazaret, y pensamos, o damos por supuesto, que son sus autores quienes inventan ese género literario.

Sin embargo, no se puede negar que hubo un predominio de un pensamiento positivista y cientificista orientado a una reestructuración del Estado en el sentido de liberarlo de la influencia de la religión, o sea, de la Iglesia Católica. Es el problema del “laicismo”. Podríamos decir que es la fundación del Estado oligárquico, laico, dependiente del imperio inglés.

Pero la realidad es muy diferente. El poder romano lo utilizaba para proclamar el triunfo de las fuerzas del ejército imperial sobre las poblaciones vencidas. El vocero traía el “evangelio”, la buena noticia de dicho triunfo que se mostraba en los

trofeos conquistados, entre los cuales se encontraban los enemigos encadenados y muchos de ellos condenados a muerte o esclavizados.

En la construcción de la contrahegemonía de los grupos que retoman el proyecto del galileo se resignifica su sentido. El evangelio, la buena noticia, no viene ahora del poder, del dominador, sino del pobre, del campesino, de Jesús de Nazaret, y con él, de los pobres que recuperan su proyecto, o sea, de los que comenzarán a llamarse “cristianos”. Otro tanto sucede con la categoría de la filiación divina. Desde los sumerios, pasando por los acadios, babilonios, asirios, egipcios e incluso hebreos (David es proclamado hijo de Dios) la filiación divina pertenecía al rey o emperador, que ostentaba el máximo poder político. Los cristianos cambian radicalmente su significado. Es el campesino nacido

en Nazaret quien merece ese título. Y con él todos sus discípulos. La filiación divina se democratiza.

Lo mismo pasa con la categoría que se refiere a la salvación. Siempre el “salvador” era el rey y en el caso de Roma, el emperador, porque era el que establecía el orden en el que era posible la vida. Este poder de salvar ya no está arriba, sino abajo. No viene del poderoso sino del que no tiene poder. Otro tanto sucede con la categoría del señorío. Solo quien ejercía el máximo poder o sea, el emperador, era el “señor” –*kyrios*–. Del emperador esta categoría pasa al pobre, a Jesús.

Este mensaje contrahegemónico fue ganando rápidamente las bases del imperio y, de esa manera, constituyéndose en un serio peligro para el poder. A finales del siglo II, el cristianismo ya se había difundido por todas las regiones del Imperio. Escribe el intelectual Tertuliano: “Gritan (ustedes los paganos) que ya está cercada Roma, viendo que no hay campo, ni isla, ni castillo que no esté lleno de cristianos; piensan que les ha llegado la última calamidad viendo que se pasa a nuestra religión todo sexo, toda edad, toda condición de gente y la más lúcida nobleza” (Tertuliano: *Apología*. Citado de: *Pagels, Elaine*, 1990: 63).

Era lógico que el imperio reaccionase con la represión. Es lo que se conoce con el nombre de “persecuciones”. Al no dar estas el resultado buscado, porque los cristianos se siguen multiplicando, el poder imperial, por obra de Constantino en primer lugar y Teodosio después, entra en negociación con los poderes, o sea, los obispos, que se habían ido construyendo en el seno de los grupos cristianos que ahora forman la Iglesia, la cual entra a formar parte del poder imperial.

Cristianismo y hegemonía en Argentina

En la década del 80 del siglo XIX, con el advenimiento de la célebre generación del 80 se produce una especie de refundación del Estado nacional liderada por Julio Argentino Roca, que implica la pérdida no solo de la hegemonía de la Iglesia Católica, sino también del poder político.

Es cierto, como señala Norberto Galasso en su *Historia de la Argentina*, que no se trató, como se pretende, de una generación con pensamiento homogéneo. Sin embargo, no se puede negar que hubo un predominio de un pensamiento positivista y cientificista orientado a una reestructuración del Estado en el sentido de liberarlo de la influencia de la religión, o sea, de la Iglesia Católica. Es el problema del “laicismo”. Podríamos decir que es la fundación del Estado oligárquico, laico, dependiente del imperio inglés.

De hecho es un proyecto de adecuar el Estado argentino a las transformaciones que, desde la Revolución Francesa, se habían ido produciendo en Europa. Desde la fundación de la cristiandad en los siglos IV y V, el cristianismo de la Iglesia Católica ostentó la absoluta hegemonía, con sus aparatos de hegemonía, monasterios, diócesis, parroquias.

La oposición se manifestó mediante los movimientos heréticos que nunca faltaron. A veces se dio la impresión de que habían desaparecido completamente. En otros momentos hacían su aparición provocando una feroz represión, la mayor de las cuales fue la vehiculizada mediante el aparato represor que fue la Inquisición.

Con el Renacimiento comienza la crisis de la hegemonía cristiana, hasta ese momento, solo católica. La crisis

se ahonda con la Reforma Protestante (siglo XVI). La hegemonía cristiana se divide en católica y protestante, y esta, a su vez, en diversas expresiones. La Iglesia Católica reacciona, procurando recuperar la hegemonía que se le iba de las manos. Es el momento de los jesuitas.

La lucha no cesa, pero la crisis se profundiza hasta producirse el quiebre que significa la Revolución Francesa que proclama la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano”, entre los cuales sobresale el derecho a la libertad. Allí se establece que “nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluidas las religiosas, con tal de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”.

La reacción de la Iglesia Católica fue de total rechazo a estas libertades, consideradas como “errores de los modernos”, a través de diversas encíclicas. Dos son los errores fundamentales. El primero es sostener que “el conocimiento de las cuestiones morales, lo mismo que las leyes civiles, puedan y deban ser independientes de la autoridad divina y eclesial” (Denzinger, 1757, p. 48). El segundo consiste en negar que “en nuestro tiempo no tiene más sentido tener a la religión católica como la única religión del Estado, con exclusión de todos los demás cultos” (Denzinger, 1777, p. 490).

En síntesis, con la Revolución Francesa se impulsa la ideología liberal que implica el laicismo en la concepción del Estado, es decir, la independencia del Estado con relación a la religión que era fundamentalmente el catolicismo. Frente a ello la Iglesia implementa una serie de medidas para contrarrestar ese ataque y recuperar la hegemonía. Surgen así los partidos y sindicatos confesionales, la Acción



Católica, que actúan en la sociedad civil. De esta hacia el Estado. Ganando la sociedad civil, o sea, la hegemonía, se vuelve a posicionar como poder político-religioso.

La pérdida de la hegemonía cristiana en Argentina

Es la generación del 80 la que se da a la tarea de implementar los avances de la Revolución Francesa en Argentina, provocando, de esa manera, la pérdida de la hegemonía por parte de la Iglesia Católica.

En 1882 tiene lugar una de las iniciativas más importantes para lograr el objetivo, la realización, bajo la presidencia de Onésimo Leguizamón, de un Congreso Pedagógico en el que se enfrentan las dos concepciones en pugna, la de la cristiandad y la liberal laicista. La discusión sobre si la enseñanza debía ser laica o religiosa fue

profunda y de alto voltaje. De parte de la enseñanza religiosa sobresalieron los discursos de Estrada y Navarro Viola, quienes, derrotados, finalmente se retiraron, acompañados por los delegados católicos.

El resultado de esta movida laica fue la promulgación de la célebre ley 1420 que estableció la obligatoriedad, gratuidad y laicidad de la enseñanza primaria. En cuanto a la religión, quedó como optativa para aquellos alumnos cuyos padres la exigiesen, pudiéndose impartir fuera del horario de clases, lo que constituyó un rudo golpe para la hegemonía cristiano-católica.

Una serie de medidas anteriores y posteriores al Congreso Pedagógico dan cuenta de este retroceso. En 1881 los tribunales eclesiásticos, al menos en la letra, quedaron subordinados a los civiles; en el 84 el registro civil desplazó al registro eclesiástico, avances que se prolongaron y

profundizaron con la ley de matrimonio civil (1888) y la de secularización de los cementerios.

El conflicto con la Iglesia se expandió, expresándose especialmente en Córdoba. El arcediano de esa ciudad, Jerónimo Emiliano Clara, promulgaba una Carta Pastoral en la que condenaba la instalación de la Escuela Normal de Maestras, porque se había designado a una maestra protestante norteamericana, atacaba la tesis doctoral de Ramón J. Cárcamo, “De los hijos adulterinos, incestuosos y sacrílegos”, por su reivindicación de los postulados de la Revolución Francesa, y finalmente, prohibía la lectura de los diarios *El Interior*, *La Carcajada* y el *Sol de Córdoba*, por ser liberales y masónicos.

El conflicto se fue agudizando cada vez más y como resultado de ello, Roca destituyó al Vicario y a los obispos de Salta, Jujuy y Santiago del Estero, a tres profesores de la Universidad de Córdoba, expulsó al nuncio, Monseñor Luis Mattera, y rompió relaciones con el Vaticano.

El cristianismo católico perdía, de esa manera, el poder político y la hegemonía de la que había gozado, incluso en los tormentosos momentos de la Revolución de Mayo y de las luchas civiles. No se resignará. Empezará, ciertamente con éxito, la reconquista de dicha hegemonía, penetrando “capilarmente” la sociedad civil, estrategia que Gramsci considera como ejemplar y propia de la Iglesia.

La reconquista de la hegemonía

En 1892 se instala en Argentina el sacerdote redentorista Federico Grote, quien a propósito de la encíclica *Rerum novarum*, sobre la cuestión

social, afirmó: “En ella escuché la voz de Dios y ya nada fue capaz de detenerme”. Impulsado, pues, por la “voz de Dios” que lo llamaba a ocuparse de la cuestión social, en 1892 funda los “Círculos de obreros” cuya finalidad era “promover y defender el bienestar material y espiritual de la clase trabajadora, de acuerdo con las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia”.

Con el crecimiento de los Círculos se vio la necesidad de articularlos nacionalmente, para lo cual Grote organizó la Federación de Círculos de Obreros. El paso siguiente fue la realización de un Congreso que resultó ser el primero de los tres que se realizaron. El cuarto fue programado para realizarse en Tucumán en 1910, pero ello no fue posible. Problemas con el arzobispo Mariano Espinoza hicieron que Grote en 1912 debiera alejarse de los Círculos, uno de los instrumentos fundamentales en la tarea de la Iglesia de reconquistar la hegemonía perdida. En ese ir de abajo hacia arriba, desde la sociedad civil al Estado, de lo social a lo político, la movida de los círculos de obreros fue acompañada por las peregrinaciones, rito fundamental en la religiosidad popular. Grote lo sabía. Es por ello que es el primero que inicia las peregrinaciones al Santuario de la Virgen de Luján.

En la construcción de cultura y, por ende, de hegemonía, siempre juegan un papel de máxima importancia los medios de comunicación y, entre ellos, los medios gráficos, la prensa. Un periódico que llegase todos los días a las manos de los ciudadanos, es decir, un diario, era indispensable. A iniciativa de Grote se fundó en 1900 el diario “El Pueblo”, que durará hasta 1960 y en 1918 se realiza el primer congreso nacional de la prensa católica.

Con el diario se llegaba a la masa de los católicos, al hombre o mujer católico común. Alrededor del mismo surge y se desarrolla una infinita variedad de iniciativas, en conexión con las parroquias, los colegios católicos y otros centros. En 1923 se añade un “suplemento literario” cuya estrella literaria fue Gustavo Martínez Zuviría, que firmaba con el seudónimo de Hugo Wast.

En este ámbito de la prensa es menester señalar la aparición de una revista de

La Acción Católica vendría a ser, pues, el partido propio de la Iglesia tal cual surge de su misma definición como “participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia”. Ello significa una dependencia directa de la jerarquía. La Iglesia al salir de su repliegue se encuentra con un mundo ajeno, hostil, el mundo moderno, al cual debe penetrar con un partido propio, la Acción Católica.

gran nivel, en la que desfilaron las plumas católicas más preparadas. Nos referimos a la revista *Criterio*. Fundada el 8 de marzo de 1928 todavía tiene plena vigencia en la tarea de expresar el pensamiento católico. Es lógico que una revista de tan larga duración

haya experimentado variaciones en su trayectoria, sin dejar nunca de expresar dicho pensamiento.

En sus inicios, la revista tuvo un sesgo marcadamente nacionalista y con afirmaciones rotundas sobre la doctrina católica, enfrentando al liberalismo y al comunismo, considerados como los enemigos principales de la Iglesia. Después se fue centrando en los aspectos sociales y políticos, atendiendo a las renovaciones que se producían en ellos. Allí escribieron plumas como las de Jorge Luis Borges, Homero Manzi, Leonardo Castellani, Julio Meinvielle, Chesterton y Urs von Balthasar, por citar solo algunos de los escritores más famosos.

No se puede desligar la revista *Criterio* de los “cursos de cultura católica” de iniciativa y protagonismo laico, gran semillero intelectual laico de la Iglesia Católica, que se propuso la reconquista intelectual de la sociedad argentina, creando una nueva identidad católica. Distinguidos intelectuales del campo católico internacional fueron invitados, distinguiéndose entre ellos el filósofo neotomista Jacques Maritain y el filósofo y teólogo Réginald Garrigou-Lagrange.

Otro instrumento fundamental en la tarea de la reconquista hegemónica la cumplieron, como no podía ser de otra manera, los colegios católicos. Allí se formaban las nuevas generaciones de católicos, armados conceptualmente para la lucha contra-hegemónica.

En esta lucha contra-hegemónica, o de construcción de una nueva hegemonía, la Iglesia a nivel universal vio la necesidad de dar un papel importante a los laicos, los que siempre habían sido considerados simplemente como rebaño que solo acompañaba obedientemente cuanto determinaba la jerarquía. Pero los laicos no tenían un estatuto o un encuadre para participar activamente como portadores de la concepción eclesial. Ello se subsana mediante la creación de la “Acción Católica” que, como señala Gramsci, inicia “el comienzo de una época nueva en la historia de la religión católica, que, de concepción totalitaria –en el doble sentido de una total concepción del mundo y de una sociedad en su totalidad– deviene parcial –también en el doble sentido– y debe tener un partido propio” (Gramsci, 1975: 212).

La Acción Católica vendría a ser, pues, el partido propio de la Iglesia tal cual surge de su misma definición como

“participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia”. Ello significa una dependencia directa de la jerarquía. La Iglesia al salir de su repliegue se encuentra con un mundo ajeno, hostil, el mundo moderno, al cual debe penetrar con un partido propio, la Acción Católica.

En síntesis, el trabajo contrahegemónico de la Iglesia para reconquistar la hegemonía perdida o, en otros términos, recristianizar la sociedad argentina, abarcó el siguiente abanico:

- 1) La clase obrera, a la que llega mediante los círculos obreros y los sindicatos católicos.
- 2) El pueblo en general, el ciudadano común, que es atendido por la prensa, en primer lugar por el diario central, *El Pueblo*, y luego por los distintos boletines parroquiales y otros diarios menores, abarcando todo el territorio nacional.
- 3) Los intelectuales que merecieron una atención especial tanto mediante los cursos de cultura católica como con la revista *Criterio*.
- 4) Las nuevas generaciones, que fueron atendidas por los colegios católicos que se extendieron por todo el territorio.
- 5) La Acción Católica finalmente, que a través de sus ramas especializadas, constituyó la herramienta más activa en la penetración y transformación de la cultura.

En octubre de 1932 se cierra esta brillante etapa de creación de hegemonía con el Congreso Eucarístico Internacional, que reunió a una multitud nunca vista hasta ese momento en la Argentina, que desbordó a Buenos Aires de tal manera

CRITERIO  15 de MARZO

SUMARIO

Libertad y disciplina.....	FAUSTINO J. LEGON
Nación y Humanidad, ¿son dos ideales antagónicos?.....	ZACARIAS DE VICARIAS
Cultura Greco-Latina.....	CESAR E. PICO
Blasco Ibáñez y su literatura.....	MANUEL GALVEZ
Glozel y el hombre eterno.....	JULIO IRAZUSTA
La conducta novelística de Cervantes.....	JORGE LUIS BORGES

Notas y Comentarios. — El Comentario de la Prensa. — De crítica teatral. — Notas musicales, por Ignacio B. Anzilategui y Luis V. Ochoa. — Crónica financiera. — Notas bibliográficas. — Grabados en madera de Juan Antonio.

AÑO I 1928 NUM. 2

Toda la editorial con excepción para "Criterio". Está prohibida su reproducción.

Un menú selecto requiere una bebida selecta

El "CLARET CUP" hecho con

Sagardua

da una nota de distinción

En una jarra de cristal, ponger una cantidad de fruta cortada, servida en pequeños pedacitos, hasta llenar, más o menos, la cuarta parte del recipiente.
Agregarse después una pequeña cantidad de azúcar, si es necesario, según el gusto de cada uno, y se tiene un delicioso "claret cup".
"SAGARDUA", procurando volver al líquido una necesidad.
Reafirmase fuertemente para que la "SAGARDUA", no pueda ser falsificada y debe poseer un sello de hierro.
Es el "claret-cup" más agradable que se puede tener.

Única gran planta: Importadores:
Esp. de Malbec a Hogue MIGNAQUY & CIA.
Calle Comercio Argentino 1220 Buenos Aires

35

que sus estructuras no dieron abasto para contenerla.

Un marea humana que del 9 al 12 de octubre se movilizó por las calles de la gran urbe, peregrinando para confesarse, rezar y comulgar. Una demostración de fe impresionante que para muchos historiadores significó la agonía de la Argentina liberal y el nacimiento de la Argentina nacionalista y católica. Para otros fue la revancha de la Argentina Católica y del ser nacional sobre el liberalismo y el comunismo.

Lo que está claro es que el cristianismo de la iglesia Católica mostraba toda su hegemonía. La Iglesia Católica llegaba, de esa manera, a posicionarse como un polo de poder formidable. Es

la reconquista del poder religioso con el que cualquier poder político futuro deberá contar.

De ello tomó nota el entonces coronel Perón cuando, desde Trabajo y Previsión, comenzaba a tejer los hilos del gran movimiento nacional y popular que sería el peronismo. Dicho movimiento necesariamente debía contar con la Iglesia, constituida ya como poder político-religioso, o como poder religioso con el cual el poder político debía necesariamente contar.

El peronismo, movimiento popular, asentado en la clase obrera y todos los sectores populares, se construye con esos sectores como base, pero cuenta además en su estructura con el empresariado nacional, el ejército y la Iglesia. La década del 40 con epicentro en el 17 de octubre de 1945, cierra para la Iglesia la lucha por la reconquista de la hegemonía que había iniciado en la década del 80 del siglo anterior, en el mismo momento en que perdía su poder político.

BIBLIOGRAFÍA

- Denzinger, Henrici (1950), *Enchiridion symbolorum*, Herder, Barcelona.
Galasso, Norberto (2011), *Historia de la Argentina*, Ediciones Colihe, Buenos Aires.
Gramsci, Antonio (1975), *Obras T. I.*, Juan Pablos Editor, México.
Pagels, Elaine (1990), *Adán, Eva y la Serpiente*, Editorial Crítica, Barcelona.



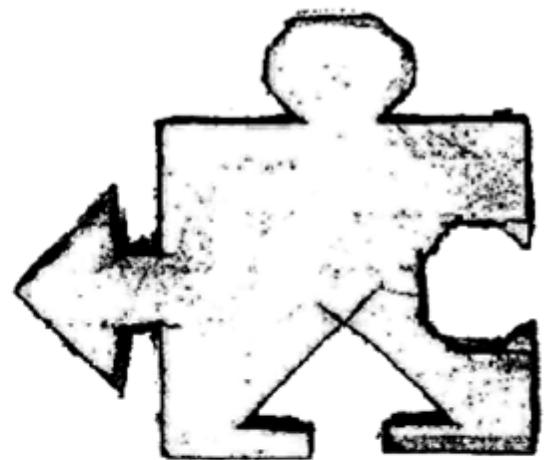
Se realizó un convenio entre *Crónica* y la Biblioteca Nacional mediante el cual todo el archivo periodístico del diario pasa a depositarse en comodato en la Biblioteca, lo que representa el inicio de la digitalización de millares de piezas vitales en materia de diarios, recortes y fotografías.



DIARIO
Crónica



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO



Historietas x la identidad

Enero - Marzo 2014
Plaza del Lector Rayuela
Sala Leopoldo Lugones

Radicalismo, con mayúscula y minúscula

Por Carlos Raimundi

El radicalismo nace en una zona de quiebre abierta en el continuo liberal-conservador del núcleo histórico social de nuestro país. La revolución de 1890, una de sus marcas fundantes, represento, aún sin la carga proletaria masiva que una asonada popular demanda, pero con cierta entidad comunera de una ciudad que comenzaba a ser hetedoroxa, la manifestación liminar de una vocación por revertir el “principio del tercero excluído” desde un entorno no elitista en la política nacional. Hasta la revolución del parque, lo popular había emergido espasmódicamente a través del caudillismo del interior con su carga herderiana de tradiciones condicionantes, nunca como un fenómeno urbano consolidado en factor decisorio de rumbos gubernativos.

Carlos Raimundi se interna en los soportes intelectuales originarios del radicalismo, en la densidad ética del krausismo y su influencia no siempre lineal en el yrigoyenismo y, por extensión, del radicalismo todo, pensado en tensión weberiana permanente, entre el idealismo de la potencia ética y el pragmatismo del acto político. Esa tensión no le impidió al radicalismo ser punto de inflexión entre el arribo de un socialismo munido de ajenidad nacional y la energía movilizadora de un peronismo que a lo largo de su devenir se constituyó en un movimiento propenso a la adaptabilidad política espectral que su peripecia histórica le imponía.

Breves apuntes sobre radicalismo, Karl Krause y Moisés Lebensohn

Luego de que los editores me honraran con la posibilidad de escribir sobre “Radicalismo, krausismo y pensamiento de Lebensohn” en la revista de la Biblioteca Nacional, me propuse no hacer un recuento meticuloso de cada tramo histórico, sino detenerme solo en algunos de los hitos, que, a mi entender, llevaron al agotamiento histórico de aquel movimiento nacional que, con la fuerza de la juventud en armas, había nacido en 1890 para democratizar al país. Los rasgos de identidad presentes en la genealogía de un movimiento político, no tienen necesariamente garantizada su perennidad, su vigencia a lo largo de todas las etapas de su existencia. No están exentos, en fin, de agotarse como opción de futuro.

La estructura económica, social y cultural argentina, así como su sistema político, han variado tanto desde el nacimiento de la Unión Cívica Radical en adelante, que ya no quedan casi rastros de aquella identidad fundante. Tratar de encontrar alguna similitud entre las conductas de Leandro N. Alem e Hipólito Yrigoyen, o más acá con Moisés Lebensohn, y las actuales referencias del partido radical –con minúsculas– da conjunto vacío.

El krausismo y su influencia en algunos radicales

El libro más importante de Karl Krause (1781-1832) se llama “Ideal de la Humanidad”. Y en él se propone conducir a la sociedad hacia una “tercera edad armónica de la historia”, una ruptura con lo heredado para

avanzar en un proceso reparador. Antes que una doctrina filosófica, el krausismo es, más bien, una ética; una ética que se propone “hacer el bien por el bien mismo”; una ética de la que abrevaron los republicanos españoles y próceres latinoamericanos como José Martí.

En su descripción de Yrigoyen, Manuel Gálvez lo define como un “hombre de principios; así ha sido y será toda su vida. En un país de hombres sin principios fijos, él se rige por unos cuantos principios. Aquí donde casi todos son materialistas, él es idealista y místico. El único argentino que no habla mal de nadie ni pronuncia palabras obscenas o sucias es él. Y el único que para nada piensa en Europa.

¿Comprende bien el krausismo Hipólito Yrigoyen? Creo que no leyó a Krause, sino a Tiberghien y a otros comentaristas suyos. Tal vez no ha entendido profundamente a la metafísica krausista, pero sí la parte ética y política. Con sus malos estudios secundarios y universitarios, sin una cultura general verdaderamente vasta, sin ordenada preparación en tal arduas disciplinas, Yrigoyen no ha podido comprender a fondo el krausismo ni ninguna otra doctrina filosófica. Pero hombre de extraordinarias intuiciones, ha adivinado su esencia y con ella ha enriquecido su espíritu”.¹

Y Norberto Galasso dice: “La ética krausista se ajustaba como un guante al carácter austero y reservado de Yrigoyen, a su escasa afición por la vida social, a su imperativo sentido del deber. En su personalidad se hicieron proverbiales el respeto a la palabra dada, la templanza del ánimo por esfuerzo de la voluntad”.

Moisés Lebensohn fue un dirigente radical nacido en 1907, y malogrado

por su muerte temprana en 1953, cuyas posiciones podrían encuadrarse en la línea krausista y popular del yrigoyenismo más puro. Luchó por una juventud activa y comprometida y por la conformación de un frente popular basado en las ideas de izquierda que ganaban terreno en España y Francia durante los años treinta. Con el advenimiento de Perón, por un lado se enfrenta a los radicales de la Unión Democrática y se cuenta entre los fundadores del Movimiento de Intransigencia y Renovación, pero, al mismo tiempo, se inviste de un profundo antiperonismo que lo aleja de la representación de ese proletariado que emergía del incipiente proceso de industrialización, a tal punto de encabezar la oposición a la Constitución social de 1949. Tenaz defensor de los derechos sociales, Lebensohn terminó aferrado a una suerte de autosuficiencia idílica de la democracia formal en cuanto a

Moisés Lebensohn

su capacidad igualadora y social, por encima de las luchas populares de carne y hueso, que, aún con imperfecciones, habían encarado un camino definitivo hacia su dignificación.

Ya en una etapa más reciente y compleja, el alfonsinismo justificó muchos de los virajes en su acción de gobierno –la renuncia a movilizarse para sostener la reforma sindical, el relevo de Bernardo Grinspun y el cambio de su política económica, las leyes de punto final y obediencia debida– sin recurrir a una separación mayor como lo hubiera sido alejarse de su concepción ética de la política, sino a una separación un rango debajo de aquella, como lo es la distinción weberiana entre la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad. En todos los casos, se lo hacía en honor a una causa superior, como lo era “salvar la democracia...”.

El 16 de abril de 1987, aquel jueves de semana santa en que amanecemos



con el levantamiento carapintada, el presidente Alfonsín que había ordenado el enjuiciamiento de las juntas militares, afirmaba ante una enorme y esperanzada Asamblea Legislativa que la democracia no se negociaría. Pocos días después, convocó a los dirigentes jóvenes para explicarnos que debía enviar al Parlamento el proyecto de ley de Obediencia Debida, como única manera de –según sus palabras– “salvar la democracia”. Ante eso, quien esto escribe dijo más o menos lo siguiente: “Doctor, creo en su buena fe, pero ¿qué tipo de democracia es la que se salvará? No una democracia con todos los riesgos que implica el pueblo en la calle, sino otra, condenada a subordinarse al Poder”. Y, desde entonces, hasta 2003, lo que tuvimos no fueron presidentes que interpelaran al Poder en nombre de sus pueblos, sino que se justificaron ante sus pueblos en nombre de las presiones, o las directivas, según el caso, que les imponía el Poder.

Radicalismo y Movimiento Nacional

En muchos tramos de la historia argentina a partir de la segunda mitad del siglo pasado, vi no solo como factible, sino como altamente conveniente para nuestro país, la confluencia entre los principios rectores del radicalismo y del peronismo como sendos movimientos nacionales y populares. Sin embargo, el devenir de las dos últimas décadas y media, me induce a pensar que eso ya no es una causa política por la cual luchar.

El primer gran movimiento político de masas argentino, posterior a la organización nacional, fue el resultado de la transformación de la estructura social del país, de la mano de las primeras

corrientes migratorias europeas, de sus nuevas necesidades y aspiraciones, y de las de sus descendientes. El país adquiriría una nueva fisonomía a través del tendido de las líneas férreas, la instauración del sistema nacional de instrucción pública, de los símbolos nacionales y de las fechas patrias, la unificación de la moneda nacional y del sistema de pesas y medidas, la creación del registro civil, la abolición de los ejércitos provinciales y su remplazo por el régimen nacional de servicio militar.

Estas movi­lidades de la sociedad argentina, en el marco de la cerrazón de un sistema político de minorías notables, que, más allá de sus matices internos, representaba la concentración de los intereses de la élite porteña, energizaron la voluntad de cambio de las nuevas generaciones, y fueron dando forma a los postulados de la Revolución del Parque de 1890, expresión armada de una violencia cívica urbana sin antecedentes inmediatos.

A partir de allí, una larga peregrinación por la geografía federal de los radicales revolucionarios, extendió la doctrina y asentó territorialmente las bases del novedoso movimiento político. A lo largo y ancho del territorio nacional –sin que faltaran fuertes alzamientos armados– se acompañó la lucha de Hipólito Yrigoyen por arrancar al “régimen” oligárquico y centralista el voto popular.

El hecho de ser el primer gobierno legitimado por sufragio universal, hizo de aquel período radical que va

El primer gran movimiento político de masas argentino, posterior a la organización nacional, fue el resultado de la transformación de la estructura social del país, de la mano de las primeras corrientes migratorias europeas, de sus nuevas necesidades y aspiraciones, y de las de sus descendientes.

de 1916 a 1930, una etapa de grandes transformaciones, en orden a que se representaba otros intereses. Los de las capas sociales menos reconocidas. No aún los de un proletariado industrial que surgiría recién en el tramo final de la década de 1930, protagonizaría otro proceso migratorio —esta vez interno— y daría lugar a un nuevo movimiento político y social.

No obstante su condición minoritaria en el Senado nacional, la UCR plasmó buena parte de la legislación social y laboral de cuneo socialista; fortaleció

FORJA marca una línea de continuidad del movimiento nacional, entre un yrigoyenismo cuya contención en la estructura partidaria desfallecía, y la gestación y posterior desarrollo del peronismo. El nacionalismo, la fortaleza del Estado, la defensa de los más humildes son algunos de los rasgos que expresan esa continuidad.

la función del Estado en política tributaria, principalmente frente a los grandes propietarios rurales; contradujo a las potencias victoriosas de la Primera Guerra mundial al asumir una posición neutral y

rechazar la formación de la Sociedad de las Naciones; echó las bases de un proyecto integrador como el ferrocarril trasandino de Huaytiquina; arrancó a la Iglesia católica el manejo exclusivo de las Universidades y nacionalizó la explotación del petróleo. En definitiva, un glosario de medidas que colocan a ese gobierno en el sitial de las gestas populares del siglo XX, y a Hipólito Yrigoyen en el listado de los caudillos más reconocidos.

Dos episodios marcados por una violenta represión de trabajadores enlutan la trayectoria presidencial de Yrigoyen. Aquel de enero de 1919, originado por la huelga de los Talleres Vasena, en el barrio de San

Cristóbal, Buenos Aires, y la de los obreros rurales de la Provincia de Santa Cruz, a principios de la década de los años veinte. No obstante, en su reciente obra “Don Hipólito”, Norberto Galasso rescata la figura de Yrigoyen aún a pesar de estos hechos, respaldado en la complejidad de las fuerzas interactuantes, a lo que podría agregarse la ausencia de control que el gobierno civil ejercía sobre aquellos grupos policiales y militares. Con un Yrigoyen emplazado entre la presión oligárquica y la radicalidad y cierto mesianismo del proyecto anarcosindical, Galasso resume con las siguientes palabras aquellos capítulos salientes de la historia radical:

....más allá del intento de arbitrar o moderar en los conflictos entre capital y trabajo, y de las críticas que puedan imputársele a la dirección anarcocomunista por haber intentado un putsch con alto grado de irresponsabilidad y aventurerismo, lo cierto es que estos hechos quedan como un tremendo baldón en la historia del partido radical, el cual enarboló la democracia como principio fundamental de su programa. El radicalismo no fue lo suficientemente fuerte como para afrontar la presión conservadora nativa y la inglesa, así como para impedir la acción de los grupos de choque de la oligarquía. Aunque también debe reconocerse que había sido colocado en una posición muy difícil, entre la reacción y la ultraizquierda, y que asimismo, los anarcocomunistas debieron evaluar la correlación de fuerzas y quién era el enemigo principal, no solo en la teoría, sino en la acción concreta.

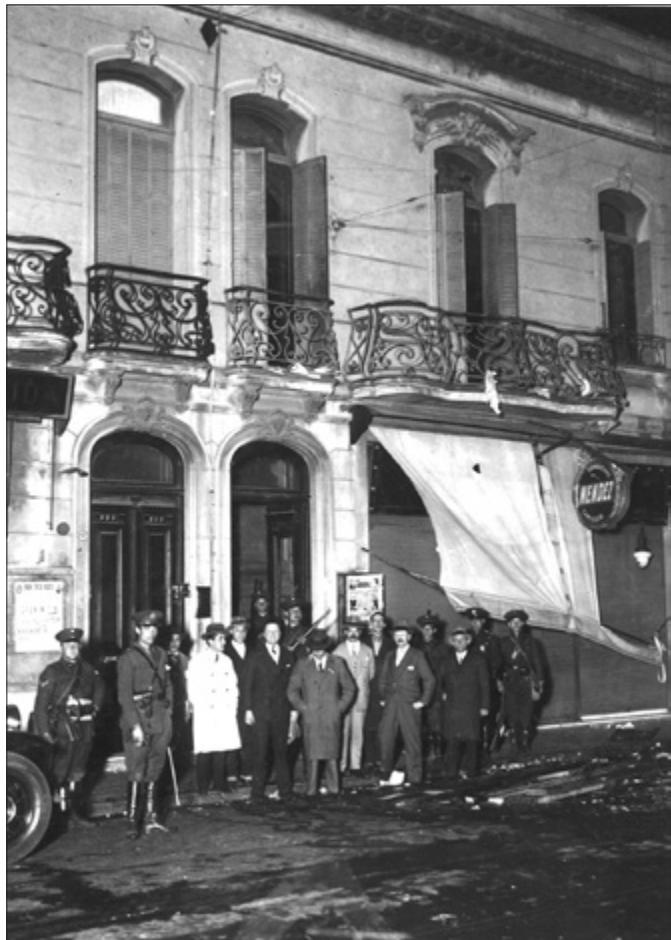
Y más adelante agrega:

...la historia del Radicalismo queda manchada tanto por la Semana Trágica del 19, como por los fusilamientos de la Patagonia. Su concepción de la cuestión social, desde el paternalismo de Yrigoyen, no había alcanzado para abordar con justicia los conflictos sociales modernos, recayendo en las viejas prácticas represoras y sangrientas de la oligarquía, que el radicalismo había combatido. (...)
Algunos ensayistas vinculan estos episodios con la impotencia del radicalismo para comprender los fenómenos de la sociedad industrial y lo relacionan con su nacionalismo agrario, incapaz de entender en profundidad las luchas sociales del capitalismo industrial, así como los problemas propios del sindicalismo.

Un análisis que bien podría corresponderse con los posteriores intentos de gobierno radical de Illia y de Alfonsín. Sigue Galasso, respecto de aquel tramo histórico: “los radicales, por su parte, arguyen que con Yrigoyen los trabajadores comenzaron a tener protagonismo y dan como ejemplo, las críticas implacables de *La Nación* y *La Prensa* al “obrerismo” de don Hipólito”.² No obstante, el balance de Galasso es positivo, y lo corona con la anécdota de una visita del Embajador británico a la Casa de Gobierno, a quien el Presidente Yrigoyen hace esperar 40 minutos sentado frente a un cuadro de la rendición inglesa en 1807. Ante la declinación y el posterior fallecimiento del líder popular, el Partido Radical afronta la década de 1930 en un clima de profunda división, que lo bifurca entre el colaboracionismo con los gobiernos conservadores y la abstención electoral “revolucionaria”,

expresada por el núcleo más puramente yrigoyenista. Es precisamente ese núcleo, conformado —entre otros— por Arturo Jauretche y Homero Manzi, el que se integra, en 1935, en la “Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina” (FORJA). FORJA marca una línea de continuidad del movimiento nacional, entre un yrigoyenismo cuya contención en la estructura partidaria desfallecía, y la gestación y posterior desarrollo del peronismo. El nacionalismo, la fortaleza del Estado, la defensa de los más humildes son algunos de los rasgos que expresan esa continuidad. A diferencia de aquellos dirigentes, la conducción del partido se asocia a las clases dominantes, lo que

Casa del depuesto presidente Hipólito Yrigoyen, después del saqueo



lo lleva a asumir el ideario liberal y, paradójicamente, el cometido altamente antiperonista de esa alianza: absorber en sus filas a un componente de la izquierda internacional, que veía al peronismo como la principal amenaza a su representación de la clase trabajadora.

No obstante, a partir de 1940, la pertenencia a la estructura formal de la UCR puede más que el programa y la formación de un sujeto social y político con la fuerza transformadora como para concretarlo, y los radicales Luis Dellepiane y Gabriel del Mazo prefieren volver a su partido, lesionando aquella línea de unidad y continuidad histórica del movimiento nacional que los había inspirado inicialmente. Es así que en la mayor parte de las crónicas históricas que se escribirían luego desde los propios autores partidarios, el capítulo FORJA

será deliberadamente menospreciado, pese a la trascendencia histórica que hubiera tenido su profundización. Años más tarde, en 1945, la UCR también condenaría al cordobés Amadeo Sabattini por su acercamiento a

Perón, y se opondría a que integrase la fórmula peronista como vicepresidente. El devenir de los acontecimientos posteriores de la historia argentina, demuestran que estas decisiones constituyeron un error de grueso calibre. No se trataba de un acercamiento acomodaticio entre dos partidos políticos, sino de la conformación de un tejido social entre sectores medios y populares, que hubiera constituido el único bloque de poder capaz

de doblegar al proyecto oligárquico que sometió al país durante los tramos más largos de su devenir histórico.

Esa pérdida de la identidad de sus albores y su antiperonismo exacerbado, no solo hizo del Partido Radical un protagonista en la conducción de la dictadura instalada en 1955, sino que participaría, de allí en más, en todas las experiencias electorales en las que el peronismo estaría proscrito, e inclusive, de la asamblea constituyente de 1957. El propio presidente Illia, no obstante sus esfuerzos para devolver al Partido Radical algunos rasgos de autonomía en política exterior y soberanía económica a través de su política petrolera y de medicamentos, será producto de una elección en la cual el peronismo permanecería proscrito y cedería a las presiones militares que impidieron el retorno de Perón a la Argentina en 1964. Fenecía, pues, definitivamente, aquella convención de la política argentina según la cual el radicalismo era la expresión más cabal de la democracia electoral como valor.

El proceso político de los primeros años 70 encuentra al Partido Radical falto de iniciativa, subsumido en la estrategia de Perón en el plano de la superestructura partidaria, y en el clima de re-peronización de la sociedad –y de la juventud en particular– en el plano de la realidad cotidiana. Esa subsunción se refleja claramente en los resultados electorales de marzo y septiembre de 1973, con un 30% de representación electoral por debajo de las fórmulas justicialistas. Pero serían tales las contradicciones, los dilemas y las catástrofes que se revelaron al interior del justicialismo con posterioridad a la muerte de Perón, que una vez transcurrido el tramo más trágico y hegemónico de la dictadura cívico-militar iniciada en 1976, el proceso de reapertura política encon-

Alfonsín transitó su campaña y el primer tramo de su gobierno iniciado el 10 de diciembre de 1983, alrededor de la idea de construir un gran movimiento de unidad nacional de las mayorías, que secundarizará sus diferencias a expensas de la lucha central contra los factores del poder real que habían impedido históricamente el desarrollo del país.



Moisés Lebensohn

trará mejor parado en su vínculo con la sociedad a un sector del radicalismo liderado por Raúl Alfonsín, que a las distintas expresiones del PJ.

La irresponsable aventura de Malvinas acelerará la apertura político-electoral. Su triste, pero inevitable definición en junio de 1982, dividirá aguas a partir del posicionamiento de cada dirigente político en torno de la guerra. Y es aquí donde irrumpe Raúl Alfonsín, que ya venía dando pasos en la causa de los derechos humanos, pero que explota políticamente en términos de concitar el reconocimiento público, a partir de haber sido el único dirigente de primera línea que se opuso desde un primer momento a la aventura militar. Alfonsín transitó su campaña y el primer tramo de su gobierno iniciado el 10 de diciembre de 1983, alrededor de la idea de construir un gran movimiento de unidad nacional de las mayorías, que secundarizara sus diferencias a expensas de la lucha central contra los factores del

poder real que habían impedido históricamente el desarrollo del país. Su prédica calaba hondo en los sectores populares. Me consta que muchas familias de trabajadores del conurbano bonaerense y otros barrios humildes del país, ligadas ideológica o sentimentalmente al peronismo, tenían en sus viviendas las estampas de Perón o de Evita, junto a una fotografía de Alfonsín.

Vigencia de “La contradicción fundamental”

En junio de 1983 tuve la satisfacción de que la Junta Coordinadora Nacional me encomendara reescribir –para su actualización– un documento de formación política que fue muy importante para una porción numerosa de la militancia joven que había abrazado con enorme entusiasmo y esperanza el retorno a la vida institucional. Su primera versión se había escrito una década atrás, en

aquellos convulsionados primeros 70, con antelación a la catástrofe que luego vivió el país, que se iniciara con la Triple A, y llegara a su punto más trágico con la dictadura cívico militar. El título de ese documento ya dice mucho: “La Contradicción Fundamental”.

Voy a transcribir aquí algunas de sus frases más significativas, por su vigencia entonces y por su actualidad, y, además, para ser coherente con todo aquello que sosteníamos.

Ya en su introducción hablábamos de lo que hoy podríamos llamar “empoderamiento”, cuando nos referíamos a “la Causa de la democracia gobernándose a sí misma, la Causa del Pueblo gobernándose a sí mismo”, en alusión a “la Causa de los Desposeídos”.

En la actualidad el problema fundamental de Argentina sigue siendo el mismo. Las minorías defensoras del privilegio dispuestas a todo con tal de mantener sus prerrogativas, enfrentadas a la mayoría del pueblo argentino. Damos el nombre de “contradicción fundamental” al enfrentamiento principal de sectores sociales en una sociedad determinada, que por su importancia trasciende el marco de los demás enfrentamientos sectoriales que existen —los cuales adquieren un carácter secundario— y proyecta sus consecuencias hacia todos los sectores de esa sociedad.

La Contradicción Fundamental que sufre la Argentina es la que enfrenta a toda la nación con los intereses de todo orden que quieren destruirla. Los protagonistas de esta contradicción son: el pueblo argentino por un lado y el complejo antinacional oligárquico-monopólico-imperialista por el otro. La Nación necesita independencia para lograr su realización y la felicidad de su

pueblo. El complejo antinacional necesita, por el contrario, un país debilitado para hacer buenos negocios y para ello se da una tarea de debilitamiento de la Nación, en todos los órdenes: económico, político, cultural, moral. (...)

Componen el campo del anti-pueblo, los grupos económicos y empresarios vinculados al imperialismo norteamericano, inglés, europeo, multinacional, la oligarquía terrateniente, los monopolios exportadores e importadores y de la intermediación, y la oligarquía financiera. Cuantitativamente conforma menos del 5% de la población y posee en sus manos la inmensa mayoría del poder económico y de la producción argentina. (...)

Los sectores entreguistas de la burguesía desarrollan una acción política imperialista sumamente peligrosa por la sutileza y aparente razonabilidad y además, por la imagen de “modernista” y “transformadora” de que suele disfrazarse. (...)

Respecto de la oligarquía financiera, esta instrumenta su acción política en los países de economía capitalista dependiente como el nuestro, en base a las líneas directrices que a nivel mundial son trazadas por los grandes centros del poder financiero internacional. (...) su labor consiste en lanzar determinados “paquetes de medidas” cambiarias, arancelarias, impositivas y crediticias ordenadas desde el exterior, que desalienten la producción nacional y favorezcan el establecimiento y enriquecimiento del mayor número posible de sucursales multinacionales y seudonacionales de aquellos grandes grupos financieros, sin ofrecer trabas para que sus enormes utilidades puedan ser giradas libre y fácilmente hacia sus oficinas centrales. (...)

El perder de vista la cuestión principal posibilitó que los radicales ayudaran a la oligarquía en el golpe del 55. Y que algunos peronistas ayudaran a la oligarquía en el golpe del 66. Ambos, por encima de sus justificativos parciales, actuaron sin comprender el tenor de la contradicción principal del país. Pero lo que es más grave, permitieron que a raíz de estas actitudes equivocadas, se ahondara la división en el seno del pueblo, debilitando la fuerza de la Nación para defenderse de sus verdaderos enemigos. (...)

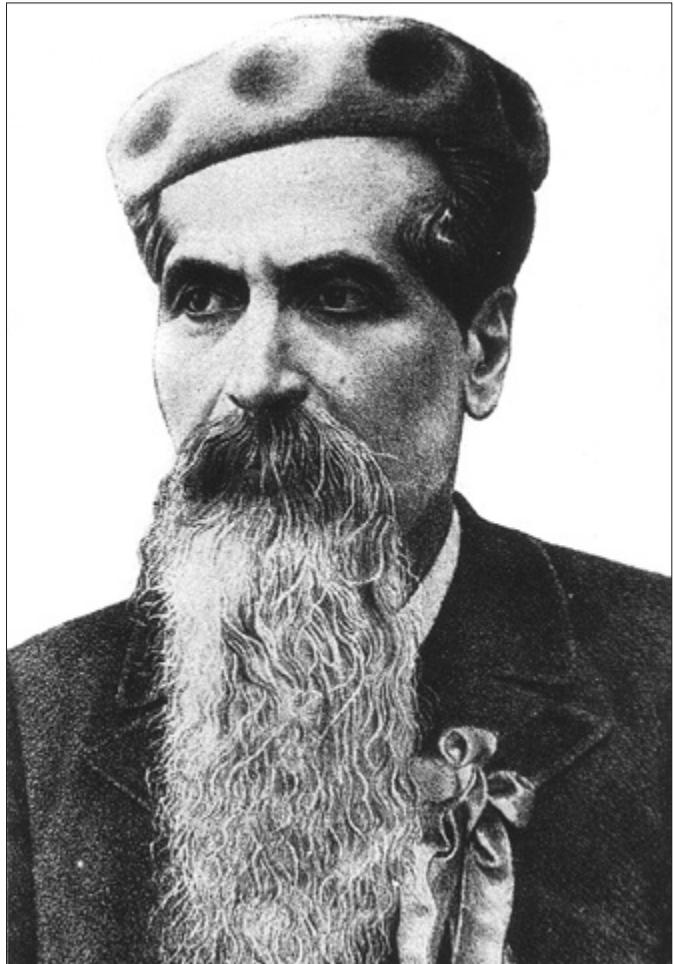
En el plano internacional, debemos recuperar el rol tradicional de la Argentina en América Latina, tendiendo a lograr la unidad del subcontinente en forma progresiva, en los órdenes económico, político y cultural, así como en la educación de sus pueblos. Debemos tender a presentarnos ante el mundo como un grupo cohesionado y en el futuro como una sola Nación con nuestros hermanos de Iberoamérica, sobre la base de nuestros principios tradicionales de no intervención, defensa de la autodeterminación de los pueblos, solidaridad con los pueblos del mundo que luchan por su liberación colonial o imperialista e igualdad jurídica de los Estados.

Primero el partido, luego la patria

La posibilidad de discutir el endeudamiento externo a partir de la convergencia de intereses entre los países latinoamericanos, el abordaje regional de la crisis centroamericana y las primeras medidas de gobierno relacionadas con los derechos humanos –anulación de la autoamnistía de los torturadores y genocidas, juzgamiento de las juntas

militares y formación de una comisión para recibir las denuncias sobre personas desaparecidas– afianzaron el entusiasmo de vastos sectores, desde trabajadores hasta simpatizantes de centro-izquierda. Pero la Argentina heredaba un contexto de sumo desprestigio y desconfianza, sobre todo, a partir de las atrocidades cometidas por la dictadura. La restauración conservadora de Ronald Reagan y Margaret Thatcher estaba en su apogeo y no encontraba resistencia en una Unión Soviética declinante; el entorno regional era de dictaduras militares y el endeudamiento externo entraba en crisis. Todo esto, sumado a los errores políticos domésticos que no son materia

Leandro N. Alem



de este trabajo, debilitaron el impulso de aquel primer tramo de gobierno y dilapidaron rápidamente las expectativas multitudinarias que se habían depositado en aquella “primavera alfonsinista”. La debacle del gobierno de Raúl Alfonsín devolvió al radicalismo al terreno de la desorientación creciente durante la década de los años 90. Desorientación que podría explicar en varios de sus aspectos, pero me detendré solo en uno de ellos, que me parece central a la hora de fundamentar su claudicación respecto de su estirpe yrigoyenista. Me refiero a su implícita, pero clara renuncia a la condición a partido de mayorías y a su correlativa renuncia a disputar el

Esa cooptación política a merced del menemismo le deparó el peor resultado electoral de su historia para su candidato a presidente en 1995, relegándola al tercer puesto a expensas del naciente FREPASO, cuyo eje convocante principal era la denuncia de aquellas prácticas oscuras, el anacronismo y la impotencia del viejo bipartidismo.

poder político de la Nación.

Dado que la asunción de Carlos Menem a la presidencia coincide con el año de la caída del Muro de Berlín, nuestro país no podía ser inmune a la conmoción que la derrota del socialismo causaba en

el campo de las ideologías, y alguien tenía que desempeñar la función de brazo ejecutor. Así como el Consenso de Washington continuó las medidas conservadoras de Reagan-Thatcher, el despliegue del menemismo es la nueva fase del ajuste estructural iniciado por la dictadura de 1976-1983. Esta vez, en un estadio político superior, desde el momento que aquella primera fase necesitó del terrorismo de Estado, mientras que el menemismo fue legitimado electoralmente, en nombre del mismísimo partido justicialista.

Por su parte, la UCR, que había sido

uno de los términos del acentuado bipartidismo argentino, renunciaba a convertirse en una alternativa. Como testigo calificado de esa época en mi condición de joven diputado nacional durante el periodo 1989-1993, me tocó presenciar espurios acuerdos parlamentarios, por los cuales el bloque radical lavaba su conciencia y la de los afiliados partidarios votando en contra de algunas leyes emblemáticas del neoliberalismo, pero acordaba por debajo de la mesa el otorgamiento del quórum o el retiro de algunos diputados si ello resultaba necesario para aprobarlas. La contraprestación no era más que hacer coparticipar a algunos dirigentes de ciertas decisiones y cargos menores, pero el precio fue su profunda deslegitimación social.

Esa cooptación política a merced del menemismo le deparó el peor resultado electoral de su historia para su candidato a presidente en 1995, relegándola al tercer puesto a expensas del naciente FREPASO, cuyo eje convocante principal era la denuncia de aquellas prácticas oscuras, el anacronismo y la impotencia del viejo bipartidismo.

Lo que vino después es una mera sumatoria de anécdotas que no hacen otra cosa que confirmar la pérdida histórica de su rumbo.

Corolario

La historia grande del radicalismo está jalonada por algunas afirmaciones proverbiales. “¡Que se rompa, pero que no se doble!”, dice Leandro N. Alem en su testamento político. “¡Que se pierdan mil gobiernos pero que se salven los principios!”, sentencia Hipólito Yrigoyen. Y décadas más tarde, Raúl Alfonsín afirmará que “si la sociedad se hubiera derechizado, lo que tiene que hacer la

Unión Cívica Radical es prepararse para perder elecciones, pero nunca hacerse conservadora”. Son frases que, tal vez sin proponérselo, expresan profundamente la ética krausista.

Igualmente, bien podría un partido político con la historia de la UCR – que supo ser gobierno, que fuera otrora influyente en la vida nacional– justificar cierto corrimiento de alguno de aquellos postulados maximalistas en aras de un proyecto de poder político de curso transformador. Esgrimir algo así como “cedemos parte de los fundamentos puramente éticos, frente la ética de un proyecto de gobierno que beneficie a las mayorías que históricamente buscamos representar y alguna vez representamos”. Esto podría ser posible, entendible, e incluso –depende de cuáles fueran las circunstancias– encomiable.

Sin embargo la experiencia concreta del Partido Radical de las últimas dos décadas, la retracción desde la idea de movimiento nacional a la conducta propia de un partido minoritario³, el pragmatismo, el desvarío ideológico, político y táctico, la reducción de la acción política a objetivos demasiado menores, lo sitúan, a mi juicio, en el más incómodo de los lugares. Ya no puede –ni podrá– sostener con credibilidad aquellos principios, y al mismo tiempo ha renunciado a construir proyecto de poder popular alguno.

“El hombre que pudo cambiar la historia”⁴ es el nombre de una pormenorizada semblanza de Moisés Lebensohn

que hace el abogado radical José Bielicki. Junto a Crisólogo Larralde fueron dos radicales de hondo pensamiento social. Larralde diría en 1954, que “quienes votaron contra la UCR el 24 de febrero de 1946 –primer triunfo presidencial de Perón– lo hicieron bien, porque creyeron que votaban su liberación económica y nadie puede condenar una aspiración tal”. Para agregar luego, a mi juicio erróneamente: “que se acerquen a nosotros”. Erróneamente, porque no podía ser factible que fuera la columna vertebral del sujeto transformador, la clase trabajadora, quien se acercase a una de las adyacencias del movimiento nacional. Eran esas capas medias, no oligárquicas ni pro-imperialistas pero sí antiperonistas, las que debían comprender el proceso histórico y acercarse al centro de gravedad de la transformación social y cultural de la Argentina, y no a la inversa. Volviendo al título de Bielicki, ¿cuál fue el verdadero motivo por el que Lebensohn “no pudo cambiar la historia”? ¿Su muerte prematura? ¿O el haber tomado por la línea histórica equivocada? Para quienes, como él, no creían en hombres providenciales, la respuesta correcta no podría ser la primera; no podría ser solo la pérdida de un hombre, debía ser, más bien, una equivocación conceptual. En definitiva, con todo lo encomiable de su biografía, Lebensohn fue uno de los varios radicales que pudieron cambiar la historia. Y cada uno de ellos encontrará una justificación, pero no lo hicieron.

NOTAS

1. Gálvez, Manuel, *Vida de Hipólito Yrigoyen*, cuarta edición, Editorial Tor, Buenos Aires, 1951.
2. Galasso, Norberto, *Don Hipólito*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2013.
3. *El Manifiesto de la Junta Revolucionaria de la Revolución del Parque*, Buenos Aires (26 de julio de 1890), señala: “El movimiento revolucionario en este día no es la obra de un partido político. Esencialmente popular e impersonal... el único autor de esta revolución, de este movimiento, es el pueblo”.
4. Bielicki, José, *Moisés Lebensohn, el hombre que pudo cambiar la historia*, segunda edición, Ediciones IML, Buenos Aires, 2010.

En la frontera de lo biopolítico: corrientes de vida

Por Fermín A. Rodríguez

La capacidad anticipatoria de la literatura respecto a sus contextos sociopolíticos ha sido suficientemente señalada. Pero estas indicaciones en nada facilitan la tarea del crítico, capaz de auscultar estos movimientos entre la ficción y el suelo movedizo del acontecer de un tiempo en transición en el que las palabras aún no alcanzan para expresar la perplejidad. Es en esta obstinación, la que persigue las resonancias entre literatura y vida, en la que se sitúan las indagaciones de Fermín Rodríguez, quien piensa las rupturas entre épocas apoyándose en tres momentos de la literatura. Juan José Saer (*Nadie nada nunca*), Sergio Chejfec (*El aire*) y Matilde Sánchez (*El desperdicio*) son los nombres y estilos a los que recurre para encontrar los signos de una inminencia, de la espesura de un presente aún no desplegado, en el que la ficción permite imaginar aquello que trae de novedad el nuevo ciclo por venir. Un modo de poder que anuda su eficacia a la excepcionalidad respecto a la ley para descargar un tipo de violencia soberana clásica, da lugar a nuevas formas de gobierno de la vida, aquellas que se despliegan sobre territorios en los que la precariedad marca el pulso de lo cotidiano. Es en este pasaje –del terror de la dictadura al suelo social gobernado por las fuerzas del mercado– donde se cifran los tres momentos literarios indagados. Tocaré ahora a la literatura contemporánea narrar la violencia opaca de nuestros días, cuyo sentido se nos ofrece esquivo y desafiante para nuestra comprensión.

Cuando la literatura argentina estaba cargada de esa amenaza que en la sociedad disciplinaria/militarizada se llamaba “aire de revolución”, algo estaba por pasar. Leemos por ejemplo en *Diario de la guerra del cerdo* (p. 77) que la ciudad se despertaba “con ese aire raro de los días de la revolución”, anunciando la violencia de las patotas. Los golpes de Estado, los amotinamientos, los pronunciamientos militares autodenominados “revoluciones”, pero también las acciones de la guerra civil, comenzaban con una tenue mutación del aire, una vaga intuición de amenaza, un ligero cambio en la presión atmosférica que agitaba los seres y las cosas. Algo iba a suceder, un desencadenamiento de fuerzas represivas tensadas al máximo que terminaría, una vez más, con el estado afuera de la ley ejerciendo la violencia soberana sobre una sociedad de sujetos constituidos por la represión y el miedo. Cortando los lazos de amistad y solidaridad, el Estado de sitio vaciaba las calles de cuerpos que se retiraban a los márgenes de lo privado: cada cuerpo en su lugar, desolado, separado de lo que puede, adaptado a la norma, hundido en la desolación y la impotencia de no poder transformar por medio de la acción política las promesas de emancipación en una forma de comunidad.

Un aire cargado de inminencia saturaba por ejemplo el espacio ficcional de novelas como *Nadie nada nunca*, de Juan José Saer (1980): un clima de desconfianza general, de hostilidad y de sospecha mutua apoderándose de las calles y las cosas, que desalojaba los espacios públicos de cuerpos y de voces. Algo ominoso para lo que no había nombre estaba ocurriendo en la región, bajo la forma de una ola

anónima de fusilamientos de caballos –una amenaza ubicua, invisible e intangible, flotando sobre una comunidad de individuos dispersos y asustados, donde cada uno se vuelve policía y víctima del otro–.

La novela de Saer confinaba en una casa a orillas del río al Gato Garay, que pasa los días en un tiempo vacío de acontecimientos midiéndose con recelo con un caballo que alguien dejó a su cuidado, indiferente al tiempo cronológico del trabajo y los asesinatos. Mientras todo se está hundiendo en un agujero negro de violencia y represión, el caballo vive indiferente en la eternidad del presente como una divinidad desdeñosa. Es un animal: esto es, no sabe que va a morir, no es consciente de su propia mortalidad. Capturado dentro de la esfera de vida densa y opaca del animal, el Gato se dejaba vivir por algo que emana del bayo y que lo arrastra irresistiblemente fuera de sus límites hacia un afuera donde las diferencias de la vida –el elemento de la intensidad como puro cambio o devenir– se multiplican al infinito a lo largo de pendientes de diferenciación que desbordan los límites de la percepción humana tanto como las divisiones estabilizadas y convencionales del lenguaje. Allí no hay cuerpos definidos “sino grumos, nudos fugaces que se deshacen, o van deshaciéndose a medida que se entrelazan y que se vuelven (...) a entrelazar” (p. 82), de acuerdo a un mecanismo de desdiferenciación que disuelve la distinción humano-animal en un flujo de rasgos biológicos invariantes comunes al hombre y al animal. Todo el peso simbólico que va acumulando la novela, todo el maligno “clima de inminencia” que va saturando sus páginas, termina descargándose sobre el jefe de

policía, el siniestro “Caballo” Leyva, como las nubes hinchadas de lluvia que terminan desplomándose sobre la región al final de la novela. Paralela al halo de muerte que lo impregna todo, la ola de vida que envuelve al Gato y a su compañera Elisa representa un



exceso de vida frente al cual el miedo, el aislamiento y la vulnerabilidad de la muerte individual retroceden. En el reverso del orden civil, el cuerpo palpitante del animal pasa a ocupar el centro de una imaginación de lo

viviente que se afirma sobre todo en los encuentros sexuales del Gato y Elisa, y que termina saturando lo humano de impulsos y fuerzas que emanan de una presencia problemática que, en sus excesos pulsionales, desafía la política de “desaparición” de personas. El bayo es algo más que una condensación de la violencia argentina, del poder soberano que mata hombres como animales, sino el sinfondo sobre el que se revela el umbral deseante y afectivo de cuerpos que no remiten a sujetos constituidos, arrancados de sus límites para fundirse en una forma mínima de comunidad y reencontrarse con su potencia de actuar en común.

Aire de contrarrevolución: *El aire* de Sergio Chejfec

Si en la sociedad disciplinaria el aire se espesaba cuando algo estaba por pasar, en la ciudad neoliberal algo pasó, una alteración permanente e invisible del presente, una invasión de fantasmas (como la de *El mal menor* de C.E. Feiling), una atmósfera saturada de incertidumbre e imprevisibilidad económica que vino a implantarse como una imperfección definitiva, sin suspenso, al nivel imperceptible de las repeticiones y los hábitos. Es la distancia que va de *Nadie nada nunca* a *El aire*, la novela de Sergio Chejfec (1992), o *El desperdicio*, de Matilde Sánchez (2007), dos novelas ricas “en señales, pero no en enseñanzas” (Chejfec 2005 111) que a fines del siglo veinte lograron captar en clave afectiva —esto es, en clave de inminencia del sentido— la violencia indeterminada, difusa, de baja intensidad, que flota amenazante sobre un espacio donde la vida como fondo biológico

de la especie común al hombre y al animal ya no se localiza exclusivamente en las inmediaciones de caballos expiatorios pastando tranquilamente afuera de la historia y la política, en un vacío jurídico creado a su alrededor por el estado de sitio.

La exclusión de franjas enteras de la sociedad aplastada sobre su ser biológico, reducida a material humano meramente administrable, es el primer paso hacia las “democracia sin derechos” de la América Latina de los años 90 (Marazzi p. 143). En efecto, el totalitarismo ha migrado del campo de la excepción, que emana de la ley y la violencia soberana, a un terreno eminentemente biopolítico transformado en un espacio económico, según dispositivos de dominación social que migran del campo de la esfera estatal al campo de una economía precarizada que produce inseguridad, inestabilidad y violencia. Se trata de una nueva territorialización del poder, un poder difuso, imperceptible, coextensivo a un cuerpo social naturalizado por un Estado que se desentiende activamente de partes enteras de población –la parte de los que no tienen parte, según la cuenta de Rancière– abandonada activamente a las fuerzas ruinosas del mercado, dejándose vivir y modelar por redes biopolíticas de regulación y control que se hunden en el subsuelo biológico de una comunidad de seres vivientes donde el trabajo colectivo “ya no sirve para formular identidades y proyectos de vida” (Ludmer p. 103). El viejo espacio territorial se ha transformado en el espacio social de la población, recorrido por sistemas de oposiciones biopolíticas. Del espacio-territorio, disciplinado por las instituciones estatales, pasamos a un espacio cargado de vida, un espacio-población

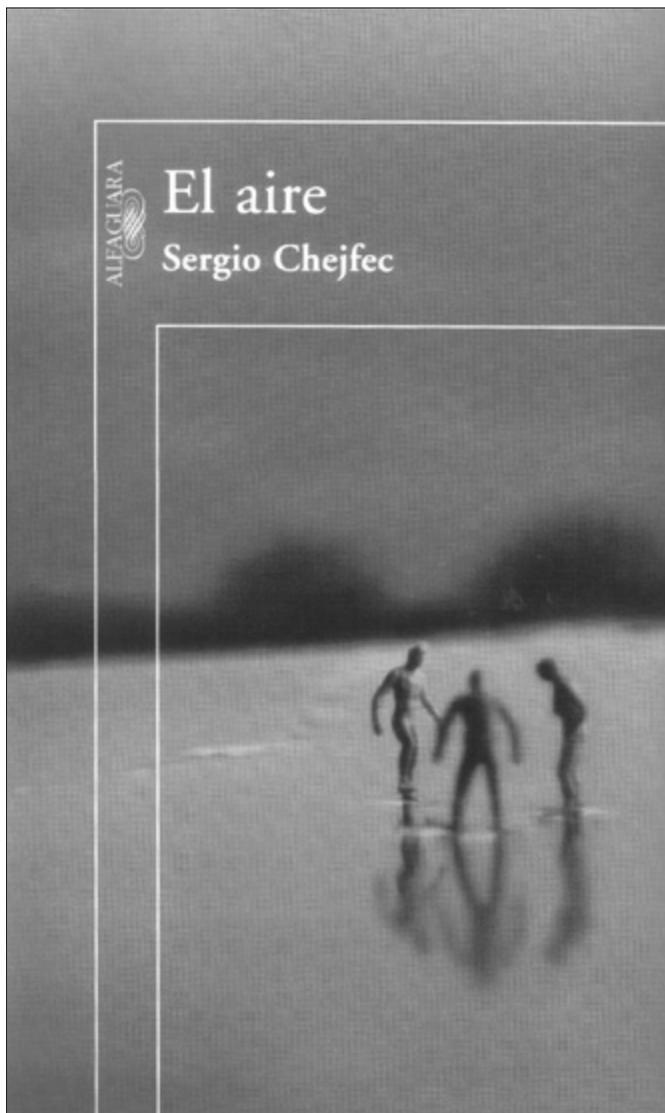
(Cavalletti, p. 151) codificado y regulado bajo el signo del capital en su etapa de reconversión neoliberal donde se aplica, sin las mediaciones políticas de la sociedad estatal, ese “hacer vivir” selectivo y jerárquico que, en el mapa de lo social, separa y distribuye personas y no-personas, *bíos* y *zoé*, sujetos y cuerpos, población y ciudadanía, a un lado y otro de una frontera que es menos geográfica que biopolítica (Colectivo Situaciones, p. 25). Unos, de un lado, viven disciplinándose bajo la amenaza de perderlo todo; otros, víctimas de la violencia económica y social, ya no tienen nada que perder, salvo las cadenas que los sujetan a un biopoder que se propaga más allá de la esfera tradicional de la política por el tejido material de lo vivo, a lo largo de líneas de precariedad laboral, de inseguridad social y desocupación, de terror económico, de enfermedad y reproducción, de sangre y de muerte. Saturada por nuevos mecanismos de poder, esa misma vida, que se ha vuelto campo de control y manipulación, de politización y subjetivación, fue también la materia de una literatura que ensayó formas de localizar y desmontar las operaciones biopolíticas fundamentales. Porque el aire de la novela de Chejfec o de Sánchez es el de la ciudad biopolítica –una ciudad de sujetos aislados, individualistas, prepolíticos, donde la fuerza de separación viene del mercado y de una política económica que tomó a su cargo la producción y regulación de la subjetividad–.

Plegando contextos, absorbiendo intensidades, las novelas de Chejfec de la década del 90 elaboraron nuevas formas de visibilidad de mundos surgidos de la crisis según una imaginación que ensaya con otros modos de lo

sensible para hacer ver la naturaleza de un fenómeno imperceptible, “la agotadora tensión de su época” (p.13) que lo envuelve todo en un aire de contrarrevolución. Para cercar la realidad, la novela se dedica a construir el punto de vista de la extrañeza alrededor de

lo aparta del orden de repeticiones y regularidades inocuas que constituyen el mundo de la vida. Pero en el fondo de ese pozo de extrañamiento en el que ha sido arrojado, se vuelve visible no tanto *la* vida como lo que Deleuze llamaba, impersonalmente, “*una* vida” –“el libro prefiguraba una vida” (p. 13)– esto es, una vida pre-personal, a-subjetiva, despojada de atributos, no plegada en un adentro y un afuera, más allá de la forma de la identidad y del “individuo”.

Hombre de magnitudes, que lo mide todo, Barroso cae en un espacio incommensurable, carente de medida, “un vacío cronológico que lo exiliaba del presente” (p. 45), donde el saber-hacer del ingeniero se disocia de cualquier aplicación productiva. Afuera del tiempo cronológico, Barroso queda suspendido en un agujero temporal que se renueva incesantemente, en un estado de tensión e incertidumbre que mantiene al relato abierto a lo indeterminado e inconcluso de un presente en ruinas. Solo entonces, con una mirada melancólica, Barroso –que lleva la melancolía del barroco inscrita en su nombre– ve multiplicarse alrededor suyo los signos de una amplia degradación que ocupa la ciudad entera, tanto como la naturalización que se ha apoderado de una pobreza urbana que parece irreversible. Eso que no se quiere saber, eso que en medio de la fiesta del consumo siempre había estado ahí y, haciéndonos los distraídos, nunca habíamos visto, se vuelve la materia de una novela donde se va a jugar eso que Rancière describe como “la inscripción material de lo que no tiene espacio en el sistema de realidad” (1991, p. 106). En esa suerte de desalojo de sus lugares de reconocimiento y pertenencia, Barroso resbala



la figura de Barroso, su protagonista. Su compañera acaba imprevistamente de abandonarlo, y un incendio en la oficina, donde trabaja de ingeniero,

por una pendiente de indeterminación hacia un territorio extraño al espacio geométrico y geográfico de las construcciones normativas –la espacialidad transhumante, local, errante, del caminante a la deriva que se sumerge en “la inmensa experiencia social de la privación de lugar” (De Certeau, p. 155)–. Barroso deambula entre una multitud de seres anónimos y silenciosos que salen por la grieta de una frontera que se abrió en el tiempo más que en el espacio –una zona de oscuridad, no iluminada, como una boca de lobo que traga y expulsa personas y cuerpos del campo de lo socialmente legible.

Dejándose vivir por los mismos mecanismos ordenadores de cuerpos y sentidos que constituyen lo real, Barroso se desliza hacia una comunidad de excluidos, en éxodo forzoso hacia la tierra inestable de los indefinidos sociales –un espacio en el umbral mismo de lo visible y lo nombrable donde la literatura ensaya con nuevos modos de decir y nuevas formas de percepción. Y lo que ve Barroso, en un vagabundo “con la mente en blanco” (p.44) que tienen más del merodeo confuso de un autista que de caminata, es un territorio en ruinas, cargado de una vida turbulenta, hacinada en conventillos y barrios marginales donde el paisaje urbano se desarticula y fragmenta según esas dislocaciones espaciales permanentes de las grandes ciudades latinoamericanas de nuestro fin de siglo –megalópolis desindustrializadas hiperdegradadas, convertidas en vertederos de una población excedente que sin protección de ningún tipo, se aferra a grietas de supervivencia informal (Davis, p. 17).

Barroso camina por un territorio inestable, arrasado por los planes de ajuste neoliberales, entre tribus flotantes

de desocupados –seres disponibles, excluidos del mundo del trabajo y del consumo, asomándose a los contenedores de basura en busca de botellas que luego canjean por mercancías. La ciudad se ha convertido en un gran suburbio que se desplaza de los márgenes al centro mismo de la ciudad, alojándose en las terrazas de los edificios. Se trata de lo que la novela llama “tugurización de las azoteas” (p. 65), una modificación invisible del espacio aéreo de una ciudad recubierto por una capa de vida invisible flotando en un limbo de desocupación y privaciones. Las terrazas de los edificios se llenan de familias de desocupados, nuevos pobres que no saben construir ni sobrevivir al aire libre, sin el menor sentido práctico de las viviendas populares (p. 136).

La modernización neoliberal produce degradación acumulativa, desorden, ciudades sin progreso, barbarizadas, quebradas por brutales divisiones, en lo que Mike Davis describe como un retorno a la época de Dickens (p. 10). La nación parece haber terminado, y el desierto entra en una ciudad cubierta de residuos globales, recorrida por oposiciones biopolíticas que en la novela no terminan de transformarse en antagonismo.

La relación entre centro y periferia está cambiando: desde el momento que la frontera pasa menos por el territorio que por la población, pareciera que son las ciudades las que se vuelven periféricas de un suburbio infinito donde las fronteras entre lo urbano y lo rural se desdibujan. Interrumpida por terrenos descampados, a medio hacer, la ciudad retorna al campo, como si fuera la ciudad misma la que emprendió un éxodo que la devuelve a esa anomalía originaria llamada desierto en contra

del cual había sido diseñada. Pero el campo, a pesar del culto a la tierra del nacionalismo cultural (p.167), no está preñado de posibilidades, no retiene ninguna promesa: interrumpe el lenguaje y coarta las aptitudes intelectuales, según un pasaje a una imaginación de lo viviente que evoca y a la vez clausura una imaginación territorial organizada alrededor de la partición entre naturaleza y cultura.

El gótico rural: *El desperdicio de Matilde Sánchez*

En las décadas de la desnacionalización neoliberal, la literatura volvió al desierto, aliada de sus flujos de intensidades nómades que invaden la representación y desorganizan las jerarquías, los contornos, los límites de los imaginarios modernizadores de una Argentina que, hacia el año 2000, ya no puede ser pensada como totalidad, identidad o fuente de subjetividad.

De ese mismo subsuelo donde Chejfec localiza la fábrica biopolítica de producción masiva de marginalidad y pobreza, salen los liebreros de la novela de Matilde Sánchez, *El desperdicio* (2007). La novela narra la historia de Elena Arteché, una joven promesa de la crítica literaria formada en la literatura francesa y en la teoría de los formalistas rusos que, hacia 1990, vuelve de la ciudad al campo a salvar la estancia familiar de la crisis como quien se arroja al pozo de un mundo desconocido. “Quiero bajar y bajar...”, escribe Elena Arteché (2007), una suerte de Alicia en el País del Extrañamiento, que termina en 2001 muriendo de un cáncer presuntamente hereditario, “desperdicián-

dose”, fundida a una masa amorfa de jóvenes liebreros, empleadas domésticas y cirujas rurales en un paisaje social en descomposición.

Pero el mundo al que regresa Elena no es el campo de lo sublime patrio —esa segunda naturaleza en la que habita imaginariamente una clase que se identifica a sí misma con lo argentino—, sino un mundo rural en regresión que solo por inercia u obediencia a las imágenes y sentidos que nos constituyen, seguimos llamando “el campo”. Estamos ahora en un desierto que se derrama de la ciudad a la periferia, en un país en perpetuo derrumbamiento donde las fuentes del sentido de lo argentino parecen haberse agotado. El país se estaba hundiendo: las napas subterráneas suben hasta la superficie e inundan los campos. Simultáneamente, mutaciones y manipulaciones genéticas y ecológicas de animales y cultivos están transformando la naturaleza de la producción. Lo que pronto va a ser el boom de la soja comienza a redibujar el paisaje agrícola, atravesado furtivamente por liebres, liebreros y linyeras rurales. Simbologías remotas (las “fuerzas telúricas” de Martínez Estrada) vienen en ayuda de nuevas formas de explotación y de gerenciamiento de la tierra. Brotes de soja y de nacionalismo reaccionario emergen del suelo y al costado de las rutas, en el nuevo paisaje técnico y social de esta suerte de neopastoral de la globalización en la que tribus de jóvenes liebreros y cirujas rurales corren literalmente la liebre, el nuevo ganado argentino.

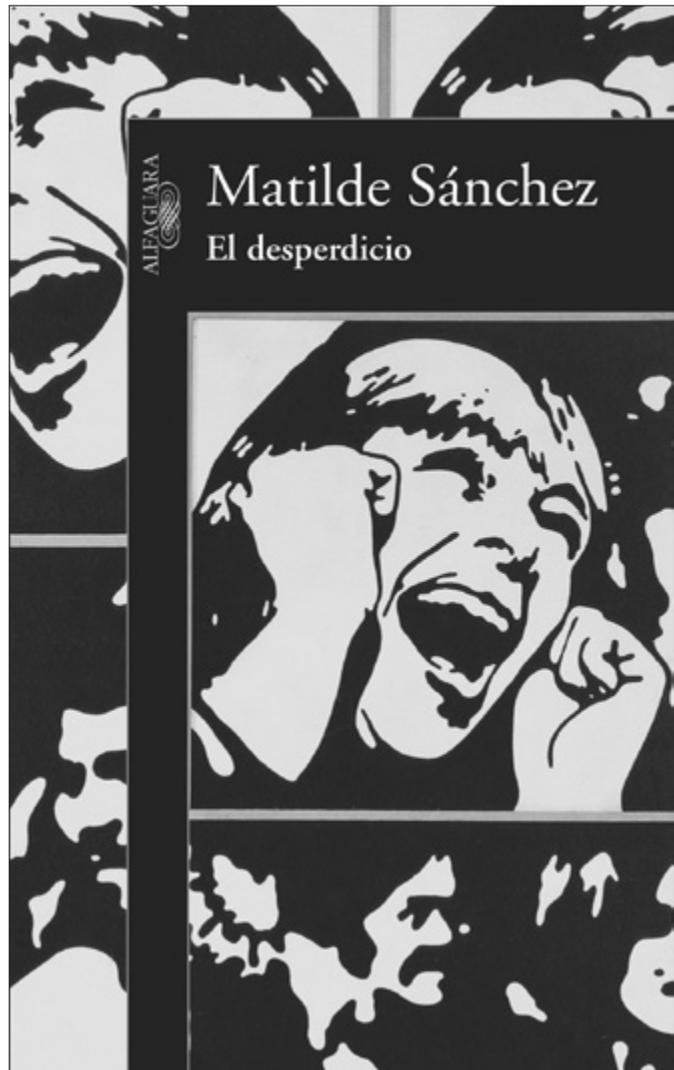
Hundidos en un presente de urgencias y abandono, los habitantes del campo registraban antes que nadie los signos de la crisis económica y de pérdida de unidad de lo real. Con la mirada

extrañada, Elena lee en la realidad, en las transformaciones del clima y del paisaje, en el desempleo masivo, en la brutalidad de los desequilibrios entre sectores económicos, en encadenamientos insólitos de acontecimientos humanos y geográficos, algo nuevo para lo que todavía no hay nombre preciso, que tiene la forma, paradójicamente, de una regresión, “un giro rústico, una era de sencillez pavorosa en la que tendremos que conformarnos con lo más elemental” (p. 182).

La realidad de lo rural se tambalea, se desfamiliariza a lo largo de fisuras que recorren la superficie lisa y llana de lo visible. Por todas partes grietas, ruinas de una simbología arcaica, escombros de un orden que se descompone y que la política de *El desperdicio*, que respira el mismo aire que la novela de Chejfec, hacer ver según eso que desde comienzos de los años noventa estaba ahí pero nadie veía porque no había palabra para nombrarlo: los signos confusos de una mutación insensible, deslocalizada y omnipresente; el enrarecimiento del paisaje social, el desanudamiento del lazo social, la visibilidad de la “miseria que estuvo allí, objetiva pero invisible” (p. 143) derramándose de la ciudad a la periferia y desfigurando el paisaje rural.

La escena de la caza de la liebre ocupa el centro de una rudimentaria aunque pujante economía de fin de siglo que Matilde Sánchez reconstruyó en “Correr la liebre. Cazadores en el granero del mundo”—una crónica del año 2001 sobre los liebreros de Azul—. Se trata de una práctica que bien puede inscribirse en la tradicional economía de supervivencia de los hombres de campo, una red informal y difusa de actividades independientes como la caza menor de “bichos” que

las remotas *Instrucciones a los mayordomos de estancias* de Juan Manuel de Rosas, de 1825, ya hacía visible al intentar regularla. A fines de siglo veinte, en los años de la crisis y la recesión, la cosecha de la liebre es —según



la crónica— “la renta del poverío”, la furtiva y mísera tajada que los cazadores extraen en la explotación de un resto rural exterminable que se escapa por los intersticios de una economía agropecuaria tradicional quebrada en

mil pedazos. Faeneadas y envasadas al vacío en un relucientes *packaging*, las liebres van de los frigoríficos de la pampa a los supermercados europeos, “del desempleo al goulasch” servido en mesas de Alemania, Francia, Austria e Italia.

Síntoma de un tejido social y simbólico en descomposición, de fragmentación de lo que habitualmente reconocemos como cultura nacional, la explotación de la liebre es una suerte de parodia espontánea de la Argentina ganadera —último recurso de una vasta población de desocupados rurales, a punto de perderse en el espacio amorfo del desclasamiento y el abandono absolutos. Si el estado del siglo diecinueve buscaba la obediencia de los gauchos al orden de la ley y el control de sus cuerpos nómades por medio de microprácticas disciplinarias en la escuela, el ejército, el trabajo en las estancias o el empleo doméstico, el estado de fines de siglo XX —el estado neoliberal— abandona a su suerte vidas indeseables, incluidas en el orden socioeconómico dominante mediante su exclusión. Son, otra vez, la mano de obra informal del mercado global, vidas precarizadas producidas como población corriendo la liebre a la intemperie del amparo y el control de un estado en crisis que les ha retirado su protección y sus mecanismos de reconocimiento. En el umbral mismo de la desintegración de lo social, en una contigüidad inquietante con la vida animal, la vida de los liebreros se desfigura hasta lo irreconocible, perdiéndose en la oscuridad impenetrable de una ruralidad gótica, rústica y regresiva, sin los tonos nostálgicos de la pastoral.

Un peldaño más abajo en esta industria del desperdicio, allí donde el grado

de desestratificación es prácticamente absoluto, están los liebreros a tracción humana, “cirujas rurales” que corren la liebre en bicicleta o a pie, seres sin empleo ni “domicilio fijo” caídos de la infraestructura municipal en el agujero negro de la *ostranenie* —desperdicios humanos, vidas superfluas y supernumerarias que duermen a la intemperie de la noche y de cualquier categoría social, sobre cartones, en tolderías de plástico y puestos de chapa. Incontrolables, habitan en los nuevos blancos en los mapas, zonas no cartografiadas donde se reproduce la vida de cuerpos separados de su condición de personas. “Ya no son gente, son ex-hombres” que escapan como liebres asustadas de las grillas que constituyen la vida socialmente legible (p.203). La asistencia social trata de contenerlos precariamente en *containers* Hapag Lloyd robados que funcionarios municipales lograron desviar de los circuitos globales de la mercancía. Pero ningún interior va a alcanzar para contener ese exceso que se produce en el momento mismo en que se intenta dominarlo. Elevándose en el medio de la pampa como “silos de cereal aplastados por el peso de la crisis” (p.207), los contenedores son espejismos de la industria en el medio del desierto —castillos góticos del capitalismo habitados por los fantasmas del trabajo y de una Argentina industrial desmantelada, trazando la frontera de un nuevo antagonismo (que en 2008, un año después de la publicación de *El desperdicio*, se volverá visible bajo la forma de un *lockout* de las patronales rurales que gozó de una inquietante adhesión social).

En medio de esa red de afectos y de intensidades sin nombre, Elena buscó entre las tribus de cazadores de liebres

“una nueva educación de la sensibilidad”—un impulso novelesco que la lleva de los interiores de la novela francesa a los espacios abiertos de aventuras saturadas de elementos paródicos (p.157). Con mirada de liebre encandilada, Elena reconoce en los cazadores “el reflujo de energías fascistoideas. Lo reprimido, los impulsos inhibidos que surgen incontenibles como un géiser” y que “están llamados a liderar una transformación” (p.173). ¿Qué tipo de cambio o contrapoder puede surgir de esta franja de economía agonizante, sujeta al mercado por un delgadísimo hilo de vida?

“Parte que no es una parte”, como describe Rancière, o “clase que no es una clase”, como sostenía Marx, la política de *El desperdicio* remueve estos escombros de lumpenaje desparrramados en un desierto que crece y crece intersticialmente entre campos que se sojizan aceleradamente a costa del desplazamiento, si no el liso y llano desalojo, de pequeños agricultores que arriendan sus campos a *pooles* de siembra, y de biogenética aplicada al agro que transforma radicalmente la producción ganadera. Estamos frente a un paisaje biopolítico de materias abandonadas por el estado a las fuerzas regresivas de un mercado —una nueva “naturaleza” tecnológica en contradicción con las nostálgicas imágenes del campo que todavía hechizan nuestra imaginación social.

¿Pero qué ocurre cuando esta multitud de muertos vivientes, rebajados por la asistencia social y el humanitarismo a población viviente, a especie amenazada y exterminable, en inquietante continuidad con el animal, se comporta como humana y se hace escuchar emitiendo palabras más que chillidos de miedo? O según una

construcción político-fantasmática de Elena: “¿Y si al igual que los fantasmas sin empleo, las liebres decidieran agremiarse y manifestar para poner coto a la masacre? Ninguna amenaza más escalofriante que la rebelión de los animales” (p. 168). Pura intensidad de lo viviente, las liebres son la pura eclosión de un presente que estalla en múltiples sentidos, siguiendo líneas de terror y abolición pero también de creación y de vida. (De lo contrario, los liebreros de *El desperdicio* serían indistinguibles de los dispositivos biopolíticos que objetivan lo viviente para convertirlo en instancia positiva de apropiación y manipulación). A la clásica función de corte que le reservó la filosofía, donde el animal funciona para trazar las fronteras de una humanidad ideal, *El desperdicio* opone una continuidad inquietante humano-animal y naturaleza-cultura, no para naturalizar la sociedad sino para desbaratar cualquier idea de una “naturaleza” o evidencia de lo humano que pueda ser separada de una gestión normativa de la subjetividad y de los cuerpos de una comunidad.

En este sentido, pareciera que para la literatura siempre hubo vida más allá de las palabras y las formas normativas de lo humano; un rumor en busca de expresión que va abriéndose paso a través del umbral de lo reconocible y lo nombrable. De la frontera turbulenta e inestable entre personas y cuerpos, allí donde lo humano desfallece y comienza el reino biopolítico del animal, no han dejado de brotar lo que Gabriel Giorgi denomina “formas comunes” (2014) que, en sus desbordes y en la opacidad de sus lenguajes, desclasifican la supuesta naturalidad de los mecanismo ordenadores de cuerpos y sentidos. Así,

a la biologización de la política, a la gestión de necesidades básicas de una sociedad transformada en población, la novela opone una politización de la vida que mantiene la cuestión del poder en toda su actualidad: una política que tiene la forma de una estética, en tanto pone en juego regímenes de sensibilidad y de sentido que desafían las formas y reinventan el universo de lo biopolítico.

BIBLIOGRAFÍA

- Colectivo Situaciones, *19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: De mano en mano, 2002.
- Cavalletti, Andrea. *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Trad. María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- Chejfec, Sergio. *El aire*. Buenos Aires: Alfaguara, 2008 (1992).
- . *El punto vacilante. Literatura, ideas y mundo privado*. Buenos Aires: Norma, 2005.
- Davis, Mike. "Planets of Slums. Urban Involvement and the Informal Proletariat", *New Left Review*, 26, marzo-abril 2004, pp. 5-34.
- . *Planets of Slums*. New York: Verso, 2007.
- De Certau, Michel. *L'invention du quotidien. 1 Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990.
- Deleuze, Gilles. "Inmanencia: una vida...", *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Giorgi, Gabriel y Fermín Rodríguez (eds.). Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Feiling, C.E. *El mal menor*. Buenos Aires: Planeta, 1996.
- Giorgi, Gabriel. *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia: 2014.
- Ludmer, Josefina. *Aquí América latina: una especulación*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010.
- Marazzi, Christian. *Capital and Affect. The Politics of the Language Economy*. Trad. Guiseppeina Mecchia. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2011.
- Saer, Juan José. *Nadie nada nunca*. Buenos Aires: Seix Barral, 1980.
- Rancière, Jacques. *Breves viajes al país del pueblo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.
- . *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- Sánchez, Matilde. "Correr la liebre. Cazadores en el granero del mundo". *Clarín*. Suplemento "Zona", 15 de julio de 2001.
- . *El desperdicio*. Buenos Aires: Alfaguara, 2007.

Qué

FEBRERO - MARZO 2014
Sala Leopoldo Marechal | 1º piso

SUCEDIO EN 7 DIAS



Laboratorio de ideas:
la revista *Qué sucedió en siete días*
y su archivo de redacción

Febrero - Marzo 2014 | Sala Leopoldo Marechal

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

HOMENAJE A GERARDO GANDINI

Sábado 22 de marzo de 2014 | Auditorio Jorge Luis Borges

DONACIÓN DEL ARCHIVO PERSONAL
DE GERARDO GANDINI

CONCIERTO DE HAYDÉE SCHVARTZ

EXPOSICIÓN DE LAS PIEZAS DONADAS

PRESENTACIÓN DEL CATÁLOGO *GERARDO GANDINI.*
MANUSCRITOS DE LA BIBLIOTECA NACIONAL



Anatomías de la melancolía: Acedia y alienación en Walter Benjamin y Siegfried Kracauer^(*)

Por Miguel Vedda

La abundante reflexión que existe en nuestro país sobre la figura de Walter Benjamin no ha logrado –quizá nunca se lo propuso y quizá nunca lo logre si se lo propusiera– agotar sus infinitas significaciones posibles. Pues se trata de un autor cuya obra no cesa de producir enigmas e interrogaciones cuando logra escabullirse de su recitado convencional, esto es, como cartilla de frases a disposición de la ocasión. Entre otras cosas porque también Benjamin es un pensador atravesado por opuestos, por sensibilidades diferentes según refieran a su dimensión crítica o a su proyección política. Y esta ambivalencia se refleja en el tratamiento que el autor alemán hace de la melancolía. En sus célebres *Tesis sobre el concepto de historia* ya había deslizado su apreciación reprobatoria a una especie de fatalismo pesimista que era el efecto de la identificación del historiador con los vencedores, tan reprochable como su opuesto complementario, el optimismo positivista y antidialéctico de la socialdemocracia. Sin embargo, esta crítica a la melancolía convive con ciertos otros textos en los que aparece como una tonalidad afectiva capaz de expresar la inconformidad con la época que se manifiesta en un negativismo solitario, librepensador, que denuncia la falsedad de una totalidad que se presenta con sus deslumbrantes y estridentes resplandores. Siegfried Kracauer, el ensayista franckfurtiano, representa esa figura de una politización intelectual cuyo papel no es desdeñable para la acción política de las masas aun cuando rehúya de toda tentativa orgánica y partidaria.

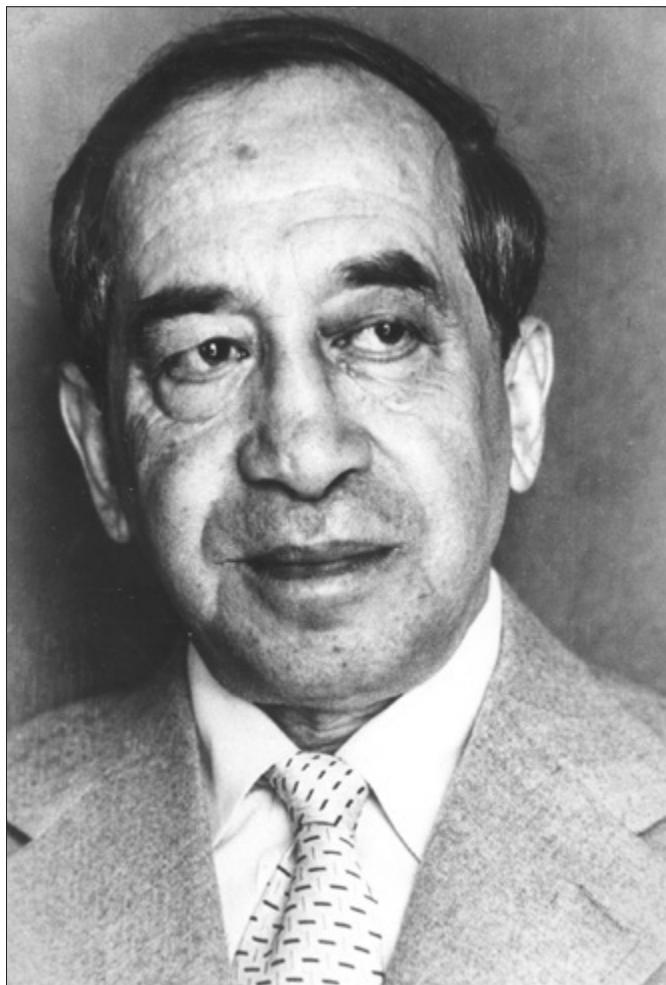
En *Saturno y melancolía*, Klibansky, Panofski y Saxl han llamado la atención sobre la medular duplicidad de *Kronos*: su esencia no solo es dualista en lo que concierne a sus efectos externos, sino también en lo que respecta a su propio destino: “este dualismo se encuentra acuñado con tal nitidez, que se podría designar directamente a Cronos como un dios de las antítesis”.¹ Una definición semejante inspira ya de por sí una asociación con Walter Benjamin, un pensador atravesado por las conjunciones de opuestos: en la imagen del bifronte Jano –presente en el estudio sobre el *Trauerspiel*– sería lícito ver una figuración alegórica de su vida y su obra. Se ha aludido a lo antitético, o, mejor aún, al movimiento constante entre extremos, como una señal de identidad del pensamiento benjaminiano; un pensamiento que oscila entre la porosidad de Nápoles y la ahistoricidad de París o Berlín; entre la lamentación por la pérdida del aura y la celebración de las nuevas formas de reproducción técnica, ligadas a la dispersión; entre la añoranza por el desvanecimiento de la experiencia, y de su transmisión por parte de los grandes narradores, y la expectativa puesta en formas de representación específicamente modernas y ligadas al *shock*, como la radio o el cine. Según comenta Michael Löwy, Benjamin se complacía en compararse “con Jano, que con una de sus caras mira hacia Moscú, y con la otra, hacia Jerusalén”.² Fritz Raddatz, quien dice, a propósito del ensayista alemán, “su placer es la contradicción, su contradicción es el placer”,³ ha dejado una imagen en la que se destaca la *coincidentia oppositorum* como rasgo benjaminiano definitorio:

*...él exigía del escritor tendencia, posición y enseñanza provechosa, y celebraba al flâneur, al comedor de opio, al soñador, al embriagado como “iluminado”; quería determinar el “lugar del intelectual en la lucha de clases” y le envidiaba a Saint-Pol-Roux la bella ocurrencia de colgar, ante la puerta de su dormitorio, un cartel con la inscripción: “Le poète travaille”; odiaba el ruido y el ajetreo, pero escribió lo que constituye tal vez su libro más importante –Origen del Trauerspiel alemán– en el “Prinzess Café” de Berlín, cerca de una banda de jazz; compuso los más lúcidos estudios sobre Kafka, Baudelaire, Proust, y fabricó centenares de críticas irrelevantes, hechas por encargo.*⁴

Estas contradicciones que, desde el mítico Kronos hasta Kracauer y Benjamin, son constitutivas del carácter taciturno, poseen una derivación sustancial para nuestro tema: la ambivalencia que marca el tratamiento benjaminiano de la melancolía, ya que, junto con la elaboración teórica e identificación personal con la *atrabilis*, encontramos periódicas y exhaustivas críticas dirigidas a la acedia, sobre todo de cara a las circunstancias históricas y políticas y a las posibilidades de un cambio revolucionario. Un ejemplo característico de una crítica tal lo ofrece el artículo *Linke Melancholie* (Melancolía de izquierda, 1931), en el que Benjamin pronuncia una condena categórica contra Erich Kästner y, en general, contra todo el movimiento de la Nueva Objetividad, en el que ve expresado un odio pequeño-burgués hacia la pequeña burguesía. Provista de escasos vínculos con la clase trabajadora, esta intelectualidad de izquierda tiene la función de

producir “en términos políticos, no partidos, sino camarillas; en términos literarios, no escuelas, sino modas; en términos económicos, no a productores, sino a agentes”.⁵ Expresiones de una *intelligentsia* renuente a unirse sin más al movimiento revolucionario y a abandonar su estrechez pequeñoburguesa, las obras de la Nueva Objetividad conceden voz a una melancolía que el autor de la reseña presenta en términos grotescos. Así, el compás de los poemas de Kästner “sigue con suma precisión las notas de acuerdo con las cuales la pobre gente rica se deprime; los poemas apelan a la tris-

Siegfried Kracauer



teza del saciado, que no puede gastar su dinero enteramente en su estómago. Estupidez atormentada: esta es la última de las metamorfosis dos veces milenarias de la melancolía”.⁶ Con una ironía afín a la de Brecht –cuya lírica es mencionada favorablemente en la reseña–, Benjamin somete el fatalismo de la poesía kästneriana a un símil escatológico:

*Es el fatalismo de aquellos que están más lejos del proceso de producción, y cuya oscura pugna por las coyunturas es comparable con la actitud de un hombre que se entrega a las insondables fortunas de su digestión. Sin duda, en el rugido de esos versos hay más ventosidad que sublevación. Desde siempre han ido de la mano el estreñimiento y la melancolía. Pero desde el momento en que los humores se estancan, nos sale constantemente al paso el olor a podrido. Los poemas de Kästner no purifican el aire.*⁷

Esta crítica a la melancolía en tanto expresión del fatalismo y la desesperanza políticos reaparece en las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940), donde se cuestiona aquel procedimiento de empatía (*Einfühlung*) histórica cuyo origen está “en la desidia del corazón, en la acedia que desespera de adueñarse de la auténtica imagen histórica que relumbra fugazmente”; entre los teólogos medievales, dicha acedia “pasaba por ser la razón fundamental de la tristeza”.⁸ Benjamin asocia esta desesperanza histórica absoluta a la empatía del historiador historicista con los vencedores. En su fútil pesimismo, la actitud de los historicistas –semejante, en este aspecto a la de la “melancolía de izquierda” de la Nueva Objetividad–

constituye el polo opuesto, pero en el fondo complementario, del optimismo positivista y antidialéctico de la socialdemocracia. Esta forma de consideración convive en Benjamin con otra, que muestra una perspectiva diferente de la melancolía. Podríamos recordar, como lo hace Max Pensky, el fragmento *Agésilas Santander*, compuesto en Ibiza entre el 12 y el 13 de agosto de 1933, en condiciones vitales precarias y penosas,⁹ y en el que Benjamin destaca el carácter saturnino y aun satánico de su carácter y destino. El sentido del título asignado al fragmento se entiende en cuanto se descubre en él un anagrama de “el ángel Satanás” (*der Angelus Satanas*); el autor se apoya allí implícitamente en una larga tradición que considera a Lucifer como exponente paradigmático del carácter melancólico, y enlaza su propio destino con un infortunio que lo ha marcado desde la infancia. En esa misma línea corresponde interpretar varios fragmentos de *Infancia en Berlín hacia 1900*; Jean-Michel Palmier ha mostrado de qué manera, en un estudio como “Panorama imperial”, las imágenes

*que desfilan ante los ojos del niño, estampadas por una “melancólica atmósfera de adiós”, tienen para él algo del “déjà vu”. Lo que el narrador, en Proust, se esfuerza en descifrar a través del matiz de la piedra, la línea de un techo, es una promesa de felicidad. Benjamin, en cambio, no encuentra allí más que la premonición de una infelicidad futura. El Enano Jorobado se las ingenia para malograr sus instantes más hermosos, al dejarle adivinar lo que ellos conllevan de negativo.*¹⁰

Las oscilaciones en el tratamiento de la melancolía se advierten ya en el libro sobre el *Trauerspiel*. Esto es válido a propósito del concepto mismo de melancolía que se desarrolla en ese estudio: encarnación viva de la escisión entre *physis* y significado, la melancolía posee, como subraya Menke, una ambigüedad esencial: por un lado, “mantiene obcecadamente abierta la escisión; por otro lado, al persistir en la falta, invoca la totalidad”.¹¹ Por lo demás, Susan Buck-Morss ha demostrado que el estudio de Benjamin, más allá de todo su empeño en reivindicar la importancia del *Trauerspiel* y, en general, de las alegorías barrocas, encierra una disposición crítica hacia estas: “hay pistas inequívocas sobre la posición personal de Benjamin, que deben ser leídas no como afirmación sino como una crítica fundamental, con implicaciones políticas y filosóficas”.¹² Objeto decisivo de la crítica es la carencia de compromiso de los poetas barrocos, que ven en la acción política tan solo un espacio para la intriga y, a raíz de ello, como la posterior filosofía idealista, buscan “refugio en el espíritu. [...] Para permanecer fieles a Dios, los alegoristas alemanes abandonan tanto la naturaleza como la política. [...] En síntesis, Benjamin critica la alegoría barroca por su idealismo”.¹³

En los ensayos sobre Baudelaire y el trabajo sobre los pasajes parisinos se

Objeto decisivo de la crítica es la carencia de compromiso de los poetas barrocos, que ven en la acción política tan solo un espacio para la intriga y, a raíz de ello, como la posterior filosofía idealista, buscan “refugio en el espíritu. [...] Para permanecer fieles a Dios, los alegoristas alemanes abandonan tanto la naturaleza como la política. [...] En síntesis, Benjamin critica la alegoría barroca por su idealismo”.

insinúa un análisis de la melancolía que no se identifica, ni con la plena abstención política de los alegoristas barrocos, ni con la ineficacia pequeñoburguesa de la Nueva Objetividad; en el autor de las *Fleurs du mal*, como en las vanguardias en general —y en particular, dentro de ellas, en el surrealismo— percibe Benjamin la predilección por el momento destructivo, anárquico, y la inaptitud para emprender una acción constructiva. La suya es una tarea de demolición, negativa: acorde con la significación social del lumpen proletariado y de los tipos marginales asociados a ella, cuya expresión se encuentra, en términos estéticos, en la *bohème*; en términos políticos, en los *conspirateurs de profession*. A la hora de describir el comportamiento de estos, Benjamin se apoya en Marx, quien había cuestionado a

Con todo, a los ojos de Benjamin, no se trata de descartar las fuerzas de la ebriedad inherentes a la *bohème* y a la política golpista, sino de volverlas productivas para la revolución. A diferencia del oportunismo pequeño-burgués propio de la *melancolía de izquierda*, el inconformismo de la *bohème* representa un paso en el camino hacia una politización genuina del proletariado y de la *intelligentsia* revolucionarios: un avance —comparable con el que realiza el propio Benjamin— desde una actitud anárquica e incluso anarquista, a otra marxista.

los conspiradores por circunscribir sus perspectivas a la organización de la conjura y al derrocamiento del gobierno existente, desatendiendo toda disposición constructiva. En estos términos, la insurrección promovida por Blanqui sería a la práctica revolucionaria concebida por Marx lo que el satanismo baudelariano es frente a un ateísmo consecuente: un gesto de persistente repulsa que, en cuanto tal, contribuye a mantener vivo y efectivo al

enemigo negado. Con todo, a los ojos de Benjamin, no se trata de descartar las fuerzas de la ebriedad inherentes a la *bohème* y a la política golpista, sino de volverlas productivas para la revolución. A diferencia del oportunismo pequeñoburgués propio de la *melancolía de izquierda*, el inconformismo de la *bohème* representa un paso en el camino hacia una politización genuina del proletariado y de la *intelligentsia* revolucionarios: un avance —comparable con el que realiza el propio Benjamin— desde una actitud anárquica e incluso anarquista, a otra marxista.

A propósito de los alegoristas barrocos se decía, en el libro sobre el *Trauerspiel*, que ellos se limitaban a componer, con los fragmentos por ellos recolectados, configuraciones arbitrarias, ante la inaptitud para restituir la totalidad originaria. Circunscripto a un mundo carente de lazos con lo trascendente, el alegorista se dedica a acumular alegorías sin encontrarse, por ello, más próximo a capturar un sentido no arbitrario; en palabras de Pensky, cuantas más alegorías construye el cavilador con vistas a recuperar el sentido genuino, “cuanto más se multiplica y entrelaza la red de referencias alegóricas, tanto más distante se encuentra esta meta, tanto más profundamente se sumerge el alegorista en el pozo de la subjetividad”.¹⁴ Hermana de esta figura es la del *chiffonnier*, cuyo cometido es recolectar melancólicamente desechos —fragmentos— y cuya figura, según se lee en *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*, fascinó a toda su época. Como otros sujetos pertenecientes o próximos a la *bohème*, el trapero es visto como un marginal, cuyo descontento con el orden social no rebasa un inconformismo individualista. Esta alusión al trapero ofrece un

contexto apropiado para introducir a Kracauer; pensemos que, en su reseña de *Los empleados*—que lleva el sugestivo título de *Ein Außenseiter macht sich bemerkbar* (Un marginal se hace notar, 1930)—, Benjamin compara la actitud básica del ensayista de Frankfurt con la solitaria marginalidad de un *chiffonnier*: Kracauer “se encuentra ahí [...] como un solitario. Un descontento, no un líder. No un fundador, sino un aguafiestas”.¹⁵ Si quisiéramos representárnoslo en la soledad de su oficio y su obra, veríamos a un trapero que, a la hora del amanecer,

*junta con su bastón los trapos discursivos y los jirones lingüísticos a fin de arrojarlos en su carro quejoso y terco, un poco ebrio, no sin dejar que de vez en cuando revoloteen de manera burlona, al viento matinal, uno u otro de estos desteñidos calicós: “humanidad”, “interioridad”, “profundidad”. Un trapero, al amanecer: en la alborada del día de la revolución.*¹⁶

Este comentario pone de relieve trazos definitorios de la melancolía kracaue-riana; encontramos allí al autor de *Los empleados* como a un intelectual empeñado en demoler las deslumbrantes, engañosas apariencias de totalidad promovidas por la sociedad burguesa, y en acopiar tan solo los desechos, desprovistos de valor mercantil y sustraídos, por ende, al poder de atracción del fetiche. La actitud es desmitificadora: Kracauer es alguien que no quiere seguir formando parte del juego y rehúsa “colocarse una máscara para participar en el carnaval que representan sus contemporáneos”; se abre un camino entre las masas “para arrancarle aquí y allá la máscara a un sujeto especialmente desvergonzado”.¹⁷ Importante es

aquí, no solo el énfasis sobre la *ebriedad*, sino también el hecho de que el trapero con el cual se compara al autor de *Los empleados* realice

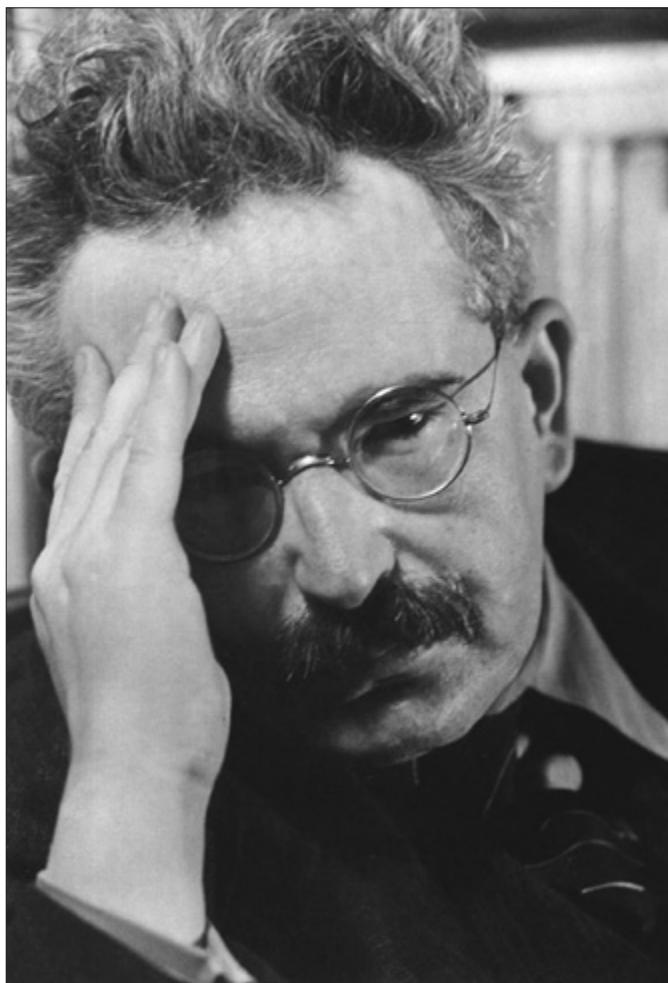
sus tareas *en la alborada* de la revolución. Esto le concede a la figura de intelectual representada por Kracauer un carácter transicional: el redactor de la *Frankfurter Zeitung* no es un *snob*, pero tampoco podría convertirse por mero acto de voluntad en un revolucionario *tout court*, en la medida en que “aun la proletarización del intelectual casi nunca genera un proletario”.¹⁸ La tentativa honesta de Kracauer para desenmascarar las falsas apariencias de lo existente remite al único resultado válido al que podría arribar, de acuerdo con Benjamin, un intelectual revolucionario de origen burgués: la politización de la propia clase. Esta influencia indirecta “es la única que hoy puede proponerse un autor revolucionario procedente de la clase burguesa. La influencia directa solo puede surgir de la praxis”.¹⁹ Un libro como *Los empleados* constituye “un hito en el camino de la politización de los intelectuales”,²⁰ pero —en parcial semejanza con lo que sucedía con los alegoristas barrocos— la incapacidad para pasar de la destrucción a la construcción, del fragmento a la totalidad, de la contemplación a la praxis, hace de este intelectual un descontento (*Mißvergnügter*).

La trascendencia política asociada a la pesadumbre propia del descontento

La tentativa honesta de Kracauer para desenmascarar las falsas apariencias de lo existente remite al único resultado válido al que podría arribar, de acuerdo con Benjamin, un intelectual revolucionario de origen burgués: la politización de la propia clase. Esta influencia indirecta “es la única que hoy puede proponerse un autor revolucionario procedente de la clase burguesa. La influencia directa solo puede surgir de la praxis”.

se contrapone con la fútil melancolía de la Nueva Objetividad. Esto nos permite descubrir una afinidad entre el ensayista de Frankfurt y el de Berlín. Sabemos que el “pensamiento prismático” (Holz) de Benjamin presenta diferentes facetas a medida que van delineándose en él, como en un espejo mágico, los rasgos fisonómicos de cada uno de los autores con los que estableció un vínculo personal e intelectual. Obtenemos caracterizaciones diversas de Benjamin si observamos a este desde los puntos de vista mutuamente discordantes de Theodor W. Adorno, Gershom Scholem o Bertolt

Walter Benjamin



Brecht; según el caso, veremos a un Benjamin próximo a la teoría crítica frankfurtiana, a la mística judía o a un marxismo afín al cultivado por el creador del teatro épico y dialéctico. El acercamiento a los escritos de Kracauer ayuda a que se destaque en Benjamin el ensayista antiacadémico, huésped recurrente de las revistas y de los suplementos literarios de los diarios; pero también contribuye a revelar al escéptico y descontento, que arroja sobre el curso de la historia con una mirada desmitificadora y carente de empatía. Esto aporta elementos para entender por qué Kracauer acentúa la importancia del intelectual, no en tanto miembro de una organización que demanda de él obediencia absoluta, sino como destructor de las fachadas de legitimación de la sociedad burguesa.²¹ Para el ensayista alemán, la mirada desmitificadora es, en el intelectual marginal, hermana del descontento, del escepticismo y, en última instancia, de *la melancolía*, en contraposición con el aletargado optimismo de los partidarios del *statu quo*. La perspectiva de Kracauer es coincidente con la de Freud, que no en vano ha sugerido la tesis de que en la base de la melancolía se encuentra una comprensión extremadamente lúcida acerca de lo real:

En algunas otras autoacusaciones, nos parece tener igualmente razón, y tan solo captar la verdad más agudamente que otros que no son melancólicos. Cuando, en una autocrítica intensificada, se describe como un ser humano mezquino, egoísta, insincero, dependiente, que solo se encontraba siempre empeñado en ocultar los aspectos débiles de su carácter, quizás se ha acercado bastante —de acuerdo con nuestro saber— al autoconocimiento,

*y nos preguntamos por qué tiene primero que enfermarse para que tal verdad se le torne accesible.*²²

Kracauer se ha mostrado invariablemente refractario ante las tentativas de subordinación del intelectual bajo la disciplina de un partido o de alguna otra organización colectiva; de ahí que estén ausentes en él aquellas oscilaciones que es posible advertir en Benjamin. Esta actitud se encuentra relacionada con la ausencia, en Kracauer, de cualquier actitud condenatoria hacia la melancolía: el valor heurístico que reconocía en esta le parecía demasiado valioso como para entregarlo a cambio de un certificado de integración sin reservas a la sociedad vigente. Es indicador que el protagonista de la segunda novela de Kracauer –*Georg*– sea un melancólico que asume, por un lado, “el propósito de no dejarse atraer nunca más hacia ninguna comunidad, y de permanecer, a cambio, consigo mismo”; pero que por otra parte sea, en palabras del propio autor, “una suerte de Parsifal” cuyos rasgos definitorios son “una gran ingenuidad y una sinceridad absoluta”, y frente al cual todos los demás caracteres ponen al descubierto sus rasgos velados.²³ Por ser un favorecedor de la capacidad desmitificadora de la melancolía, pero ante todo por encontrarse él mismo bajo el signo de Saturno, también Kracauer se encuentra atravesado por antítesis; no en vano ha escrito, parafraseando a Heine, que “la gran grieta del mundo pasa también a través de mí, precisamente a través de mí”.²⁴ Pero solo en forma paulatina consiguió Kracauer tornarse consciente de que esa escisión, que recorre tanto al mundo moderno como a la subjetividad, demanda del intelectual una postura ambivalente,

dialéctica. En sus primeros escritos se percibe una actitud de global rechazo ante una Modernidad que es cuestionada mediante el arsenal de argumentos usuales en la *Kulturkritik* de comienzos del siglo XX. Inspirado, entre otros, por Simmel y por el joven Lukács, Kracauer condena la civilización y la sociedad modernas, a las que ve vinculadas con un modo de vida impersonal, abstracto, y les contrapone la cultura y la comunidad tradicionales, en las que era posible el florecimiento de la persona total (*Gesamtperson*). Alentado por esperanzas en el restablecimiento de un *ordo* social unitario, el joven ensayista confronta el resguardo trascendente (*transzendente Geborgenheit*) medieval con el desamparo trascendental (*transzendente Obdachlosigkeit*) propio de la anómica sociedad burguesa. El desarrollo de Kracauer hacia una comprensión más compleja e innovadora de la realidad contemporánea se relaciona con una superación de este talante unilateralmente crítico y un reconocimiento de los aspectos positivos de la Modernidad, indisolubles de los nocivos y alienantes. Representativo de las posiciones tempranas de Kracauer es el estudio sobre Simmel escrito en 1919, cuya versión completa fue publicada póstumamente; allí se compara al autor de *Filosofía del dinero* con un vagabundo, desde una perspectiva crítica:

Un hombre recorre callejuelas oscuras. Desde muchas ventanas las luces brillan y le hacen señas. Él se apresura a entrar en las casas y se detiene en todos los cuartos luminosos, compartiendo en ellos la vida por un corto tiempo. Lo que para sus propios moradores jamás se hace consciente, y jamás querrá hacerse consciente, se

*desenmascara para él; su alma tantea conexiones ocultas y el misterio de los subsuelos. Como, siendo un extraño, no está inserto en la acción y reacción de aquellos que están en casa en esos cuartos, él recibe, en todos los lugares a los que llega, el poder y la libertad de decir lo indecible. Pero también es solo un extraño, uno que entra para volver a partir enseguida. Por ello: por mucho que sepa acerca de la vida de los que están confinados en ese lugar, no ha experimentado la felicidad más propia de estos. Él es mil veces más rico que ellos, pues pasa al lado de ellos, por una vez cercano y familiar para cada uno; y es mil veces más pobre que ellos, pues a diferencia de estos, no tiene hogar. Este hombre es Simmel: un huésped, un peregrino.*²⁵

La melancolía del intelectual errante (*Wanderer*) tiene su contraparte en la de las masas urbanas, a las que se define como espiritualmente desamparadas (*geistig obdachlos*) y en perpetua búsqueda de distracciones, con vistas a desdibujar la conciencia de su propia condición. Elementos de esta lectura crítica de la cultura de masas se encuentran aún en el artículo *Langeweile* (Aburrimiento, 1924), en el que retornan varias de las tempranas objeciones contra la civilización urbana. En él se insiste —con acentos que recuerdan a Pascal y a Kierkegaard— sobre la reluctancia del hombre contemporáneo para encontrarse consigo mismo, y sobre el afán de huir del aburrimiento que provoca el mundo mediante múltiples formas de distracción. Escapando de un ocio auténtico, que podría provocar la reflexión, las personas se han inventado una ética del trabajo, que a lo

sumo les provoca una satisfacción moral; una vez terminada la jornada laboral, ahuyentan el ocio a través del cine y la radio, la frecuentación de los cafés y el vagabundeo por calles saturadas de avisos publicitarios que, con la circularidad de los tormentos míticos, reproducen una y otra vez los mismos anuncios:

*...como Pegaso, embreadado a un carrusel, debe girar en círculo, no puede fatigarse de anunciar desde lo alto del cielo la gloria de un licor y la alabanza del mejor cigarrillo de cinco peniques. Un encanto indefinido le perturba con los miles de bombillas con las cuales toman forma una y otra vez frases deslumbrantes.*²⁶

Como en Benjamin, también en Kracauer el tiempo cuantitativo, vacío de la Modernidad halla una de sus expresiones representativas en el eterno retorno de lo idéntico; en el ámbito de la calle, contrapuesto a un *intérieur* en el que sería posible reencontrarse con la perdida subjetividad, el cuerpo “echa raíces en el asfalto, y el espíritu, que ya no es nuestro espíritu, se roza con los anuncios luminosos”.²⁷ Anticipando posteriores reflexiones de Adorno, el autor del ensayo cuestiona la civilización urbana porque en ella se ha esfumado todo rastro de existencia privada: enfrentados con un aburrimiento objetivo —del que no son en absoluto conscientes—, los habitantes de las grandes ciudades se ven despojados, por los medios de comunicación, del derecho a un aburrimiento personal. En este último, Kracauer encuentra la única ocupación apropiada, ya que ofrece alguna garantía de que el individuo disponga de su propia existencia; es decir: de que sea sujeto, y

no objeto del tedio de un mundo de la distracción, que se abalanza sobre él y lo subyuga. El melancólico que, encerrado entre cuatro paredes, se entrega a aquel aburrimiento al que el autor del ensayo califica de *auténtico*, “se contenta con no tener nada más que hacer sino estar consigo [...] uno ya solo abriga una inquietud interior sin finalidad, un anhelo que es rechazado y un hastío ante lo que está, pero que no es”.²⁸ Esta insistencia sobre el carácter falaz de la realidad urbana es un componente central en el pensamiento temprano de Kracauer; también lo es la insistencia sobre el valor de la paciencia, que aquí –como en el ensayo *Los que esperan* (1922)– posee una eficacia casi redentora: la paciencia, “aquella paciencia que forma parte del aburrimiento legítimo”, permite que en sueño se proyecte, en la cavilación del melancólico, un paisaje en el que se dibujan los rasgos de lo siempre añorado: la gran *pasión* (*die große Passion*). La imagen de la pasión dibujada por Kracauer evoca la alegoría de la esperanza, configurada por Benjamin al final del ensayo sobre las *Afinidades electivas* de Goethe: “Si descendiera la [pasión] que te reluce como un cometa, si entrase en ti, en los otros, en el mundo, ah, el aburrimiento tendría un fin, y todo lo que ahí está, sería...”.²⁹ Se insinúa aquí una utopía que se rehúsa a ser descrita, y que solo puede ser definida *ex negativo*: como inversión de un mundo empírico vaciado de sentido. Revelador es que aquí, a semejanza del análisis desplegado en el libro sobre el *Trauerspiel*, la Modernidad secularizada se traduzca, no solo en la imposición de una temporalidad vacía, sino también en una reducción de los hombres a muñecos o maniqués, sometidos al poder de instrumentos que parecen

haber cobrado vida propia; el análisis benjaminiano de los objetos de utilería (*Requisiten*) escénicos encuentra su contraparte en la animación que las cosas alcanzan en los ensayos y en la narrativa kracauerianos; y la presentación de los personajes del *Trauerspiel* como figurines o cadáveres –en última instancia: objetos– coincide con la descripción que en *Langeweile* se hace del hombre moderno como ser encadenado, como marioneta impotente (*ein ohnmächtiges Püppchen*).

En los ensayos posteriores de Kracauer, este análisis de tintes metafísicos va siendo relevado, no solo por una consideración más atenta a las condiciones sociohistóricas, sino también por un análisis más diferenciado de la Modernidad. Convertido ahora en enemigo de los “fanáticos de la comunidad” (*Gemeinschaftsfanatiker*) y de aquellos que promueven, desde un punto de vista *kulturkritisch*, la tesis de la decadencia, Kracauer opone el convencionalismo y conservadurismo de las clases medias –subyugadas por la *ratio* y por el *culto de la distracción*– a “la sinceridad del pobre, del *outsider* que no tiene nada que perder”.³⁰ La autodestructiva connivencia de las clases medias con el orden vigente se manifiesta en el empeño que ellas ponen en borrar de sus vidas todo rastro de transitoriedad y contingencia. Ejemplo de esto es el vitalismo cultivado por los empleados:

Como en Benjamin, también en Kracauer el tiempo cuantitativo, vacío de la Modernidad halla una de sus expresiones representativas en el eterno retorno de lo idéntico; en el ámbito de la calle, contrapuesto a un *intérieur* en el que sería posible reencontrarse con la perdida subjetividad, el cuerpo “echa raíces en el asfalto, y el espíritu, que ya no es nuestro espíritu, se roza con los anuncios luminosos”.

la idolatría del deporte y la juventud que, como se dice en el libro sobre *Los empleados*, representa una huida ante la muerte. “El sistema económico dominante”, sostiene Kracauer, “no quiere que calen sus intenciones; de ahí que la mera vitalidad deba prevalecer”.³¹ Aún más explícita, en cuanto a sus repercusiones sociales,

Aún más explícita, en cuanto a sus repercusiones sociales, es la tesis según la cual la fuga de las imágenes a la que se exponen las masas urbanas es una fuga ante la revolución y la muerte. Incapacitadas para concebir tanto la transitoriedad de lo existente como una temporalidad utópica, las clases medias viven encandiladas por la temporalidad vertiginosa de la ciudad, en la que el tiempo ha asumido la forma del espacio.

viven encandiladas por la temporalidad vertiginosa de la ciudad, en la que el tiempo ha asumido la forma del espacio. Influida por las propuestas de Bergson y del Lukács de *Historia y conciencia de clase*, la reflexión kracaue- riana sobre la espacialización del tiempo bajo el capitalismo también presenta afinidades con el análisis del proceso de secularización que se despliega en el libro sobre el *Trauerspiel*. Recordemos que, para Benjamin, una evidencia del desvanecimiento de toda escatología es la preferencia del teatro barroco por la construcción de panoramas, la aplicación de la técnica medieval del *speculum* y, en general, el diseño de espacializar el transcurso temporal. Semejante transformación del tiempo en espacio es la contraparte, en el plano literario, de la introducción del cálculo infinitesimal efectuada por Leibniz:

...la historia se seculariza en la escena, desde allí se expresa la misma tendencia metafísica que, simultáneamente, condujo en las ciencias exactas al método infinitesimal. En ambos casos el curso del movimiento temporal es capturado en una imagen espacial y analizado. La imagen de la escena, más precisamente la de la corte, se vuelve clave para la comprensión histórica.³²

A diferencia del transcurso cronológico y discontinuo de la tragedia, el *Trauerspiel* se desarrolla en el *continuum* del espacio de un modo que cabría calificar de *coreográfico*; en este punto, cabría trazar más de una correspondencia entre la espacialidad de los escenarios escénicos barrocos y la que caracteriza al *ornamento de la masa* examinado por Kracauer. De la temporalidad homogénea y vacía –regida por la igualadora uniformidad de la *ratio*– que domina a la sociedad burguesa procuran escapar tan solo los *Außenseiter*, que en su predilección por lo no convencional y lo provisorio rompen con la abstracción impuesta por el sistema.³³ Los lugares que, en concordancia con esto, privilegia Kracauer “es decir, aquellos lugares ‘prometidos al pasaje a lo provisorio, a lo efímero’, que no pueden ser definidos como históricos ni como relacionales, ni como identitarios”, son, según Agard, “portadores de una promesa”.³⁴ Estos espacios abiertos a la improvisación son el escenario *par excellence* de los marginales, cuyo proceder pone al descubierto la fragilidad de un orden que se obstina en presentarse como sólido y atemporal. Un ejemplo paradigmático del abordaje que hace Kracauer de los *chiffonniers* culturales se encuentra en el libro sobre *Offenbach*,³⁵ que no en

vano ha sido caracterizado como una metáfora del exilio,³⁶ y en cuyo capítulo “Langeweile” (Aburrimiento) encontramos reeditada, con una concreción sociohistórica mucho mayor, aquella reflexión sobre la melancolía que, en el ensayo homónimo de 1924, se encontraba aún marcada por los *topoi* típicos de la *Kulturkritik*. El tedio que, en el ensayo temprano, parecía abatirse sobre las masas urbanas en términos metafísicos, se deriva aquí de la crisis económica de la Monarquía de Julio, que comienza a deshacer las ilusiones de esplendor que antes impedían la percepción de la miseria:

*El brillo, que se expandía sobre el ser social, amenazaba con apagarse, y las cosas comenzaban a mostrarse en su innominada desnudez. Sin envolturas se mostraba ahora el materialismo de la burguesía dominante, que, como un rebaño, trataba de huir, dominada por el pánico, de una tempestad cuya proximidad intuía, y renunciaba a embellecer su afán de lucro.*³⁷

Así como, en las alegorías barrocas, la disolución de la bella apariencia clasicista hacía emerger, detrás del rostro hermoso, la calavera, así también la sociedad burguesa, bajo Louis-Philippe, comienza a experimentar la aproximación de la revolución y la muerte; en este contexto se entroniza el *ennui*: “Poseídos por él como por un demonio perverso, los hombres escuchaban susurrar al tiempo vacío, sin contenido; el tiempo en sí, que solo fluye sin acarrear nada”.³⁸ De este aburrimiento del que huyen, como de una peste, la burguesía y las clases medias se diferencia la melancolía de aquellos que, como Offenbach,

contemplan su época con la mirada del exiliado. Saturado de referencias a las circunstancias históricas en que fue escrito, el libro de Kracauer enlaza lo más creativo y revulsivo de la Francia de la Monarquía de Julio y del Segundo Imperio, con la cultura de los extranjeros, germinada en el ámbito extraterritorial del *boulevard*:

*Era un lugar sustraído al alcance de la realidad social. Un lugar de encuentro neutral. Un terreno irreal. A acrecentar su irrealidad contribuía también la circunstancia de que, con los emigrantes internos que lo poblaban —los dandis, los hedonistas y, en cierto sentido, los periodistas— se mezclaba una cantidad de emigrantes genuinos.*³⁹

La opereta de Offenbach cumple, en los estudios de Kracauer sobre el París del siglo XIX, un papel parecido al que desempeña, en los análisis de Benjamin, la poesía de Baudelaire; como este, el músico alemán está emparejado con la marginalidad; no en vano destaca Kracauer que la obra *offenbachiana* nació en el ámbito del *bulevar*, al que se define como un *hogar de desamparados* (*Heimat der Heimatlosen*):

Así como, en las alegorías barrocas, la disolución de la bella apariencia clasicista hacía emerger, detrás del rostro hermoso, la calavera, así también la sociedad burguesa, bajo Louis-Philippe, comienza a experimentar la aproximación de la revolución y la muerte; en este contexto se entroniza el *ennui*: “Poseídos por él como por un demonio perverso, los hombres escuchaban susurrar al tiempo vacío, sin contenido; el tiempo en sí, que solo fluye sin acarrear nada”.

Offenbach y el bulevar [...] coincidían, de acuerdo con su esencia. ¿Acaso no era Offenbach un emigrante?

*Aquí, en el bulevar, encontraba él a sus iguales, encontraba un espacio en el que podía mantener el estado de suspensión libre que estaba a su medida. Aquí él se sentía en casa, ya que el bulevar no era un hogar, en el sentido usual.*⁴⁰

No necesitamos explicitar la significación que posee la figura del *flâneur* en los escritos de Kracauer y Benjamin; común a ambos pensadores es la convicción en que la mirada más profunda y certera sobre la gran ciudad es la que puede arrojar sobre esta el extranjero.

Es sugestivo que el autor de esta *Biografía del Segundo Imperio* no elija, como figura representativa, a un poeta de la estatura de Baudelaire, sino a un compositor de operetas, cuyas obras satíricas –intencionalmente populares– podían desmascarar con mucha mayor eficacia el carácter, ya no de drama, sino de farsa que poseía la tiranía de Napoleón III. Offenbach representaba, en el París decimonónico, algo de lo que Kracauer veía, en su propia época, en el cine de Chaplin; o de lo que el propio escritor alemán buscó expresar a través del protagonista de su primera novela: *Ginster. Escrita por él mismo*.⁴¹ Dotado de rasgos offenbachianos y chaplinescos, el personaje de Kracauer es un melancólico que, con su involuntaria comicidad, logra demoler todas las fachadas del poder. Es sugestivo que Ginster encuentre sus momentos de realización, no en episodios de encierro en la interioridad, sino en instantes en que, como sostiene Müllder-Bach, se tornaban “permeables los muros que separan al yo del mundo exterior, en que parecían desdibujarse las fronteras entre lo propio y lo ajeno, y en que Ginster tenía la sensación de haberse encontrado a sí mismo por un instante en este ‘estar afuera

de sí mismo”.⁴² Es esta vida difusa, permeable la que ha conquistado el personaje en el último capítulo de la novela: concluida la guerra, rotos los opresivos lazos con la familia, Ginster –instalado en Marsella– lleva una existencia anónima y *extraterritorial*, como individuo difuminado entre la masa. De la mano de este voluntario anonimato va un reconocimiento de sí como entidad provisoria y temporal; en efecto, el encuentro con una prostituta permite que Ginster descubra algo que, paradójicamente, había permanecido oculto para él durante toda la guerra: su condición de criatura. El convencimiento de caducidad y la aceptación del carácter provisorio de la existencia lo inducen a rechazar la tentativa burguesa de crear castillos privados tras los cuales amurallarse, y a encarecer la importancia de los espacios abiertos y públicos. Al final de la novela, alude Ginster al horror que le inspiran los castillos; en estos ve simbolizado “el despotismo de los hombres que se petrifica en tales castillos, y todos los órdenes que niegan la miseria. Hay también, por lo demás, castillos del amor. Habría que demoler las construcciones: la mala belleza, el esplendor”.⁴³ En las antípodas de tal clausura se encuentra la apertura de la zona del puerto, con la que se identifica el personaje: en el barrio portuario “nada se encuentra encapsulado, el terreno desnudo se extiende aquí en forma abierta”.⁴⁴ Los puertos sobrevivirán a los castillos “que se sienten tan espléndidos y grandiosos” pero “no conocen la muerte”;⁴⁵ de ahí que deban “desmoronarse, desintegrarse, hasta que ellos mismos se conviertan en inmundicia. No me sentiré satisfecho antes de que esto suceda”.⁴⁶

Existen, en la obra tardía de Kracauer, numerosos testimonios de la persistencia de esta afinidad con la mirada extrañada del melancólico. Pero el más claro se encuentra quizás en *Teoría del cine* (1960), donde se afirma que la peculiaridad del enfoque fotográfico – la capacidad para observar la realidad con los ojos del extranjero– se relaciona con la melancolía esencial a la fotografía. La melancolía, como disposición anímica, no solo busca hacer que parezcan atractivos los objetos elegiacos, sino que además conlleva una implicación aún más importante:

*...favorece la autoalienación, lo que, por su parte, acarrea la identificación con toda clase de objetos. Es verosímil que el individuo apesadumbrado se pierda en las configuraciones incidentales de su entorno, y que las absorba con una intensidad desinteresada que ya no se encuentra determinada por sus preferencias previas. Su receptividad es de un tipo similar a la del fotógrafo proustiano, arrojado al papel de un extranjero.*⁴⁷

Sugestivo es que aquí ilustre la relación entre fotografía y acedia a través de una secuencia filmica muy recurrente: la de un carácter melancólico que recorre la ciudad sin meta ni plan; los lugares que atraviesa se materializan mediante numerosas tomas yuxtapuestas de fachadas, luces de neón, paseantes ocasionales: es comprensible que el espectador remonte la emergencia aparentemente inmotivada de estos elementos a la soledad y alienación del personaje. No necesitamos explicitar la significación que posee la figura del *flâneur* en los escritos de Kracauer y Benjamin; común a ambos pensadores es la convicción en que la mirada más

profunda y certera sobre la gran ciudad es la que puede arrojar sobre esta el extranjero. En *París, capital del siglo XIX* (1935), Benjamin subraya que la lírica de Baudelaire no ofrece un “arte nacional”, sino que es “más bien la mirada del alegórico que se encuentra con la ciudad, la mirada de quien es extraño. Es la mirada del *flâneur*...”.⁴⁸ En la segunda versión del *Exposé* se lee, en términos parecidos, que “la mirada que el genio alegórico lanza sobre la ciudad revela [...] el sentimiento de una profunda alienación”.⁴⁹ Algo análogo es lo que ve Kracauer en Offenbach, que encarna, como señala Agard, *la conciencia desventurada del exiliado*: en el músico alemán emigrado a París, “la situación de no pertenencia del exiliado es garante de una suerte de objetividad creadora, pero es también un sufrimiento”.⁵⁰

Decisiva, en esta mirada alienada, es la ausencia de un propósito instrumental. Sabemos que la obra temprana de Benjamin está marcada por un rotundo rechazo a cualquier tentativa, por parte del sujeto, para manipular la inmanencia de los objetos. En un ensayo tan temprano como *Dos poemas de F. Hölderlin* (1914) se encarece la capacidad del poeta alemán para trascender la propia subjetividad en interés del todo.⁵¹ Pero la condena de la violencia subjetivista –propia del idealismo y el positivismo– alcanza, como afirma Beatrice Hanssen, su punto culminante en el prefacio al libro sobre el *Trauerspiel*, donde asistimos a una “demanda de una forma de historia diferente, que ya no se encuentre gobernada puramente por los intereses o las categorías de la actividad humana”.⁵² Hay, en la base de esta pugna contra el despotismo de la subjetividad humana, no solo un

arreglo de cuentas filosófico con el idealismo, sino también una condena al despotismo de las concepciones antropocéntricas, y, en términos más amplios, de toda violencia contra la naturaleza. Con este afán se conecta, también en la obra madura, el convencimiento de que la redención se halla relacionada con una disposición para emancipar a las cosas del despotismo por parte del sujeto. La propuesta de redención de la *physis* –presente ya en el análisis del *Trauerspiel*– tiene sus correlatos en Kracauer, quien no en vano ha asignado al cine la tarea de redimir la realidad física, según reza el subtítulo de la *Teoría del cine*. La fascinación de Benjamin por las fotos de Atget se explica porque ellas redimieron el mundo inorgánico al mostrarlo en una despiadada independencia respecto de la humanidad: despojadas de aura, las

cosas se rehúsan a devolver una mirada al hombre que las contempla. Un entusiasmo similar alienta la atención de Kracauer hacia el medio fotográfico: para este materialista radical, el compromiso en salvaguardar la autonomía de los cuerpos y las cosas particulares frente a la violencia del concepto –en otros términos: la obsesión por consumir la *redención de la realidad física*– se enlaza con la esperanza firme en lo mejor. Una esperanza tenue, tal como corresponde al débil y al descontento, al aguafiestas y al melancólico; en otras palabras: aquella esperanza que solo nos ha sido dada en función de los desesperanzados.

(*) **Prof. titular regular de la cátedra de Literatura Alemana (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) e investigador del Conicet.**

NOTAS

1. Klibansky, Raymond; Panofski, Erwin; Saxl, Fritz, *Saturn und Melancholie: Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*. Trad. de Christa Buschendorf, 3ª ed., Suhrkamp, Frankfurt/M, 1998, p. 211. Donde no se indica algo diverso, las traducciones son nuestras.
2. Löwy, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Uma leitura das teses 'Sobre o conceito de história'*. Trad. de W. Nogueira Caldeira Brant, Boitempo, San Pablo, 2005, p. 36.
3. Raddatz, Fritz, "Die Kräfte des Rausches für die Revolution gewinnen. Der Literaturbegriff des preußischen Snobs und jüdischen Melancholikers Walter Benjamin", en *Revolte und Melancholie. Essays zur Literaturtheorie*. Albrecht Knaus, Hamburgo, 1979, pp. 191-220; aquí, p. 191.
4. Ídem.
5. Benjamin, Walter, "Linke Melancholie", Benjamin, Walter, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, en *Gesammelte Schriften* [= GS]. Ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, 7 vols, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1972-1989, vol. III, pp. 279-283; aquí, p. 280.
6. *Ibid.*, pp. 282s.
7. *Ibid.*, p. 283.
8. Benjamin, Walter, "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*. Prólogo, trad. y notas de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1987, pp. 175-191; aquí, p. 181.
9. Max Pensky encuentra llamativo el hecho de que los artículos "Melancolía de izquierda" y "Agesilaus Santander" sean casi contemporáneos ("roughly simultaneous"; cf. Pensky, Max, *Melancholy Dialectics. Walter Benjamin and the Play of Mourning*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1993, p. 6), lo que probaría con particular claridad las ambivalencias de Benjamin. Si se tiene en cuenta que median, entre los dos artículos, casi dos años –la reseña de los poemas de Kästner fue escrita en octubre de 1931– y, sobre todo, dos años marcados por circunstancias políticas y personales tan arduas y complejas, la simultaneidad afirmada por Pensky resulta inadmisiblemente.

10. Palmier, Jean-Michel, *Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu. Esthétique et politique chez Walter Benjamin*. Ed. establecida, anotada y presentada por Florent Perrier. Prefacio de Marc Jimenez. Klincksieck, París, 2006, p. 94.
11. Menke, Bettine, "Ursprung des deutschen Trauerspiels", en Lindner, Burkhardt (ed.), *Benjamin Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Metzler, Stuttgart, 2006, pp. 210-229; aquí, p. 220. En su monografía sobre el *Trauerspiel-Buch*, Menke alude también al carácter antitético de la melancolía que se expresa, "en la tipología benjaminiana del personal del *Trauerspiel*, del príncipe y el intrigante y se acuña en la dicotomía de la materialidad abandonada por Dios, y espiritualidad carente, en cuanto tal, de lazos con la Divinidad" (Menke, Bettine, *Das Trauerspiel-Buch. Der Souverän - das Trauerspiel - Konstellationen - Ruinen*. Transcript, Bielefeld, 2010, p. 124).
12. Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la mirada. Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Trad. de Nora Rabotnikoff. La Balsa de la Medusa, Madrid, 2001, p. 197.
13. *Ibid.*, pp. 197.
14. Pinsky, Max, *Melancholy Dialectics*, p. 127.
15. Benjamin, Walter, "Sobre la politización de los intelectuales". En: Kracauer, Siegfried, *Los empleados*. Trad., postfacio y notas de Miguel Vedda. Prefacio de Walter Benjamin. Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 93-101; aquí, p. 100.
16. *Ibid.*, pp. 100.
17. *Ibid.*, p. 93.
18. *Ibid.*, p. 99.
19. *Ibid.*, p. 100.
20. *Íd.*
21. Köhn, Eckhardt, "Die Konkretionen des Intellekts. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Erfahrung und literarischer Darstellung in Kracauers Romanen", en Heinz Ludwig Arnold (ed.), *Siegfried Kracauer. Text + Kritik* 68. Text + Kritik, Múnich, 1981, pp. 41-58; aquí, p. 50.
22. Freud, Sigmund, "Trauer und Melancholie", en *Studienausgabe*. Ed. por Alexander Mitscherlich et al. Fischer, Frankfurt/M, 2000, vol III, pp. 197-213; aquí, p. 200.
23. Kracauer, Siegfried, "Analyse meines Romans", en *Werke*. Ed. de Inka Mülder-Bach e Ingrid Belke. Vol. 7: Romane und Erzählungen. Ed. por Inka Mülder-Bach con la colab. de Sabine Biebl, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2004, pp. 603-605; aquí, pp. 603s.
24. Adorno, Theodor W. / Kracauer, Siegfried, *Briefwechsel 1923-1966. "Der Riß der Welt geht auch durch mich"*. Public. del Theodor W. Adorno Archiv, ed. de Wolfgang Schopf. Suhrkamp, Frankfurt/M, 2008, p. 11; carta a Adorno del 5/4/1923.
25. Kracauer, Siegfried, *Georg Simmel, Ein Beitrag zur Deutung des geistigen Lebens unserer Zeit*, en *Werke*. Ed. de Inka Mülder-Bach e Ingrid Belke. Vol. 9: Frühe Schriften aus dem Nachlaß. Ed. de Ingrid Belke, con la colaboración de Sabine Biebl. Suhrkamp, Frankfurt/M, 2004, vol. 9.2, pp. 139-280; aquí, pp. 270s.
26. Kracauer, "Aburrimiento", en *Estética sin territorio*. Edición y traducción: Vicente Jarque. Colegio oficial de aparejadores y arquitectos técnicos de la región de Murcia, Murcia, 2006, pp. 181-186; aquí, p. 183.
27. *Ibid.*, p. 182.
28. *Ibid.*, pp. 185s.
29. *Ibid.*, p. 186.
30. "Viaje al fin de la noche", en *Estética sin territorio*, pp. 361-368; aquí, p. 366.
31. Kracauer, Siegfried, *Los empleados*, p. 158.
32. Benjamin, Walter, *Origen del Trauerspiel alemán*. Introd. de Miguel Vedda. Trad. de Carola Pivetta. Gorla, Buenos Aires, 2012, p. 128.
33. Sobre la oposición del *Außenseiter* melancólico a la monotonía del mundo burgués en el contexto del siglo XIX ha llamado también la atención Lepenies, quien sostiene que, con la disolución de los "centros melancólicos", "la melancolía pasa a aquel al que ella misma debía expulsar: el siglo XIX es la época de los grandes solitarios [*Einzelgänger*] melancólicos" (Lepenies, Wolf, *Melancholie und Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1972, p. 95). Figuras como las del *flâneur* y el dandi "no estabilizan, con sus actitudes de excentricidad, ningún sistema, sino tan solo a sí mismos: así como el *flâneur* protesta contra el proceso de producción, el dandi lo hace contra la norma cotidiana. *Flâneur* y dandi generan un programa que ya no sirve a la sociedad que disfruta a distancia, sino solo a aquel que lo produce; el 'aislamiento apático de cada individuo en sus intereses privados' (Engels), que caracteriza la producción mercantil moderna, se muestra también en el *flâneur*" (*ibid.*, pp. 94s.)
34. Agard, Olivier, "La mélancolie urbaine selon Siegfried Kracauer". En: Füzzeréry, Stéphan / Simay, Philippe (eds.), *Le choc des métropoles. Simmel, Kracauer, Benjamin*. Editions de l'éclat, París, 2008, pp. 149-173; aquí, p. 168.
35. Kracauer comenzó a trabajar en la composición de este libro en 1934. La primera edición alemana apareció en 1937, en la editorial Allert de Lange, de Ámsterdam.

36. Traverso, Enzo, "Bajo el signo de la extraterritorialidad. Kracauer y la modernidad judía". Trad. de Silvia N. Labado. En: Machado, Carlos Eduardo J. / Vedda, Miguel (eds.), *Siegfried Kracauer: un pensador más allá de las fronteras*. Gorla, Buenos Aires, 2010, pp. 33-52; aquí, p. 48.
37. Kracauer, Siegfried, *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1976, p. 98.
38. *Ibid.*, p. 99.
39. *Ibid.*, p. 84.
40. *Ibid.*, p. 85.
41. La redacción definitiva de *Ginster* tuvo lugar entre 1927 y 1928, aunque existen esbozos anteriores, y entre 1925 y 1926.
42. Mülder-Bach, Inka, "Siegfried Kracaers Antwort auf Lukács – Versuch einer Rekonstruktion" (ed. mimeografiado), p. 11.
43. Kracauer, Siegfried, *Ginster*, en *Werke*, vol. 7, p. 252
44. *Íd.*
45. *Íd.*
46. *Íd.*
47. Kracauer, Siegfried, *Theory of Film*, p. 17.
48. Benjamin, Walter, *Libro de los Pasajes*. Trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Gamarro. Akal, Madrid, 2005, pp. 44-45.
49. *Ibid.*, p. 57.
50. Agard, Olivier, *Kracauer. Le chiffonnier mélancolique*. CNRS Éditions, París, 2010, p. 323.
51. Cf. Jennings, Michael W., *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*. Cornell U.P., Ithaca, 1987, pp. 126-128.
52. Hanssen, Beatrice, *Walter Benjamin's other History. Of Stones, Animals, Human Beings and Angels*. University of California Press, Berkeley, 2000, p. 26.



El Museo del libro y de la lengua, nueva institución al interior de otra tan antigua como la historia del país independiente —la Biblioteca Nacional—, difunde a través de estos libros un conjunto de saberes, debates e investigaciones sobre las lenguas que se hablan en el territorio nacional, y sobre los distintos aspectos de su producción libresca. No se trata de situar discursos ya transcurridos para dejarlos sumidos en sus condiciones de época y en los datos circunstanciales que los explicaron. Más bien se trata de buscar en ellos hilos de una voluntariosa trama, la del idioma siempre futuro y de la cultura felizmente inconclusa de una nación.

Argentina facsimilar

La Biblioteca Nacional presenta un conjunto de ediciones facsimilares que recuperan un legado imprescindible para nuestro tiempo; revistas que ofrecen un testimonio de experiencias culturales, políticas y estéticas que han alterado significativamente la sensibilidad de su época, y sin las cuales, la interrogación sobre los impulsos críticos del presente pierde algo de su espesura histórica.



Southern Star (Estrella del Sur)

Contorno

Envido. Revista de política y ciencias sociales

Literal

Los Libros

Proa (1924-1926)

La Moda. Gacetín semanal de música, de poesía, de literatura, de costumbres

Dimensión. Revista de cultura y crítica

Trapalanda. Un colectivo porteño

Papeles de Buenos Aires

Peronismo y Socialismo / Peronismo y Liberación

Fichas de investigación económica y social

La Rosa Blindada

Poesía Buenos Aires

Arturo

Arte Madí

Letra y Línea

Tigres en la Biblioteca: Cortázar, el escritor y la política

Por Mario Goloboff

La recurrente pregunta por el vínculo entre intelectuales y política tiende a dar por sentado ambos conceptos. Como si se tratase de invariantes históricas, o de universales cuya significación estuviera dada de antemano, la apelación a ambas categorías redundante, a menudo, en una suposición que no define sus términos. Pues cada intelectual es portador de un estilo singular, inescindible de sus entornos productivos, y toda política que no sea reproducción del ordenamiento existente remite a una historicidad irreductible. Tenemos entonces aquí un primer anudamiento complejo. Que lo será aún más cuando introduzcamos el nombre de Julio Cortázar para reflexionar sobre su itinerario biográfico y sus posicionamientos frente a distintas circunstancias políticas, pero también acerca de la inquieta y sugestiva presencia de tales acontecimientos en su propia obra. De estas cuestiones se ocupa Mario Goloboff, descartando de movida toda tentación de establecer filiaciones simples para analizar las adhesiones y los distintos posicionamientos del autor.

En Cortázar, la política interfiere por desgarramientos. Es una presencia que todo lo recorre pero que se estremece frente a las conmociones de su tiempo. Y esto se percibe tanto en sus declaraciones más explícitas como en cierta voluntad alegórica que se manifiesta en su literatura. La política es una evidente forma del compromiso, pero alcanza dimensiones propiamente estéticas cuando asume la necesidad de conquistar una lengua singular, refinada y popular a la vez.

“La mano di chitocca airapportifra clase e linguaggiosiapiuttostoleggera”.
Franco Fortini, Verifica dei poteri

Es muy arduo pensar hoy algo nuevo sobre la relación entre los escritores y la política. Aunque, por otra parte, solo pensando algo nuevo sobre esta relación se podrá decir en verdad “algo”, algo que evite lo que tantas veces se ha dicho y repetido en el nivel más inmediato de las comprobaciones y los razonamientos. Por empezar ¿de qué se habla cuando se habla del escritor y la política? ¿De sus ideas, de sus declaraciones, de su militancia, de una intervención partidaria? ¿O de cómo la política entra en su literatura, de qué modo su literatura expone, presenta, menciona, calla, las tendencias, los proyectos, los programas, las postulaciones, las aversiones y los gustos políticos?

Y además ¿qué se considera, hoy, aquí, “lo político” o “la política”, sobre todo al hablar de sus vínculos con el medio intelectual? Desde una aproximada y acostumbrada definición, de resonancias todavía aristotélicas, algo parecido a “lo encaminado o dirigido hacia la toma y ejercicio del poder”, hasta la plural y menos imperiosa, corporal, foucaultiana, de la biopolítica, hay una compleja red de estamentos, de pasos, de variables, de desvíos, que enrarecen la cuestión. Y cuando se personaliza, cuando se pregunta por un “caso”, en la especie: “el caso de Cortázar”, se multiplican los interrogantes, que oscilan entre quienes afirman que sus adhesiones fueron antojadizas, gestos de la época, coqueteos con las revoluciones de moda, producto del lavado de cerebros (alguno de sus albaceas *dixit*), y quienes, en términos heroicos o románticos (*anche* surrealistas),

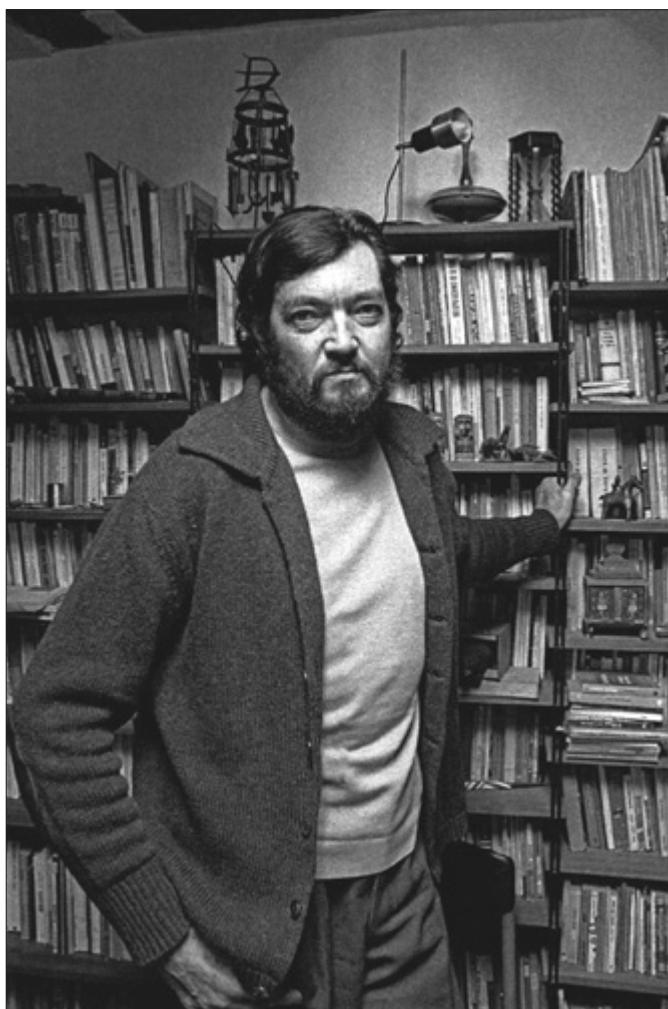
sostienen acompañamientos decididos y casi naturales de la siempre positiva y entusiasta marcha de la Historia. Sus reflexiones escritas, pero sobre todo sus textos de creación (en su necesidad, en su autenticidad, en su irreductibilidad) muestran algo bastante distinto que escapa a esas tenazas, afanosas siempre de atrapar el pensamiento y la vida del artista. Pareciera, en el caso de Cortázar, que sus inclinaciones políticas fueron fruto, más que nada, de un desgarramiento. Que atravesó, desde temprano, su vida entera. ¿Qué habría sido, entonces, la política para él? Quizás una de las formas o de los medios o de los instrumentos para insertarse en lo real. Y, acaso, el otro fuera el lenguaje. ¿O ambos a la vez, política y lenguaje, formaron uno?

Cortázar fue atraído, desde joven, por la política; ello hace que aparezca como débil e improbable la teoría (puesta en circulación por amigos o ex amigos de otras épocas, y aún alentada por algunas declaraciones de él mismo) de la existencia de “dos Cortázar”: uno, primero, inocente y juvenil, dedicado a lo fantástico, colocado de espaldas a la realidad que lo rodeaba, y otro, sobrevenido después de la Revolución cubana, politizado y ardiente de una literatura testimonial, denunciatoria, solidaria con revoluciones. Porque sin dejar de observar, a lo largo de toda su obra, una persistencia y una fidelidad primordiales a sus tempranos amores estéticos y literarios, contrarias al abandono del horizonte de la belleza artística en aras de compromisos políticos y sociales a los que habría advenido tardíamente, los contextos domésticos y cotidianos, así como los sociales y políticos, son fácilmente perceptibles ya desde sus primeros relatos, sin que ellos (y he

aquí una de sus grandes singularidades) dejen de ser fantásticos. Textos iniciales como “Casa tomada”, “Las puertas del cielo”, “Ómnibus” (con las oposiciones Chacarita-Recoleta, mayorías-minorías), “Bestiario”, “Las ménades”, “La banda”, dan cuenta de nuevos fenómenos colectivos y de nuevas fuerzas sociales, algunos de los cuales lo irritarían hasta el punto de pintarlos (luego habría de arrepentirse públicamente) con trazos oscuros y caricaturescos.

Es que lo fantástico fue, para él, algo que está en la realidad, una inquietud que surge, como lo asentó varias veces,

Julio Cortázar



“en un plano que yo clasificaría de ordinario”, en los “intersticios” de la realidad, y que una mirada educada por el racionalismo, “por el optimismo filosófico y científico del siglo XVIII”, no nos permitiría ver. Él cree ver y mentar la realidad, nada más que la realidad, pero una verdadera y completa realidad. Por eso, cada vez que habla del realismo le añade un adjetivo: “ingenuo”, “falso”. Cortázar, por primera vez en la literatura rioplatense (y tal vez también de otros lares), hace partir lo fantástico de situaciones domésticas, cotidianas, juzgadas normales; va brotando casi imperceptible, subrepticamente, de aquellos “intersticios”, y termina abarcándolo todo. Son algunos ejemplos los arriba mencionados, “Cartas de mamá”, “Las babas del diablo”, “Autopista del sur”, relatos como los muy políticos (que nunca dejan de ser fantásticos) “Alguien que anda por ahí”, “Apocalipsis en Solentiname”, “Graffiti”, y otros en los que el paso de un nivel a otro es apenas visible.

Reconocido pues que los contextos cotidianos, domésticos, y también sociales y políticos, fueron una preocupación permanente de su vida y estuvieron siempre presentes en su literatura, lo que se destaca es que la mirada fue cambiando de signo. Es probable que tal fenómeno haya comenzado íntimamente antes de partir de la Argentina o se haya producido cuando, como él declara, sintió “esa especie de descubrimiento del prójimo”. Puede que esta evolución o esta experiencia se diera a partir de sus vivencias en París en los tempranos cincuenta, en la Francia recientemente salida de la Segunda Guerra, devastada, hambreada, sacudida al mismo tiempo por las guerras anticoloniales que iban a cuestionarla

gravemente, a vencerla como metrópoli, en Dien Bien Phu primero y en Argelia luego, donde se avecinaba la incontenible victoria de la revuelta popular. Es decir, le tocaba vivir en un país atravesado por todo tipo de conflictos y muy diferente al que había dejado. A todo ello, se sumaban movimientos semejantes en otras colonias europeas, y también grandes cambios en América latina a los que él estaba muy atento. Aquellos años representaron para Julio Cortázar un momento de intenso viraje emotivo e intelectual. Sus inquietudes por comprender esa nueva realidad, hartó distinta a la que había conocido desde aquí, aún bajo el peronismo, con el cual en aquel momento no simpatizaba, se manifestaban en comentarios privados, en cartas, en su conducta pública y, como no podía ser de otro modo, en las tensiones por las que iba atravesando su concepción del papel de la literatura y de su propia escritura. Comenzaba así a concretarse la trama del exilio, que crecería en su obra. Fuera de lo anecdótico, del volver o no al país, del estar o no estar, el “trasterramiento” empezaba a figurar como depósito de espacios: de los reales, y también como lugar de reconstrucción personal, con los recuerdos, las fantasías, los sueños y los textos.

Como muestra de su trabajo durante esta etapa (muestra anterior, como “El perseguidor”, a la Revolución cubana o a la impronta que ella pudo haber marcado en su reflexión y su experiencia), podría verse la primera novela que publicó, *Los premios* (1960), que admite ser leída en clave política respecto del frondicismo o del proyecto de la modernidad desarrollista. *Los premios* cuenta la historia de un grupo de ganadores de una lotería,

premio que consiste en un viaje en barco, el *Malcolm*, un viaje que nunca, realmente, se realizará. Se trata de una novela todavía tradicional, planteada como de aventuras, “a la Verne”, muy bien organizada y urdida, con los ingredientes que supone una actualización del género fantástico, sin que por eso deje de haber una explicación final, permitiéndose la interpretación alegórica y una clara diferenciación entre “buenos” y “malos”. Estos últimos son los que impiden, con su poder, el acceso a la popa, un territorio vedado en el barco y, se entiende, en un mundo parcelado, cercado, en el que sería necesaria una mayor libertad. Existe, por otra parte, un personaje colocado fuera de la acción, Persio, corrector de pruebas en una editorial, quien a partir de sus vivencias y observaciones en el barco formula filosas reflexiones tanto sobre el contexto nacional, como sobre el universo entero.

Los premios puede, así, llegar a leerse como una radiografía íntima de la Argentina de la época. Los años que van desde la caída del peronismo (septiembre de 1955) al triunfo electoral de Arturo Frondizi (febrero de 1958), y hasta el comienzo del ejercicio del gobierno, antes de la adopción de las más importantes medidas en el campo económico y cultural que irían a contramano de lo prometido, se caracterizan por una toma de conciencia creciente de los intelectuales y de las clases medias, dispuestos

Es muy arduo pensar hoy algo nuevo sobre la relación entre los escritores y la política. Aunque, por otra parte, solo pensando algo nuevo sobre esta relación se podrá decir en verdad “algo”, algo que evite lo que tantas veces se ha dicho y repetido en el nivel más inmediato de las comprobaciones y los razonamientos.

a encabezar cambios profundos en las estructuras económicas y sociales. Para una lectura de esta índole, la novela aparece recorrida por cierto hábito de modernidad, de mundanidad; una suerte de pretensión por parte de sectores medios de que, a pesar del subdesarrollo, ese microcosmos tan representativo del país esté a la altura de los nuevos vientos industrialistas y progresistas que soplan por el mundo. La presencia, en el grupo, de expo-

Cortázar fue atraído, desde joven, por la política; ello hace que aparezca como débil e improbable la teoría (puesta en circulación por amigos o ex amigos de otras épocas, y aún alentada por algunas declaraciones de él mismo) de la existencia de “dos Cortázar”: uno, primero, inocente y juvenil, dedicado a lo fantástico, colocado de espaldas a la realidad que lo rodeaba, y otro, sobrevenido después de la Revolución cubana, politizado y ardiente de una literatura testimonial, denunciatoria, solidaria con revoluciones.

nentes de diferentes sectores sociales y culturales, la batalla final que se libra contra los tripulantes, la organización misma de la anécdota, pugnan por retener la novela en los límites de la tradición literaria (condimentada, es cierto, por la novedad de un lenguaje muy elaborado y matizado y de una historia en la cual mucho pasa en el interior de los personajes aunque nada parezca finalmente suceder en el exterior). La contextualización de la novela es, sin embargo, y como lo expresaba, bastante nítida. Por ello, no han faltado quienes observaran la curiosa ausencia del peronismo y del más mínimo comentario sobre él en un texto de pretensiones tan representativas y donde hay personajes que, normalmente, no podrían omitirlo u olvidarlo.

Aludiendo al carácter descriptivo social y a las intenciones más o menos alegó-

ricas de la novela, declaró Cortázar en su oportunidad: “Se me ocurre que *Los premios* es un espejo sin pretensiones, pero bien azogado”.¹ Y respondiendo a una carta de Emma Sperati Piñero con observaciones críticas respecto de la novela, escribía en octubre de 1961 palabras que tienen mucho que ver con el aspecto que estamos tratando: “este golpe de timón /.../ me está llevando a cosas mucho más interesantes que los cuentos fantásticos. /.../ Aludo a una necesidad que se me ha vuelto insuperable de hacer frente a otra visión de la realidad en que estamos metidos”.² Hay, asimismo, algo quizá más profundo todavía, y es un tema que atravesará buena parte de la vida de Cortázar pero que en este momento parece estar planteándose con fuerza a raíz de sus propios cambios geográficos y de sus decisiones internas: las alternativas entre Europa y América, el conflicto sobre dónde (y cómo) estar. *Los premios*, en un nivel un tanto más oculto, parece dar cuenta de esta tensión, que luego se hará explícita en *Rayuela*. Ella está presente, aunque algo subterráneamente en el texto, en ese barco que es un ensamblaje de pedazos europeos: los capitanes Lovatt y Smith, este último con acento de Newcastle; el médico francés; la tripulación que puede ser danesa u holandesa; las balas de Rotterdam y, en fin, la mezcla de lenguas. Defendiéndose contra todo tipo de críticas, a las que tan sensible era, tanto las que le reprochaban haberse dejado llevar por la facilidad y abandonado la buena escritura como las que aún no lo hallaban del todo comprometido en su alejamiento parisiense, declaraba en 1963: “Es muy fácil advertir que cada vez escribo menos bien y ésa es precisamente mi manera de buscar un

estilo. Algunos críticos han hablado de regresión lamentable, porque naturalmente el proceso tradicional es ir del escribir mal al escribir bien. Pero a mí me parece que entre nosotros el estilo es también un problema ético, una cuestión de decencia. Es tan fácil escribir *bien*. ¿No deberíamos los argentinos (y esto no vale solamente para la literatura) retroceder primero, bajar primero, tocar lo más amargo, lo más repugnante, lo más horrible, lo más obscuro, todo lo que una historia de espaldas al país nos escamoteó tanto tiempo a cambio de la ilusión de nuestra grandeza y nuestra cultura, y así, después de haber tocado fondo, ganarnos el derecho a remontar hacia nosotros mismos, a ser de verdad lo que tenemos que ser?”³ Parece, pues, estar dirigiéndose hacia una búsqueda más moral que estética, o que ponga, por encima de los ideales estéticos, aunque sin abandonarlos, los contenidos éticos, y que los privilegie. Ese conflicto, que a partir de los sesenta se irá haciendo cada vez más nítido, provocará cambios fundamentales en su vida y en su obra. Como fuere, se ve bastante claro que su atracción por la política, por la sociedad, era muy fuerte desde antes de la Revolución cubana y sus evoluciones. Y quizás se vea algo más interesante todavía: cómo vincula estrechamente su escritura, “los modos de decir”, la lengua, con un mundo exterior, social, político y, sobre todo, de valores.

A lo largo de la década, las experiencias históricas fueron numerosas y significativas: titubeos, retrocesos, traiciones diversas a los programas votados una vez que se había obtenido el poder (con el resultado de repetidas frustraciones de las masas populares y juveniles), fueron inclinando poco a poco, y no

obstante firmemente, la balanza hacia soluciones cada vez más radicales. Los acontecimientos de los cuales muchos países latinoamericanos serían teatro son suficientemente demostrativos del estado de espíritu en el que entonces se vivía, y también del clima, de la “situación”, dentro de la cual tenía lugar la producción estética y literaria. Hasta cierto punto podría sostenerse que, por esos años, se destaca una característica latinoamericana bien específica en el campo intelectual, y es el hecho de que la inflexión política aparecía como el horizonte necesario de algunos caminos literarios; que la propia forma de ciertos comportamientos literarios condujo, en muchos casos, a la inmersión en

lo político y social (y no al revés). En nuestro país, una frase de David Viñas podría llegar a resumir esta conciencia: “La literatura y la cultura argentinas en su última y más profunda instancia son asunto político”.⁴ Las teorías del *engagement* sartreano jugaron su papel, aún indirecto, y más atrás las concepciones y el propio hacer de los surrealistas, tan presentes en Cortázar. Pero fue notable el fenómeno que se dio en generaciones jóvenes de entonces: la inmersión del poeta en su acto poético, en el universo mítico que sus textos no solamente querían representar sino también crear, llevó a otro

Aquellos años representaron para Julio Cortázar un momento de intenso viraje emotivo e intelectual. Sus inquietudes por comprender esa nueva realidad, harto distinta a la que había conocido desde aquí, aún bajo el peronismo, con el cual en aquel momento no simpatizaba, se manifestaban en comentarios privados, en cartas, en su conducta pública y, como no podía ser de otro modo, en las tensiones por las que iba atravesando su concepción del papel de la literatura y de su propia escritura.

tipo de participación física, corporal, de la cual los casos de Otto René Castillo, en Guatemala, de Leonel Rugama, en Nicaragua, de Javier Heraud, en Perú, de Íbero Gutiérrez, en Uruguay, de Paco Urondo, en Argentina (con todas las diferencias de matices y de posicionamientos que se señalen), constituyeron testimonios fieles de la existencia de un fenómeno particular en materia de contactos entre “literatura” y “política”, entre “literatura” y “revolución”. Como bien lo describió tiempo después Tulio Halperín Donghi, “estas articulaciones están lejos de ser sencillas. Es indudable que el éxito de la literatura latinoamericana en torno a la década

del sesenta se vincula con la convicción –compartida tanto en el subcontinente como fuera de él– de que su tormentosa historia había entrado en una etapa resolutive. Ello da una eficacia nueva a motivos nada nuevos en la conciencia latinoamericana, como el que postula una unidad de raíz y destino para la región, y por otra parte contribuye a extender –dentro y fuera de Latinoamérica– una curiosidad nueva por las peculiaridades de una fracción del planeta que –se espera– está a punto de ingresar como interlocutora de pleno derecho en la historia universal”.⁵ Efectivamente, las especificidades aparecían un tanto confundidas, y quizás también esa característica haya sido uno de los rasgos fuertes del momento. Subrayando aquéllas, tal vez pocos intelectuales latinoamericanos encarnaran tan palmariamente como Julio Cortázar ese período de cambios. Algunas de las descripciones de dicha época parecen tenerlo como referencia subconsciente. “En esos esperanzados años sesentas –escribe Oscar Terán– en que los tres faros rebeldes para los jóvenes norteamericanos son el poeta y anarquista utópico Paul Goodman, el sociólogo crítico del *american way of life* Wright Mills y el filósofo frankfurtiano Hebert Marcuse, y cuando la confianza en obtener profundas transformaciones civilizatorias ofrece como muestra el hecho de que justo entonces la homosexualidad es excluida de su clasificación secular entre las perversiones, mientras las dos teorías dominantes en la sociología (la de la modernización y la dependientista) responden a la misma exigencia de ‘pensar lo latinoamericano en términos de cambio’ y definen así al voluntarismo como el terreno común de ambas concepciones, en esos años confiados a escala planetaria en la



proximidad de cambios radicales, en la Argentina el optimismo de los *sixties* fue transferido como en otras latitudes predominantemente a la política”.⁶ Aquí, como refuerzo de su argumentación, cita además Terán unas palabras de Oscar del Barco que acentúan la impronta del momento: “Nunca en la historia del hombre existió una época menos resignada que la nuestra”.⁷ En 1963, Cortázar visitó Cuba, invitado para integrar el jurado del Premio Casa de las Américas.

*Entonces allí, de golpe, entré en un contexto popular que no conocía porque, como pequeño burgués estetizante, me había mantenido muy lejos de todo lo que podemos llamar muchedumbre o multitud. Ahí, de golpe, me metí en un conjunto en donde todo el mundo tenía alguna cosa que decir, alguna cosa que hacer, donde los problemas eran terribles cotidianamente, y de golpe empecé a sentir por primera vez lo que era América latina. /.../ empecé a comprender que los libros deben llevar a la realidad y no la realidad a los libros, con el perdón de Mallarmé a quien tanto quiero.*⁸

Desde entonces, comenzó una estrecha relación con la isla, con el proceso de transformaciones que la misma estaba viviendo y con algunos de sus motores, especialmente aquéllos del campo intelectual: Roberto Fernández Retamar, Lisandro Otero, Edmundo Desnoes. El escritor Antón Arrufat, uno de los impulsores de esa invitación, cuenta cómo vio él al Cortázar que veía Cuba:

Un mes estuvo en la Isla. Anudó varias amistades. Recorrió el país, ciudades del interior, granjas y coope-

rativas agrícolas. Iba armado de su cámara fotográfica. Conservó siempre esta afición, al igual que el gusto por el jazz. Luego vinieron desde París sus cartas, una tras otra, encantadoras, escritas directamente a máquina, llenas de entusiasmo por Cuba. En todas las que poseo, late el fervor. Su ‘enfermedad’ fue apasionada y crítica. Diestra en señalar errores, y en admirar finalmente. Antes de volverse a París, aceptó integrar el Consejo de Redacción de la revista Casa. Y desde Europa trabajó en la búsqueda de materiales. A él se debe que varios escritores latinoamericanos publicaran en la revista y establecieran vínculos con la institución. En sus cartas comentaba cada número recién aparecido, el diseño, proponía ideas, y no cesaba de enviar conjuntamente grandes sobres amarillos con colaboraciones de otros autores. El, por esta época, no envió ningún texto personal. Había terminado de escribir Rayuela —ya empezaba a llegarnos en paquetes hechos por su mano— y se encontraba totalmente ‘despalabrado’, según confesión propia. /.../ Solo recogieron las páginas de Casa el texto de su conferencia “Algunos aspectos del cuento”, redactada en un hotel de La Habana, y que pese a su modesto título es un pequeño tratado de la difícil técnica de componer relatos, partiendo de su experiencia como narrador. Yo le pedí que lo escribiera.”⁹

La relación con Cuba fue estrecha. Pero, debe decirse, no idílica; tuvo mucho de contradictoria, de mutuamente incomprendida. En este primer encuentro, gracias a su cabeza y a su experiencia, y también a su corazón, Cortázar supo ver, decir muchas cosas, callar otras. Maravillado por

descubrimientos políticos y sociales, no dejó pasar sin embargo la ocasión para, entre otros asuntos, levantar el velo sobre una figura gigantesca de la literatura cubana y latinoamericana, empalidecida por aquel entonces, la de José Lezama Lima. Tuvo la oportunidad de conocer personalmente a Lezama en esa visita, pero la figura le impresionó mucho, tanto que apenas si pudo hablarle. En una de las primeras cartas que, desde su regreso, escribió al entonces director de la *Casa*, el poeta Roberto Fernández Retamar, expresaba:

Desde entonces, como se sabe, Cortázar asume una actitud más y más comprometida con los procesos de cambio en América latina: se pone del lado, en declaraciones, en gestos y en solidaridades, de la Revolución cubana, del gobierno de Salvador Allende en Chile, del movimiento y luego del gobierno sandinista en Nicaragua, de los pueblos sometidos a las dictaduras del Cono Sur; interviene notablemente en las actividades del Tribunal de los Pueblos que reemplaza al Tribunal Russell II (en el que también ha participado), en las del Comité de Intelectuales por la Soberanía de Nuestros Pueblos y la Paz, del que es asimismo fundador, y en las de los exiliados y perseguidos chilenos, uruguayos, argentinos, en Francia y en Europa.

“Gracias por haberle mostrado a Lezama cuánto me acuerdo siempre de él y lo mucho que lo admiro. Hace tiempo que quiero escribirle, pero me intimida un poco; vuelvo a acordarme de la noche en que cené con él y lo escuché decir cosas maravillosas, como un lento volcán de palabras. Sí, él es uno de los que me hacen tener confianza en nuestras tierras, en lo que habrá de ser finalmente esa América misteriosa” (carta del 17 de agosto

de 1964). En una carta a Lezama Lima, bien anterior, fechada en París el 5 de agosto de 1957, había formulado juicios críticos muy agudos sobre

la obra del cubano a quien, entre otras cosas, escribió:

La terrible dificultad que plantean muchísimos poemas y muchísimas prosas tuyas, el peligro incesante de perder el hilo conductor, de extrañarse, de entender mal o entender a medias —que es quizá peor— viene, me parece, de que usted no está nunca dispuesto a conceder nada, porque conceder significaría automáticamente renunciar a esa situación central a la que ha llegado por obra de toda su vida y toda su sensibilidad, esa situación central que le permite aprehender todos los puntos de la circunferencia con una misma sagaz felicidad.

Esta carta es sumamente interesante para considerar la precocidad de ciertas ideas que ya se estaba formando Cortázar sobre su ubicación, en el momento y frente a los acontecimientos latinoamericanos que sobrevendrían. La carta, repito, es de 1957, y en ella afirma literalmente:

En estas islas a veces terribles en que vivimos metidos los sudamericanos (pues la Argentina, o México, son tan insulares como su Cuba) a veces es necesario venirse a vivir a Europa para descubrir por fin las voces hermanas. Desde aquí, poco a poco, América va siendo como una constelación, con luces que brillan y van formando el dibujo de la verdadera patria, mucho más grande y hermosa que la que vocifera el pasaporte.

Las relaciones con la Revolución cubana y la firmeza en el mantenimiento de sus propias posiciones no siempre le fueron fáciles. Como suele

ocurrir en el transcurso de fenómenos históricos de tal magnitud, y cuando gente de sensibilidad especial participa de una u otra forma en ellos, el tratamiento es delicado y problemático. Casi inmediatamente de producida la Revolución, se denunció en los círculos intelectuales de América latina la disposición de los norteamericanos para elaborar una nueva estrategia cultural en el continente. Una política *aggiornada* que, teniendo en cuenta los cambios que se estaban produciendo, tratara de ganar a la nueva intelectualidad, generalmente de izquierda, para alianzas y diferenciaciones nítidas con el campo comunista. Pero que asimismo, renunciando a agitar los viejos fantasmas, revistiera formas modernas, liberales y hasta progresistas. Uno de los pilares de la nueva política era la revista *Mundo Nuevo* que, desde París, dirigiría el crítico uruguayo Emir Rodríguez Monegal, revista que sería sostenida por el Congreso por la Libertad de la Cultura. Cortázar fue tentado por ella y fue advertido por sus amigos cubanos para que no se incluyera en la aventura, cosa que finalmente aceptó no sin malestar. Al respecto, es oportuno señalar lo que algunos amigos de la época notaban en él frente a la política cubana, y que los documentos ratifican: una actitud reverencial (que sin duda había asumido motu proprio), dependiente, casi de voluntaria subordinación, que lo llevaba a consultar a los cubanos mínimos pasos para evitar el enfrentamiento con ellos o parano apartarse de lo que él consideraba la política justa a seguir en América Latina. Desde entonces, como se sabe, Cortázar asume una actitud más y más comprometida con los procesos

de cambio en América latina: se pone del lado, en declaraciones, en gestos y en solidaridades, de la Revolución cubana, del gobierno de Salvador Allende en Chile, del movimiento y luego del gobierno sandinista en Nicaragua, de los pueblos sometidos a las dictaduras del Cono Sur; interviene notablemente en las actividades del Tribunal de los Pueblos que reemplaza al Tribunal Russell II (en el que también ha participado), en las del Comité de Intelectuales por la Soberanía de Nuestros Pueblos y la Paz, del que es asimismo fundador, y en las de los exiliados y perseguidos chilenos, uruguayos, argentinos, en Francia y en Europa. Y expone esas adhesiones en algunos textos eminentemente políticos, en especial *Fantomas contra los vampiros multinacionales*, *Nicaragua tan violentamente dulce* y *Argentina, años de alambradas culturales* (que contiene notas publicadas antes en diversos medios, terminado en enero de 1984 y publicado póstumamente). Ciertamente que también fueron altamente políticas, no solo estético-literarias, sus intervenciones cuando el “affaire Padilla” en Cuba



y su lamentable “Policrítica en la hora de los chacales”, sus polémicas con Oscar Collazos, con José María Arguedas, con David Viñas, las que pusieron en cuestión actitudes, gestos y hasta textos, y de las que no siempre salió ileso, pero que aquí apenas pueden mencionarse porque demandarían mucho más espacio.

Me parece, entonces, que la preocupación política fue una constante desde sus primeros textos. Y que ella no se reveló solo en lo dicho sino también en el intento de ir apoderándose del lenguaje popular y de ir llegando a establecer con él una relación íntima, que viene desde “Torito”, desde los niveles del lenguaje que fue el primero en advertir en *Adán Buenosayres* (“Estamos haciendo un idioma /.../ Es un idioma turbio y caliente, torpe y sutil, pero de creciente propiedad para nuestra expresión necesaria”), se afianza en *Los premios* y en su conciencia de querer “escribir en argentino”. Y que todo ello, lo expreso u oculto, de ningún modo diferencia, desvía o violenta su obra,

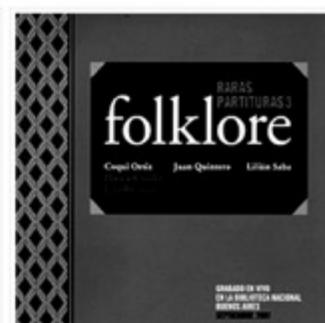
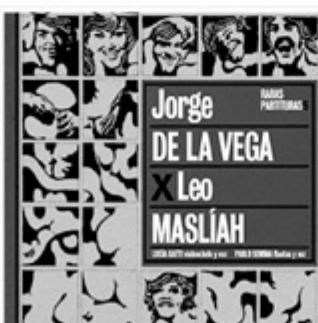
presidida por una idea de autonomía estética y literaria que mantendrá toda su vida. Ni en un sentido temporal, porque hay una línea de continuidad en el propósito y la factura literarios entre los primeros y los últimos textos que publica en vida (los cuentos de *Deshoras*, de 1983), ni en un sentido que podríamos llamar de “concepción y hechura de lo fantástico”, donde lo insólito, lo extraño o lo inesperado surge de lo cotidiano y hasta de lo doméstico y familiar, y está inmerso en los contextos ambientales, sociales y políticos argentinos, latinoamericanos, mundiales, de manera muy visible. Lo que me ha llevado a sostener que una de sus mayores contribuciones literarias es la de haber producido piezas de literatura fantástica que vienen de lo que él llamaba realidad y que, a pesar de ello, nunca dejan de ser fantásticas. Por lo que Cortázar habría obrado, alterando la realidad, en la estructura misma de un género, que hizo de la inverosimilitud y de su alejamiento de la representación de lo real sus piedras fundamentales.

NOTAS

1. Entrevista en *La Nación*, Buenos Aires, 27 de marzo de 1962.
2. Citada en: Ana María Barrenechea, “Génesis y circunstancias”, en Julio Cortázar, *Rayuela*, Edición Crítica. Coordinadores: Julio Ortega-Saúl Yurkievich, Madrid, Colección Archivos, 1991, p. 551.
3. *Revista de la Universidad de México*, mayo de 1963.
4. David Viñas, *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor, 1964.
5. Tulio Halperín Donghi, “Nueva narrativa y ciencias sociales hispanoamericanas en la década del sesenta”, en *Hispanamérica*, N° 27, Gaithersburg, diciembre de 1980, pág. 5.
6. Oscar Terán, *Nuestros años sesentas*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, págs.139-140.
7. Oscar del Barco, “Carlos Marx y los Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en *Pasado y Presente*, N° 1, Córdoba, abril-junio de 1963, pág. 104.
8. Luis Harss, “Julio Cortázar o la cachetada metafísica”, en *Los nuestros*, Buenos Aires, Sudamericana, 1966, pp. 273-274.
9. Antón Arrufat, “Amistad con el perseguidor”, *Casa de las Américas*, N° 145-146, La Habana, julio-octubre de 1984, págs. 204-208.

RARAS PARTITURAS

La colección de discos *Raras Partituras* es expresión de esta voz renovadora, que desde la lectura y el rescate de lo inusual hace música con la intención de poner en circulación una historia sonora de la cultura, historia que se recobra con el cuidadoso trabajo de ordenamiento y recuperación del Programa Inventario de Partituras (2006-2011) y la Audioteca-Mediateca Gustavo "Cuchi" Leguizamón.



Posadas 1650

Por Carlos Bernatek

Suele sostenerse, con rigurosos ímpetus analíticos, que la traición es una de las vertientes más vigorosas y fecundas en la fundación de aquello que, afanosamente, suele llamarse literatura argentina. La traición y su otro, el honor, se hacen presentes en sus páginas más emblemáticas. Y si Borges ha sido quien planteó con más persistencia estos tópicos, no deja de ser misterioso que él mismo fuera la víctima de una póstuma traición. Hecho tan curioso como el autor de su consumación: su amigo y cómplice, confidente de descomunales tertulias rituales en las que se desgranaban los acontecimientos políticos y culturales de su tiempo con el estilo de una conversación despiadada, irónica, mordaz e injuriente. Bioy Casares se internó en las profundidades de una especie habitualmente reservada para los escritores marginales que han hecho del desprecio y el resentimiento una poderosa arma para la crítica. Al hacerlo, no solo burló el secreto más insondable de la literatura, sino que desnudó a la elite literaria porteña en su fondo más cruel: la intimidad de una analítica minuciosa en la que se proyectaban criterios de admisión y valoración canónicos. Difícil determinar a qué género pertenece este monumental trabajo urdido en las penumbras durante tantos años. Carlos Bernatek, autor de esta reflexión, la llamará “novela pantagruélica”, pues hay algo de su desmesura que la convierte en un libro que desborda a la literatura misma para convertirla en una auténtica quimera.

El caso podría plantearse como una desnaturalización, una póstuma y significativa mutación estética, claramente connotada como cláusula testamentaria, que el autor ha reservado para ser develada luego de su muerte, para virar de forma demoleadora las formas de su rumbo y devenir perpetrador. Una sorpresa impensada por provenir de quien no había habitado nunca antes esos paisajes experimentales, que la literatura argentina parecía haber reservado a los escribas problemáticos, a los marginales habituados a vivir entre el filo del respeto y la execración. De pronto, una corriente intelectual cristalizada en el imaginario del prestigio y el reconocimiento, precondiciones del canon, es desviada de curso en un virulento e inesperado testamento literario. Bioy es el perpetrador, quizá el menos plausible, de quien solo se aguardaba prudencia estética, corrección idiomática, sobriedad estructural; qué menos para este portador de genealogía, alguien que cifra en sus iniciales la cartilla misma de alfabetización y su nombre artístico, ya que completo era: Adolfo Vicente Perfecto, *Adolfito* para Borges.

Cuando en 1972 se publican unos inéditos póstumos de su admirado Macedonio Fernández, Borges se sorprende por los textos: "...no estaban escritos para ser publicados, no son barrocos ni humorísticos. Tienen la falta de forma que les da la sinceridad". ¿Será esa misma sinceridad la que provoca en Bioy el giro tóxico, el abandono de sus rigurosas lealtades literarias, y extraliterarias?

Adolfo era 15 años menor que Borges: no puede ser el hijo putativo sino el amigo asimétrico que día a día lo ve quedarse ciego, ajarse, envejecer. Pero

mientras los conceptos de estilo y la crítica instalan a Bioy en el cómodo, el ameno panorama de la literatura fantástica refinada, él urdirá sigiloso, a escondidas y durante años, lo que no verá publicado. Como un Moisés a su tierra prometida, ¿a su gloria prometida?, como en la escena bíblica: le será permitido atisbar las notas—que revisará obsesivamente con Daniel Martino—, pero no va a pisar ese terreno concreto: no va a presentar el libro socialmente, no va a firmar ejemplares, ni va a estar presente a la hora de ver lo ocurrido con esa inopinada traición de clase, su alambicada confesión final, ¿acaso una novela?, uno de los más grandes textos de la literatura argentina. Bioy lo sabe, al menos intuye que deja una bomba debajo de una alfombra persa algo deshinchada; se escuda en su próxima ausencia y nos arroja ese testamento. Es el *Borges* de Bioy, como hoy ha quedado para siempre inscripto, la biografía común con el otro que no es él mismo, un compendio de subrayados y omisiones que, sin embargo releva (revela y rebela) las entretelas de lo no dicho

pero supuesto, un sumario de la injuria solemne, de la conversación en un "entre nos" inconfesable ante cualquier audiencia, un manual de hipocresía social, la íntima arenga que foguea lealtades y traiciones tornadizas, las veleidades, el narcisismo, el ridículo; donde cabe lo leve con el mismo tono de lo trágico,

El *Borges* es una novela pantagruélica, pese a la aversión del protagonista por Rabelais; es la consumación de un ultraje a la intimidad porque, quizá por primera vez en la narrativa argentina, los personajes citados, que son los "nombres" de las letras y la cultura argentina —Bioy mediante— violan un pacto y son puntualmente violados, escrachados, abiertos al medio en la plenitud de sus miserias.

pero con la dimensión de la historia de la segunda mitad del siglo XX, y la literatura toda, vista desde ese peculiar prisma bífido de dos compinches, uno de los cuales no imagina que será desvalijado en la infidencia, ni mucho menos la secuela que va a dejar flotando para la posteridad.

Que Bioy se propuso una deconstrucción, arropada de supuesta biografía, es elocuente, pero ambos términos resultan mezquinos. El *Borges* es una novela pantagruélica, pese a la aversión del protagonista por Rabelais; es la consumación de un ultraje a la inti-

midad porque, quizá por primera vez en la narrativa argentina, los personajes citados, que son los “nombres” de las letras y la cultura argentina – Bioy mediante – violan un pacto y son puntualmente violados, escrachados, abiertos al medio en la plenitud de sus miserias, que muchas veces son las de todos los personajes actuantes, no un privilegio de elegidos, pero que en este caso, adheridos a un nombre, a un significante, devienen derribo, precipitación, despanzurramiento. Vidas y obras configuran de este modo una suerte de imbricado absoluto construido desde una mirada casi obscena, la del revés de la trama. Y aquí ya no queda límite ni barrera que respetar.

Come Borges en casa; una y otra vez come Borges en casa, y se acumulan los cabos sueltos, los ensimismamientos del genio y las meadas literales fuera del inodoro, porque mientras el genio fustiga los rípios de Quevedo, Bioy se hincha las pelotas de su orina genial, y de la vanidad genial igualmente derramada. Se hincha las pelotas pero solemnemente, con el espíritu *very british* de la aristocracia, contenido, atento a las enseñanzas y arbitrariedades que el genio imparte por igual; a su precaria, pueril comprensión de la realidad circundante y a su omnisciencia del universo escrito; a su juicios siempre categóricos sobre casi todo lo existente y a sus escasas rectificaciones (por lo general, lo categórico tiende, en el personaje que encarna Borges, al *crescendo*); a su falsa modestia social y sus sentencias desopilantes. Borges le da clases subrepticias al monitor Bioy, que apostrofa y, como corresponde a su clase, es renuente a impugnar; Bioy agrega, grafica, completa, emprolija y redondea las sentencias del protagonista. Personaje Borges, personaje Bioy;

Borges y Bioy



no olvidar que estamos en un montaje, en una estratagema investida de *memorabilia* en la cual, B. y B., sin proponérselo, ponen en cuestión convicciones de todo orden de la burguesía en la que se cobijan: se solazan con su doble moral, con sus miserias figurativas, sus imposturas, que a fin de cuentas les son propias como materia textual cotidiana. Borges personaje, castiga por igual a Goethe y a las *Conversaciones con Goethe* de Eckermann (que tradujo Cansinos Assens), sin advertir que está formando parte de un simulacro parecido con proyecciones e intenciones muy diferentes.

La realidad copia al arte 1: Por momentos, los paródicos Borges y Bioy se nos vuelven *Bouvard y Pécuchet* (otra edición póstuma), asimétricos, porque no tiene la misma edad, pero que al igual que Alonso Quijano, leen la realidad en los libros, con la grave diferencia de B. y B. de ser exitosos, ante los fracasados personajes de Flaubert. Borges real, no el personaje, alude puntualmente a lo que ocurre en el capítulo 8vo. de *Bouvard y Pécuchet*: “Entonces una facultad lamentable surgió en su espíritu, la de ver la estupidez y no poder ya tolerarla”. Y agrega: “Los entristecían cosas insignificantes: los avisos de los periódicos, el perfil de un burgués, una tontería oída al azar”. Flaubert nos traza a dos tipos buenos y dignos en su tonta ridiculez, que ya retirados, por distracción o propósitos altruistas, se abocan estérilmente a todos los conocimientos humanos, y finalmente, toman la decisión de dedicarse a copiar todos los papeles impresos que caigan en sus manos. No firman como “Honorio Bustos Domecq”, genealogías mediante –los apellidos de ambos bisabuelos–, pero es difícil no trazar paralelismos.

Bioy, Adolfo, el autor, reserva para sí, para Bioy-personaje, la mayor de las discreciones: nada de romances, aventuras cortesananas, cornamentas, hijos extramatrimoniales, fiestas non-sanctas con cierta joven

pariente que desata las furias familiares, nada de eso. Él no es el protagonista, Bioy-personaje está a salvo como testigo ubicuo, el copartícipe necesario para

alimentar al monstruo indetenible, al que parte siempre a dar conferencias, a recibir premios y homenajes, a ser loado en diversidad de lenguas, para recoger el anecdotario que va a apostrofar con sus sentencias en la próxima cena: los cordobeses son..., los mexicanos son..., y así sucesivamente. Allí, en esa intimidad, cuando se van Peyrou, Bianco, Juanjo Hernández, María Elena Walsh, Pezzoni o quien pinte para comensal esa noche, surge la camaradería desmañada, algo perversa, que fructifica en la escritura de una obra incesante mientras desenvuelve el arte mayor de la maledicencia. Bioy es el escriba, Borges el que dicta, el dictador al que Bioy apostrofa solo para el lector del libro: “se repite, se excede con los chistes, ya escribió eso antes, comenta libros que no ha leído repitiendo la opinión de su madre, no escucha, interrumpe, habla todo el tiempo”, y otras lindezas, sin dejar de marcar su memoria prodigiosa. En esos trances el señor memorioso, el protagonista, se vuelve adolescentemente obsceno; evoca tangos, coplillas que dicen malas palabras, habla de sus mujeres, desde Leonor Acevedo en

Bioy, Adolfo, el autor, reserva para sí, para Bioy-personaje, la mayor de las discreciones: nada de romances, aventuras cortesananas, cornamentas, hijos extramatrimoniales, fiestas non-sanctas con cierta joven pariente que desata las furias familiares, nada de eso.

adelante, y se desarma impotente ante las tropelías del amor que, como digno adolescente, no sabe manejar; impotente, como calificara Silvina Bullrich al Borges real, vaya coincidencia, en un set de televisión conducido por el malogrado Bernardo Neustadt, cuando se enterara de su boda con Kodama. Una fauna sinuosa.

B. y B. en la ficción del libro que se narra como un diario, son dos impostores que cuelgan ese ropaje en el closet de Posadas 1650, o en la estancia *Rincón Viejo*, en Pardo, o en la marplatense *Villa Silvina*, todos inmuebles de los Bioy-Ocampo, para desbrozar la intimidad de lo que los ocupa: los libros, los personajes en los libros, las personas en torno a los libros y el mundo concebido como biblioteca privada. Puntualmente: la literatura argentina toda, nombre por nombre, es diseccionada en Posadas 1650; bronce o partiquino, novel o

experimentado, caricaturizados en sus peores visajes y miserias, con toda justicia o deliberada arbitrariedad. Basta con que un comensal se aleje un par de metros, para que la metralla coloquial de los socios lo ultime, y no solo las patéticas damas patricias con veleidades literarias, que serán los pichones más sencillos. Pocos se salvan del

pelotón, por su obra o por sus modos. B. y B. califican “¡qué bruto!” y se les escapan elefantes de la mira; tanto azotar a Molinari, a Mastronardi, a Juan L..., no advierten ni entienden a Arlt, que treinta años antes ya había dado vuelta la literatura argentina como una media de su invención. Se entretienen con Manucho, con tilingas pretenciosas a quienes desprecian, y con otros parecen hacer la vista gorda, perdonavidas por cercanía. Pero no frecuentan el acto piadoso. La SADE, la Academia, la Biblioteca Nacional de la calle México, son escenarios frecuentes para la carnicería de las letras.

La realidad opera de falla arqueológica en esa estructura, y un tal Perón es la fisura por la que suele sangrar. Más vagamente, existe otro fantasma peor e inasible: “los comunistas”, epíteto que endilgan como dos viejas pacatas hablando de la gonorrea. Es la historia trivializada desde la Recoleta que observa la realidad de sus héroes (el Almirante Isaac Rojas) y sus heroicidades (bombardeos de civiles), donde un precámbrico Borges evoca su grito de guerra dirigido a Perón, durante la égida maldita, empleando la *melancólica imagen de la patria*, de Juan Chas-saing, *bajo el cañón del enemigo injusto*. Borges, como patriota, se vuelve cursi. En tanto Bioy, patricio tironeado por sus vínculos y afectos pero ubicuo, parece rescatar para sí la cordura aristocrática en la difusa metralla de dos dementes: el genio y la loca que vive con él, la mejor escritora argentina. Once años mayor que Adolfo —quien en los años 30 la convenció para abandonar la plástica y dedicarse al mismo juego—, Silvina los reta como otra madre, protesta, disiente, discute con Borges y siempre los deja a solas para



que prosigan urdiendo, riendo, en tanto sobrevuela de modo casi permanentemente la sombra terrible de Victoria, el otro personaje de la comedia, burlado, cascoteado intramuros, pero a la larga reverenciado en la parodia social. Pobre Adolfito, parece condolerse el lector ingenuo, reclamado para sí por semejantes personajes, parodias de sí mismos. ABC pone paños fríos, cauteriza, mitiga; sin dudas es un pragmático: no es funcionario, no necesita trabajar ni nunca lo ha hecho seriamente; alguien debe aplicar un criterio de realidad. Se embarca y pasa largos meses en Europa o donde se le ocurra, pero siempre con la amenaza latente que lo aguarda como el ciego de Carriego en la cancel. Tal vez por eso, la de Bioy autor/homicida, sea una de las más terribles de las descargas: cuando todos hayan muerto, sobrevivirá un libro, no ya las memorias amables de gauchos serviciales, ni de games de niño bien en polvo de ladrillo, ni de flirteos de dandy.

La realidad copia al arte 2: Fergus Kilpatrick es héroe y traidor a un tiempo. Bioy, el héroe de las mujeres (casualmente muere un 8 de marzo: día internacional de la mujer), también es traidor. En ambos casos, la intriga se resuelve luego de la muerte ¿Cómo no se dio cuenta el mismísimo autor, de que lo que escribía en 1944, estaba anticipando lo que iba a ocurrir muy próximo a él, de modo ineluctable?

El oráculo de Gombrowicz *—maten a Borges—* queda de algún modo en manos de su amigo más cercano: una tragedia griega. Mata y humaniza; desarma para reconstruir en diferentes proporciones; mata también para vivir él, ya que solo con el monstruo muerto se atreve a la osadía.

Bioy no es un genio (todo autor piensa eso de sí mismo, incluso el genio); es un escritor correcto, ajustado, aúna una fuerte inventiva en la línea fantástica con un sobrio tratamiento en la construcción de tramas. Pero sus textos —también es probable que lo sospechara— son susceptibles al envejecimiento. Y tal vez en el albur de ese

destino de olvido estribe la razón de una apuesta brutal como el *Borges*, un libro sin igual en la literatura argentina, en el cual la mayor parte de sus protocolos previos aparecen violados. Si un investigador indagara en el caso, no debería pasar por alto una declaración de Adolfo de 1998, con Borges ya muerto: “Si viviera mil años, como me gustaría, tal vez podría convertir los cuentos en novelas. O cambiarlos...”. ¿Velada amenaza anticipatoria? Y agrega luego: “Me encantaría tener un clon”. Un clon ya se sabe qué suele ser para un escritor de ficciones; suele llamarse *doppelgänger*, o doble fantasmagórico, o gemelo malvado, un Bioy, un Adolfito personaje. Hecho.

La reconstrucción de los antecedentes no debería omitir el detalle de que el género autobiográfico de memorias fue abordado por Bioy en numerosas circunstancias y distintos tiempos, todas corteses, atildadas como su aspecto: una intromisión prematura en *Guirnalda con amores* (1959), luego *En viaje* (1967), *De jardines ajenos* (1997), todo con la sobria amenidad que armonizaba con el resto de su obra de ficción. Pero con la mencionada colaboración de Daniel Martino, pasó

La realidad opera de falla arqueológica en esa estructura, y un tal Perón es la fisura por la que suele sangrar. Más vagamente, existe otro fantasma peor e inasible: “los comunistas”, epíteto que endilgan como dos viejas pacatas hablando de la gonorrea.

más de tres años compilando lo que llamaba “su droga”. Un Bioy plagado de dolores y achaques, aún ante la proximidad de la muerte, se resiste a abandonar la tarea con un empeño digno de destacar. Sabe lo que está haciendo, y hasta podría presuponerse que ha escogido la condición de póstumo para el *Borges*, como quien puede elegir por qué ha de ser recor-

dado, y por qué y por quiénes, escarnecido, como de hecho ocurrió. Se ha quedado solo: no están Silvina, ni Borges, ni Marta; la muerte se acerca y ya nada le importa a quien se ha pasado la vida en los márgenes estrictos de la moderación. A su manera, Bioy se retira pero nos reserva el asombro, lo mejor de su obra. Es el *Borges* lo que lo convierte en un autor descomunal.

COLECCIÓN JORGE ÁLVAREZ EDICIONES BIBLIOTECA NACIONAL



Jorge Álvarez puso su sello a una época entera de la edición nacional, inventando, más que publicando autores. La bibliografía y la discografía por él editadas son un episodio indispensable de la memoria lectora del país y uno de los máximos ejemplos del papel que puede jugar un editor en la organización de la cultura. Jorge Álvarez retorna para reiniciar su tarea, como si un tiempo circular lo reclamara, reeditando algunos de sus autores y títulos de aquellos años, y publicando a otros que hoy perseveran en el oficio de escritor.

La *Colección Jorge Álvarez* de la Biblioteca Nacional surge de esta circularidad como pretexto para agregar un nuevo nudo a la serie, cuyo recomienzo es motivo de celebración y de una nueva reflexión sobre el presente.

ALTO EL FUEGO

21 de agosto al 7 de septiembre de 2014 | Sala Juan L. Ortiz



Esta imagen ha atravesado una espesa selva de polémicas. Sigue interrogándonos sobre las formas de la guerra y la crucifixión desde el punto de vista de un arte que al mismo tiempo que depura el sentido lo hace proliferar en las más contrapuestas interpretaciones. Como manifiesto artístico, presentaremos *La civilización occidental y cristiana*, de León Ferrari, junto con el texto *Alto el fuego*, que llama a la reflexión sobre la inquietante realidad contemporánea.

Poema y política en León Rozitchner

Por Diego Sztulwark

La obra de León Rozitchner es portadora de una extrema fuerza que brota de su singular perspectiva. Se afirma en un materialismo sensible, crítico de todo proceso de racionalización que excluya el fundamento del cuerpo y la experiencia colectiva. Una racionalidad de lo concreto que no fuga hacia especulaciones abstractas. Esa “ensoñación”, mezcla de sensaciones previa a la Ley patriarcal que borra la experiencia primera, crea una lengua intensa elaborada sobre los afectos. Una lengua vital que transforma la vida y es modificada por ella. Allí residen las posibilidades de un nuevo modo de producir verdades; a través de sujetos concretos que logren desafiar la coherencia de un mundo exterior que se impone por el terror sobre los propios cuerpos expropiándoles, precisamente, su materialidad sensible. Se trata, en definitiva, de un llamado a la insurgencia contra toda teología expulsiva de la experiencia corporal y de la afectividad como lógica de sentido creadora del mundo.

En paralelo a la obra del escritor argentino se desarrollan las intuiciones de Henri Meschonnic. Poeta, traductor y crítico del lenguaje, el ensayista francés, leído tardíamente por Rozitchner, plantea un conjunto de problemas que pueden leerse en resonancia con el pensamiento del argentino. Diego Sztulwark emprende esa tarea, la de poner en diálogo dos modos de concebir la persistencia de una lengua abstracta occidental, para restituir la rítmica en el poema y el afecto en los conceptos.

*...no querrás y tampoco escucharás
ningún comentario que no sea un
comentario sobre los te'amin.*

*Ibn Ezra, citado por
Hugo Savino (Salto de Mata).*

Durante los últimos años de su vida, León Rozitchner leyó a Henri Meschonnic, poeta, traductor de la biblia judía y pensador del lenguaje. Meschonnic nació en París en 1931 y falleció en Villejuif en el año 2009. Rozitchner nació en Chivilcoy en 1924 y falleció en Buenos Aires en 2011. Tanto uno como el otro forjaron poderosas intuiciones sobre el carácter ético y político de la articulación entre afectos y lenguaje. Y compartieron una visión: la de una auténtica guerra abierta en las sociedades y en las culturas del occidente capitalista entre las experiencias que singularizan a los sujetos y la persistencia de una teología política que trabaja para el borramiento de lo sensible insurgente, como lugar de elaboración de las verdades en la historia.

No hubo influencia directa entre ellos. Y, sin embargo, al leerlos juntos se tiene la impresión de una cierta retroalimentación. Aunque no cabe exagerar. León Rozitchner ha reflexionado sobre el fondo del drama latinoamericano y argentino y su obra está ligada a la tentativa de constituir un campo político de izquierda capaz de transformar las persistencias del terror sobre la economía y la subjetividad. Nada de esto forma parte de las preocupaciones de Meschonnic. Partir de las zonas de mutua afinidad no supone asimilarlos ni desconocer poderosas distancias entre ellos —una de las cuales concierne al modo en que se plantea la cuestión de Israel—.

Puestos a medir distancias, es posible encontrar un océano entre ambos.

A pesar de lo cual las zonas de convulsión resultan intensas y vigorizan momentos centrales en la constitución del debate político: la derrota del socialismo en la disputa por la subjetividad; lo perdurable de lo teológico político en el neoliberalismo actual; la exigencia que un fracaso ejemplar impone sobre los modos de valorar; la cuestión de la violencia.

Palabra intensiva

La obra de León Rozitchner es *poema* en el sentido que Henri Meschonnic da al término. A diferencia de la poesía, que es un género literario y depende de reglas de rima y métrica, el poema es enunciación y ritmo. El peso cae sobre la oralidad, la carga afectiva que el cuerpo transfiere al lenguaje. Meschonnic encuentra la definición de poema en el comienzo del *Tratado teológico político* de Spinoza. Se trata del lenguaje en tanto que es capaz de modificar modos de vida y de modos de vida que afectan —de historicidad, forzando su apertura al infinito— al lenguaje.

El poema desafía la milenaria organización de lo teológico político en la cual el mundo se presenta como *discontinuo*. Discontinuo marcado por el señorío autónomo del signo sobre el ritmo, del lenguaje que olvida y borra la singularidad de los cuerpos y del concepto que desprecia por completo al afecto.

Hugo Savino, poeta y traductor argentino que continúa a Meschonnic, ha escrito que el poema (a diferencia de la poesía) solo funciona a contra-solemnidad y a contra-consenso. Ética y políticamente implica un

anti-borramiento: traza en la escritura un continuo afecto-concepto, cuerpo-lenguaje, ritmo-signo, ética-política. La *Ética* aprendida de memoria, como aliada útil. Spinoza en el bolsillo de la campera.

Y aún así, incluso cuando la filosofía ha repetido que no se sabe nunca lo que puede un cuerpo, ha desdenado agregar lo que puede un cuerpo “en el lenguaje”. Cosa que sucede cada vez que profesores eruditos y especializados se acogen a un saber sin preguntar cuánto del saber de los cuerpos (saber de la potencia común) se prolonga en aquello que las palabras hacen.

Escribió León Rozitchner que “los filósofos llegan a la filosofía exhaustos de pasiones”, con la palabra demasiado distanciada “del canto y de la música,

de la resonancia sonora y sinfónica del mundo”.

Se preguntaba en aquel texto “Justificado para no ir a un congreso de filosofía” cómo hacer para que “lo que tenemos de poético” hable en

la filosofía sin hacer como Heidegger, que le pedía a los “poetas que le abran el camino para que al final el filósofo les haga decir en nombre del Ser lo que a él se le canta”.

Buscaba Rozitchner una experiencia de creación de sentido –en la poesía o en la filosofía– capaz de unir un “espíritu a la llamada materia” y de poner en juego “al sujeto que piensa”. “Palabra intensiva” le llamaba, o “lengua materna” cargada de sentido afectivo antes incluso del acceso a la significación simbólica. Por eso Rozitchner escribe *Madre* y retuerce el

significante: “mater”, “materialismo”, “materia”. Busca la vía de articulación del lenguaje con la materia como fundamento de un saber relativo a los cuerpos; que no los despoje.

La traducción primera. Rozitchner lector de Meschonnic

Cuanto más apto sea un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás será su alma para percibir a la vez más cosas. Esto es claro de por sí. Salvo que la devaluación del cuerpo afectivo lo vuelva difícil, y se pierda de vista la aptitud propia de un cuerpo para unir sus afecciones. Por *afecto* hay que entender las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, se ayuda o se estorba la potencia de actuar del cuerpo y, al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones.

No se piensa de otro modo si no se siente de otra manera, y para ello hay que resistir a la denigración de lo sensible. Si “el afecto es el que contiene al sentido” y cuando pensamos no sentimos que se “conmueve al cuerpo” nos perdemos “la prolongación ensoñada del cuerpo materno que es el ‘elemento’ o el ‘éter’ que da sentido pleno al pensamiento aunque sea abstracto”.

Este materialismo ensoñado encuentra en el maternaje las premisas de una lógica del sentido transindividual (que Freud ya señalaba en los “juicios de atribución”) en el que “cada uno es primero el traductor de sí mismo: de la lengua materna de la infancia a la lengua adulta y social constituida: a la del padre”. Pero esa primerísima traducción de la experiencia afectivo-sensible “que el niño efectúa apren-

León Rozitchner ha reflexionado sobre el fondo del drama latinoamericano y argentino y su obra está ligada a la tentativa de constituir un campo político de izquierda capaz de transformar las persistencias del terror sobre la economía y la subjetividad.

diendo de la madre que le habla” y que será luego lo que sostenga y funde en él la palabra, dice Rozitchner, falta en Meschonnic. Y así lo escribe en un fragmento: “Meschonnic: Biblia, traducción y lengua materna” del 23 de abril de 2010, 3 a.m., perteneciente a *Génesis: la plenitud de la materialidad histórica* (Colección Obras. León Rozitchner, Ediciones Biblioteca Nacional, en prensa).

No habría lenguaje, concluye Rozitchner, “si previamente en cada ser que nace no se hubiera abierto en su propia experiencia –y siempre en relación con el otro, en este caso necesariamente la madre– esta capacidad de discriminar y crear, en el flujo sensible, esos nudos de sentido que el afecto y el sentimiento denotan y recortan sobre fondo del sentir del cuerpo”.

No se trata de la subsunción de la diferencia simbólica en lo uno indiferenciado de lo sensible, sino de la comprensión de la diferencia ya en el nivel de los afectivos. Al captar la cualidad en lo sensible se prepara el acceso a una relación sentida con el mundo del lenguaje adulto.

No hay sujeto sin combate

Traducción y poema son vías de despliegue o de singularización. Tanto Meschonnic como Rozitchner usan a gusto la palabra *sujeto* para referirse al resultado de este proceso al que no se llega sin lucha contra las instituciones del “discontinuo”.

No hay sujeto sin combate. Porque en el orden teológico-político o burgués-neoliberal, la subjetividad se encuentra distanciada de sí misma y de los otros por efecto del terror. El sujeto –sea del poema, sea el de la elaboración de

verdades históricas– no se realiza sin establecer una ligazón entre afecto, lenguaje, ética y política.

Lo cual supone confrontarse con la lógica de la propiedad privada, porque en ella sobrevive y a partir de ella se reproduce el terror que distancia y separa. Una izquierda que no comprenda este capítulo es una *izquierda sin sujeto*.

“¡Qué rápido sale la izquierda de la depresión!”

Todo fracaso se vuelve enseñanza si se es capaz de penetrar en él para comprender qué fue lo que en el combate no se pudo elaborar sobre el

León Rozitchner



modo en que se conjugaban las relaciones de fuerzas; y entender cómo ingresó el poder enemigo en el modo de sentir obstaculizando la acción en el campo histórico objetivo.

Durante los años 60 y 70, escribe Rozitchner (El espejo tan temido): “la guerrilla fue vencida entre nosotros porque prefirió, eligiendo por todos desde la categoría del enemigo, recurrir a una fuerza que en su materialidad misma era alucinada. Y al ser vencida fuimos todos juntos vencidos (...) fueron vencidas con ellos todas las fuerzas de

Cuanto más apto sea un cuerpo para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que las demás será su alma para percibir a la vez más cosas. Esto es claro de por sí. Salvo que la devaluación del cuerpo afectivo lo vuelva difícil, y se pierda de vista la aptitud propia de un cuerpo para unir sus afecciones. Por afecto hay que entender las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, se ayuda o se estorba la potencia de actuar del cuerpo y, al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones.

signo distinto, esas fuerzas humanas más complejas y sutiles, y más amorosas que el lento trabajo de masas estaba construyendo”.

¿Qué es lo que nos pasó? Se pensó – dice Rozitchner– “la coherencia del mundo exterior sin preguntarnos casi nunca por la nuestra”. Y ¿qué sería pensar la violencia de otro modo? “Sería

meter de otro modo el cuerpo en ella, no para morir, es cierto, sino para reabrir en nosotros lo que el miedo selló”.

¿Y qué es lo que el miedo guarda bajo su sello sino el hecho de que “cuando cuestionamos la realidad que nos niega la razón o la acción, nunca nos preguntamos por qué carajo caímos en el error (...) no hay verificación interior del fracaso exterior”?

Es el espejo tan temido, el problema de la izquierda. La atribución de los errores pasados a ciertos esquemas

intelectuales que pueden ser sustituidos por otros sin mayores consecuencias, sin que se cuestione –y se imponga reelaborar– la organización del sujeto militante que piensa. Y sino “¿por qué seguimos teniendo ideas tan contundentes y cerradas si estas ideas no contienen en su propio decurso ese descubrimiento que asume una nueva responsabilidad, objetivada y reconocida, al ser expuestas?”

Derrota ejemplar

Y bien, ¿de dónde extraeremos las condiciones de un nuevo pensar, sobre todo cuando el “deseo de las masas” no coincide con el nuestro? ¿Qué hacer? ¿Qué no hacer? Pensando seguramente en la actitud de la revista *Contorno* frente al peronismo de los años 50, afirma Rozitchner: “no apoyamos en su momento a las masas argentinas, nos mantuvimos adheridos a nuestros deseos, y por lo tanto no deseamos el triunfo de Perón...” (*Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*). No se lea arrepentimiento en esta dolorida reflexión. Porque lo que cuenta es la lección que se extrae de estos hechos en los que el grupo pudo verificar “que no elegimos objetivamente por los enemigos de la patria al no elegir a Perón”.

Es descubrimiento de uno mismo y del colectivo como sujeto que no se piensa a partir de las “condiciones estratégicas, económico-políticas, alejadas de la puesta en juego –y en duda– de la subjetividad y de lo imaginario (...) como si no fuesen constitutivos de lo real”. Al contrario, el punto de partida es desde ahora uno mismo (personal y grupal) como lugar donde se elaboran las verdades históricas.

Y si se pudo durante la Guerra de Malvinas “tomar como índice de verdad a ‘las masas’ como expresión de los ‘justos intereses populares’ porque ellas están donde nosotros no...” (se refiere Rozitchner al “Grupo de discusión socialista” que durante el exilio en México apoyó a su manera la guerra), fue esta “una verificación conquistada demasiado a la ligera”, comparable a la correspondencia “que existe entre la revelación de Dios y la verdad del hombre de fe: es una correspondencia sin lucha y sin riesgo”.

Por una *taamización* general del lenguaje

Es el “sabor” (y el acento), dice Meschonnic, lo que anima el sentido en el poeta y en el traductor: *taam* en hebreo refiere al “gusto de lo que uno lleva en la boca” cuando se come y cuando se habla.

El hebreo bíblico conserva, según Meschonnic, la lengua como canto y ritmo. Es lo antiguo judío como lo “otro” del signo, al que acude para salirse del reino circular del signo enfocado sobre sí mismo. Ese “otro” surge de la añeja distinción entre lo cantado y no cantado que retoma la pan-rítmica bíblica del *Ta’am* (plural de *te’amin*). Meschonnic subraya la importancia de construir lo universal a partir del plural, y no borrando la multitud de singularidades.

La *taamización* generalizada del lenguaje es un golpe bíblico a la filosofía. Por ejemplo a Hegel, que en su *Fenomenología del espíritu* produce, según Meschonnic, el borramiento de la cosa (cuerpo) en el concepto y en el lenguaje, además de afirmar la unidad político-teológica entre lenguaje y religión.

El modelo espiritual de occidente

El poder de la religión se hace más evidente allí donde el socialismo como acción política resultó insuficiente e incapaz de alcanzar el “núcleo donde reside el lugar subjetivo más tenaz del sometimiento”.

Marx, escribe Rozitchner en *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (en torno a las Confesiones de san Agustín)*, no supo verlo claramente. Le faltó plantear la cuestión en el nivel de la producción del “hombre por el hombre” y no como hecho de la conciencia.

En efecto, la religión actúa ya en la hechura primera de lo sensible duradero en el humano; “ese ‘Amor’ y esa ‘Verdad’ de la Palabra divina que solo los elegidos escuchan (...) exige la negación del cuerpo y de la vida ajena como el sacrificio necesario que les permite situarse impunemente más allá del crimen”. Esa “negación del cuerpo y de la vida ajena como sacrificio necesario” que se comunica. Desde el cristianismo vuelto imperio hasta el posmodernismo neoliberal lo que funciona es una tecnología religiosa (aun cuando hoy haya sido secularizada) cuyo objetivo es preparar el “infinito abstracto y monetario del capital financiero” y la “exclusión mística de la materia” que se ha vuelto “modelo espiritual del Occidente” y que solo se nos aparece de lleno en el ocaso de la revolución.

No hay sujeto sin combate. Porque en el orden teológico-político o burgués-neoliberal, la subjetividad se encuentra distanciada de sí misma y de los otros por efecto del terror. El sujeto —sea del poema, sea el de la elaboración de verdades históricas— no se realiza sin establecer una ligazón entre afecto, lenguaje, ética y política.

El desafío a la subjetividad se radicaliza, y la política y la filosofía se ven exigidas a atravesar la prueba más difícil: la de alcanzar ese “núcleo” tenaz del sometimiento. Es en ese punto que el *materialismo ensoñado* aparece como encuentro entre clínica analítica y filosofía; entre poema y política.

Primero hay que saber vivir

El hombre y la mujer de derecha tienen resuelto desde el vamos la cuestión de la coherencia: “sabe de antemano que hay coincidencia entre lo que sienten

Todo fracaso se vuelve enseñanza si se es capaz de penetrar en él para comprender qué fue lo que en el combate no se pudo elaborar sobre el modo en que se conjugaban las relaciones de fuerzas; y entender cómo ingresó el poder enemigo en el modo de sentir obstaculizando la acción en el campo histórico objetivo.

respecto del otro y lo que piensan”. Diferente es la experiencia del hombre o la mujer de izquierda, cuya coherencia se constituye de otro modo y depende de buscar a veces sin encontrar ese principio diferente.

¿Por qué? Porque a una subjetividad cuya coherencia es formulada como un absoluto-absoluto y para la cual lo relativo-histórico viene siempre tarde y de afuera, se opone una subjetividad que constituye como absoluto-relativo, jugando lo relativo-histórico un papel verdaderamente constituyente.

Esta distinción se vuelve política con suma claridad con la participación de Rozitchner en la polémica en torno al “no matarás”, iniciada por el filósofo Oscar del Barco a partir de una carta pública en la cual ofrecía un amargo balance de la experiencia de la violencia guerrillera de los años 60 y 70.

El argumento de León Rozitchner (“Primero hay que saber vivir. Del vivirás materno al no matarás patriarcal”) se revelaba contra el borramiento que el “no matarás” hacía de la diferencia de puntos de partida. En efecto, en la levinasiana apertura al mundo, el primerísimo comienzo del “vivirás” materno –único principio “inmanente histórico desde el vamos”– ya ha desaparecido. Y en su lugar aparece lo sagrado bajo la forma del rostro de otro, protegido por el mandato bíblico del “no matarás”.

Y entonces se recurre a “palabras de la lengua paterna que vienen desde el mundo histórico para superponerse y sobre-agregarse a otra lengua silenciada, la materna, un sentimiento enmudecido por el grito del Dios-Padre”. Por el contrario, en el principio inmanente del “vivirás” se afirma, para Rozitchner, que “allí, en lo materno, no existe es cierto la Infinitud que la salvación en Dios-Padre pide y nos promete si renunciamos a su cuerpo. Pero en su cobijo y afecto estaba el germen de toda ética que tome a la mater-ialidad como punto de partida”.

Sin el “vivirás” quedamos separados de lo más propio, de las premisas sin las cuales ya no se podrá plantear de otro modo el problema de la relación entre violencia y política.

Política contra filosofía

La idea que excluye la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que le es contraria. Y el fundamento de la virtud es el mismo esfuerzo de conservar el propio ser. Del mismo modo la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser.

Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre, y nada pueden los hombres, más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo y que todos se esfuercen, cuanto puedan, en conservar su ser, y que todos a la vez busquen para sí mismos la utilidad común a todos ellos.

Con enunciados como estos se prepara la ruptura de Spinoza, quien “contrariando la razón cartesiana, los desafió a todos igualando a Dios con la Naturaleza”. Cada modo finito se sitúa en el continuo divino –causa de sí, trama constituyente que a todos les concierne– desteologizado. La vida virtuosa es transición entre la conservación del propio y descubrimiento de una utilidad común a todos.

Se forman así las premisas para pensar de otro modo el problema de la política y la violencia. Unas premisas bien diferentes de aquellas que asumen como comienzo lo discontinuo, que parten del borramiento que hace lo teológico-político.

Esto es exactamente lo que Henri Meschonnic reprochará a Heidegger y al nacional esencialismo, y León Rozitchner a Levinas: aceptar que la singularidad del querer vivir esté en el comienzo; aceptar en su lugar un vacío, una abstracción o un universal (*Ser o hay*).

Borrada la diferencia que resiste, solo queda espacio para lo Uno del poder. Y por violencia no se pensará más que como violencia Una. Por más repudiados que resulten, ese Mundo y esa Violencia no podrán ser ya desafiados. Si no se habilita otro punto de partida, resistente o insurgente, la “contra-violencia” permanecerá impensada.

Hasta que las tensiones sociales y las luchas se agudicen –y no dejan de hacerlo, incluso abrumadoramente– y nos despabilen respecto del hundimiento actual en la violencia –y la crueldad– derechista. Violencia que no por odiada resulta menos amenazante. Al punto que si no encontramos cómo responderle a partir de un principio diferente no contaremos siquiera con representaciones de pensamiento distintas a las que la derecha le impone a las izquierdas.

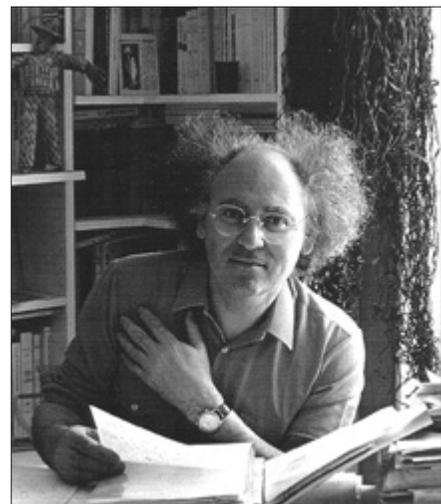
Contra-violencia

El punto de partida para reafirmar las premisas de otra subjetividad y de otro pensamiento en torno de la violencia lo encontramos, en efecto, en el carácter agónico de la lucha política (“acepto que me maten o me defiendan”, escribe Rozitchner).

Retomando la distinción de las subjetividades de izquierda y de derecha en el contexto de la discusión con del Barco, Rozitchner organizará una distinción similar entre una violencia de derecha –es asesina, teológica, que “privilegia la muerte sobre la vida”–, y una violencia de izquierda –defensiva o “contra-violencia”–.

Ambas surgen de prolongar –por otros medios– la subjetividad de la que parten y a la que ayudan a constituir: la violencia asesina se manifiesta con nitidez en aquella

Henri Meschonnic



coherencia –que se manifiesta también en el lenguaje y en los afectos– que se constituye como un absoluto sí mismo (sea como persona, familia, grupo, clase o nación, da igual). Para ella no hay otro co-constituyente. Si hay otro, se trata siempre de una presencia aparecida en un segundo momento, y esa presencia solo cuenta realmente cuando cuenta con el poder necesario para imponérsele.

La contra-violencia proviene de una racionalidad distinta, en la cual el absoluto singular de cada quien no alcanza a separarse de –y a la larga

Desde el cristianismo vuelto imperio hasta el posmodernismo neoliberal lo que funciona es una tecnología religiosa (aun cuando hoy haya sido secularizada) cuyo objetivo es preparar el “infinito abstracto y monetario del capital financiero” y la “exclusión mística de la materia” que se ha vuelto “modelo espiritual del Occidente” y que solo se nos aparece de lleno en el ocaso de la revolución.

se sabe fundado en– la relatividad (histórica) de los otros, que nos constituyen (y a quien constituimos) desde el comienzo. Allí la violencia asesina no arraiga sin pervertir su principio, porque el matar asesino supone denegar en el nivel de lo sensible esta

copresencia fundante y desgarrar el tejido de la utilidad común imponiendo una afirmación del tipo absoluta-absoluta.

Abandonar la producción de este tipo de distinciones implica cerrar el campo mismo de lo político y elevar la violencia-Una a “esencia metafísica” que “arrasa así con los límites del discernimiento vital” y que disuelve “toda experiencia de la verdad que circula en los hechos históricos”.

Pensar la “contra-violencia” es un desafío imprescindible para la formación de las izquierdas polí-

ticas de todos los tiempos. Sobre todo cuando, como lo recuerda Rozitchner, durante los años 60 y 70 la izquierda ha participado del enfrentamiento con un pensamiento de derecha en torno a tres criterios fundamentales: “1. La de que todo combatiente tiene que asumir primero que cuando entra en la guerrilla debe desvalorizar su propia vida; 2. No haber diferenciado que en la contra-violencia la violencia ha cambiado de cualidad; que tampoco debe ser la misma violencia, solo que ahora apuntaría en dirección opuesta; y 3. No reconocer que la disimetría de las fuerzas exige contar con una actividad colectiva mayoritaria de los rebeldes antes sometidos para imponerse, y sobre todo que la vida es lo que debe preservarse para lograr incluirlos en un proyecto digno”.

Se abandona la premisa que permite constituir un sujeto y una política diferencial si se renuncia al hecho según el cual “mantener el valor de la vida como un presupuesto es el punto de partida de la eficacia ética en toda acción política” y si “la muerte aparece no será porque la busquemos, ni en nosotros ni en los otros”.

Y a esto no se llega por razones teológicas sino de otra índole, movidas menos por la obediencia y más por la fuerza con que se busca y se alcanza la vida virtuosa, invención de modos de vida por la vía del lenguaje, pero de un lenguaje cuya representación ya no es la de la lingüística ni la del ser, sino una abierta e histórica, determinada por el juego de los cuerpos, ética y política. Esa representación es lo que Meschonnic asume como poema y Rozitchner elabora como un materialismo ensoñado.



OBRAS

León Rozitchner



Estética de un cuento *desaparecido.*

La última obra de Rodolfo Walsh, desde Martin Heidegger

Por Pablo Vialatte

La literatura argentina nos ofrece un capítulo de lo más extraño. Se trata de un cuento inédito de Walsh, “Juan se iba por el río”, que fue reconstruido gracias al testimonio de Martín Gras quien, durante su detención en la ESMA, lo encontró entre los papeles confiscados al periodista. Años más tarde, tras sobrevivir al horror, pudo cotejar su versión con Lilia Ferreyra, que lo había transcrita a máquina en el momento original de la escritura. Las condiciones son por demás anómalas: escritura en la clandestinidad, desaparición del autor y de su cuento, lectura en cautiverio y posterior reconstrucción.

El cuento relata la experiencia de un soldado de las luchas civiles que, fatigado y atormentado por la incertidumbre sobre el futuro, asiste al milagroso descenso de las aguas del Río de la Plata, en cuyo lecho aparecen seres fantásticos junto a la osamenta de los barcos hundidos. Juan decide montar a caballo y atravesar el río antes de que se desate una inminente tormenta. No sabemos si llegará o no al destino trazado, pues la tormenta se desata, pero su voluntad de asumir el desafío ya ha sido ejecutada. Se ha discutido acerca de las implicancias y alegorías de este cuento respecto a la propia biografía de Walsh y a las circunstancias políticas en las que fue escrito. Pablo Vialatte parte de estas reflexiones y las compone con las meditaciones de Heidegger acerca de las posibilidades y las condiciones de la obra de arte.

*El exceso de claridad arrojó al poeta
en las tinieblas. ¿Harán pues falta
más testimonios aún de la extremada
peligrosidad de su tarea?*¹

Martin Heidegger

Introducción

En nuestra Argentina *existe* un “cuento desaparecido”. Es de Rodolfo Walsh, se titula “Juan se iba por el río” y solo tenemos acceso a él a partir del testimonio de su viuda, Lilia Ferreyra —quien pasó a máquina el manuscrito—, y de Martín Gras, testigo del paso de Walsh por la Escuela de Mecánica de la Armada (el centro clandestino de detención donde el escritor fue desaparecido) y sobreviviente. Allí tuvo la oportunidad de leer, durante su cautiverio, algunos papeles y documentos secuestrados de la casa de Walsh, entre los que se encontraba el cuento “Juan se iba por el río”.

¿Es el texto original de Walsh —texto de su máquina de escribir, en San Vicente— una obra de arte en sí misma? ¿Lo son también los testimonios y las interpretaciones posteriores al mismo, luego de su desaparición? ¿En qué sentido este cuento desaparecido sería una obra de arte?

Rodolfo Walsh contenía naturalmente una doble dimensión, estética y política, no escindidas entre sí. Eduardo Jozami recuerda que “...el autor de *Operación masacre* se planteó la necesidad de una obra que efectivamente llegara a los sectores populares y, a la vez, intentó conciliar la escritura con una integración activa a la militancia”². En cierta forma, podríamos decir que tanto el *texto* (huidizo plafón literario) de “Juan se iba por el río” como lo que terminó sucediendo

con este cuento, condensan cierto tipo de tragedia no ajena a reflexiones estéticas y ontológicas del pensar heideggeriano. ¿Por qué decimos esto? Porque hay escritos y conferencias de Heidegger a las que debemos volver,³ como viñetas que puedan lograr —quién sabe aún hoy— echar algo de contraluz en nuestra escena cultural. No podemos asumir el riesgo de pensar-nos estéticamente sin la *obra de arte*, sin un *mundo*, sin una *tierra*, sin la *fundación*, sin nuestros *poetas*, *dioses*, *templos*. Diríamos (si no nos persiguiera la “urgencia”) que son, ya, reflexiones urgentes.

Walsh

En marzo de 1977, en vísperas del primer aniversario del golpe de Estado cívico-militar, Rodolfo Walsh difunde desde la clandestinidad la “Carta Abierta de un escritor a la Junta Militar”, uno de los textos más importantes referidos a la última dictadura, pero también un escrito fundamental de la literatura política de nuestro país⁴. Esa carta fue la expresión de un intelectual que salía a revelar lo que estaba sucediendo, y fue también la denuncia de un militante político. Walsh integraba —no sin agudas críticas— la organización Montoneros cuando fue secuestrado y asesinado por el grupo de tareas 3.3.2. (con base en la ESMA).

¿Qué suerte que el gran cronista argentino sea además un escritor maravilloso! (...) Si nosotros vemos que además Rodolfo Walsh, que había vivido como un drama toda su vida, o por lo menos los últimos diez años de su vida, este

conflicto entre la literatura y la política; porque la literatura para un escritor lo es todo, y la militancia política para un revolucionario termina siendo todo; y ese es un drama que no se puede resolver, porque no puede haber dos todos, porque se chocan, se desplazan. Y entonces Walsh vivió permanentemente con dolor la imposibilidad de seguir escribiendo. (...) Cuando vemos que él vuelve a escribir, firma su carta como Carta de un escritor a la Junta Militar, pero además hace planes para seguir escribiendo. Entonces vemos que si había algo que Walsh tenía, era ganas de seguir viviendo.

Eduardo Jozami⁵

“Juan se iba por el río” es su último cuento escrito, cuento inédito, desaparecido en la ESMA, junto al autor, en marzo de 1977.

Martin Heidegger



El cuento y la “laguna del testimonio”

*Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, (...) no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos (...) los verdaderos testigos (...). Ellos son la regla, nosotros la excepción.*⁶

Primo Levi

Como no podemos contar con los relatos de las experiencias de los miles de desaparecidos, no existe el *testigo integral* que lo haya visto todo. “Los que lograron salvarse, como pseudo-testigos hablan en su lugar, por delegación: testimonian de un testimonio que falta”, indica Giorgio Agamben.⁷ Entre la posibilidad de testimoniar y la imposibilidad de testimoniar de los que ya no están, tal como lo advirtió Levi, hay una *laguna*. Agamben sostiene al respecto que

*El testimonio es una potencia que adquiere realidad mediante una impotencia de decir, y una imposibilidad que cobra existencia a través de una posibilidad de hablar. Estos dos movimientos no pueden identificarse ni en un sujeto ni en una conciencia, ni separarse en dos sustancias incommunicables. El testimonio es esta intimidad indivisible.*⁸

Frente a esta dificultad (cuidadosamente planificada para evitar la posibilidad de comprobación de la verdad), se encarnan las voces de los sobrevivientes que pueden ahora sí relatarnos el cuento desaparecido de Rodolfo Walsh.

Los testimonios

El último cuento de Rodolfo Walsh, cuento tremendo, se llama Juan se iba por el río. Describe la vida de un soldado de nuestras luchas civiles. Está presente en el retorno, cuando traen los restos de San Martín, ha combatido en períodos mitristas, es un hombre que se siente fatigado, cansado, hay una incertidumbre sobre lo futuro. Y en un momento, y como una cuestión cuasi-mágica, hay un descenso del Río de la Plata, y el río queda vacío, y aparecen restos de barcos, seres fantásticos del fondo del mar. Y este hombre, que se llama Juan por cierto, monta a caballo y decide tratar de alcanzar la otra orilla, decide escapar una tormenta que viene, cruzando a caballo ese río que se ha retirado. El cuento termina en el momento en que la tormenta se desata, y uno no sabe si Juan llega o no llega al otro lado del río. Yo creo que Walsh estaba hablando de él y de alguna de alguna forma, de todos nosotros.

Con su compañera yo me encontré en Madrid en el año 1982. Era impresionante, ella pensaba que era la única que había leído el cuento porque lo había pasado a máquina, pero empezamos uno a otro a citarlo, y ella me dijo que cuando terminó de pasarlo, le pregunta a Rodolfo: “¿Pero Juan llega al otro lado del río?”. Y él le contesta: “Esa no es la pregunta importante, lo importante es que se anima a cruzar”.

Martín Gras⁹

Sobre este encuentro, Lilia Ferreyra escribió un artículo en el diario *Página/12* titulado “Dos lectores”. Aquí, algunos de sus pasajes:

Empezaba así: “Juan Antonio lo llamó su madre. Duda era su apellido. Su mejor amigo, Ansina, y su mujer, Teresa”. Es su último cuento, el que escribió desglosando el material de la novela que ya había decidido no escribir. Es la historia del argentino derrotado del siglo XIX; del último argentino antes de las grandes inmigraciones. Del hombre del pueblo que había sido llevado de guerra en guerra, de tropa en tropa; que sobrevive a su tiempo y ya viejo, recorre la memoria de su vida y de la época en que vivió. Que luchó junto con su amigo el negro Ansina en batallas que no eran las suyas, como la noche antes de Cepeda, cuando los hicieron formarse para escuchar la arenga del general Mitre, quien los exhortó a combatir por la Patria y entonces el negro lo mira a Juan y le dice: “En la patria de ellos, yo me cago”.

Martín se sonrió y dijo: “Yo leí ese cuento; lo leí allí en la ESMA”.

Una alegría extraña, una excitación indecible me sacudió. Había empezado a contarle

el cuento y Martín me interrumpió para continuar el relato. No era la única depositaria de esa memoria. Había otro lector y con ese lector recordamos escenas del cuento:

Juan mirando pasar la cureña con el féretro de San Martín cuando sus restos fueron repatriados, entre batallones de antiguas tropas; Juan sentado en un banquito a la orilla del río, entre

El último cuento de Rodolfo Walsh, cuento tremendo, se llama “Juan se iba por el río”. Describe la vida de un soldado de nuestras luchas civiles. Está presente en el retorno, cuando traen los restos de San Martín, ha combatido en períodos mitristas, es un hombre que se siente fatigado, cansado, hay una incertidumbre sobre lo futuro.

el recuerdo de su pasado y el deseo de poder llegar alguna vez al otro lado del Plata, donde en la lejanía había podido ver en días claros las casitas blancas de la colonia; la gran bajante del Río de la Plata, la mortandad de los peces, y el final, Juan montado en su caballo, cruzando el lecho seco hacia ese horizonte que se esfumaba... Le conté a Martín que cuando Rodolfo me leyó el último párrafo le había

El cuento, escrito por Rodolfo Walsh en 1977, está desaparecido junto con su creador. Existen testimonios orales, escritos, jurídicos. El cuento irrumpe desafiando la memoria de un pueblo histórico. ¿Es obra de arte, como fundación? ¿Se presenta original?

preguntado si Juan llegaba al otro lado del río. “No sabemos”, dijo. Hasta allí acompañó a su personaje; no quiso definir su destino. Por eso Juan no “se fue”; el verbo no cerraba la acción, Juan “se iba”. En esa la larga noche, supe que el final abierto del cuento también había sido para mí una metáfora de esos meses del 77 en que creí que Rodolfo podía estar vivo; una esperanza, el deseo de ganarle a la muerte, al destino; una esperanza a su vez aterradora por la tortura sin límite en el tiempo con que vejaban a los prisioneros para quebrarles la dignidad que ustedes mismos han perdido, como acusó Rodolfo a la Junta Militar.

Lilia Ferreyra¹⁰

Hasta aquí lo que sabemos de “Juan se iba por el río”.

¿Cuál es el origen de una obra de arte como esta?

El cuento, escrito por Rodolfo Walsh en 1977, está desaparecido junto con su creador. Existen testimonios

orales, escritos, jurídicos. El cuento irrumpe desafiando la memoria de un pueblo histórico. ¿Es obra de arte, como fundación? ¿Se presenta *original*? Quizás sea solo una arista del patrimonio cultural de nuestra historia. Después de Heidegger, nada tiene que ver una obra de arte, en tanto *comienzo o fundación*; con un apéndice del acervo cultural de una sociedad. En esa lucha se debate “Juan se iba por el río”. Tenemos varios problemas para pensar lo estético en el cuento. Primero, qué es “Juan se iba por el río” hoy. Testimonios orales que descansan, de alguna forma, en el cuento escrito que fue. Pero esa forma de descanso ya es, de hecho, un problema estético.

La tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma (...). La obra ejecuta la hechura de la tierra, al retraerse a ella. Pero lo auto-ocultante de la tierra no es un estado uniforme, ni rígido, sino que se desarrolla en inagotable plenitud de modos y formas sencillas.

Martin Heidegger¹¹

¿Cuál es la *tierra* del cuento desaparecido? La tierra solo luce, en tanto se oculta a sí misma. Las palabras esconden su sintaxis en el reverdecir de la poesía, como la piedra escapa de su constitución mineral en el lucir de la escultura, donde la piedra se *convierte* en piedra. Pero en este caso, no tenemos el texto, solo recuerdos que insisten en recuperar una memoria. Si solo pudiera el recuerdo ser la *tierra* de una obra de arte, que constituya la memoria donde irrumpa la apertura de un mundo... ¿pero es posible como hipótesis? “El poeta se sirve de la palabra, pero no como los que hablan y escriben habitualmente, gastando las palabras, sino

de manera que la palabra se hace y queda como una palabra¹². Allí la tierra. El poeta, ¿dónde? Porque dice Heidegger que “en ninguna parte de la obra existe nada de materia prima¹³, con lo cual no es necesario, de hecho, el basamento primigenio de la obra para que “el mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpa en el mundo”¹⁴. Que hay mundo, lo afirmamos. Y que lo hubo, lo afirman Ferreyra y Gras. También es claro que cambió esa *lucha* entre tierra y mundo, desde los 70 a nuestra época.

La tierra no puede privarse de lo abierto del mundo, si es que debe aparecer como tierra en el impulso libre de su ocultación. A su vez el mundo no puede huir de la tierra, si es que debe fundarse en algo decisivo, como horizonte y camino que rige todo destino esencial. Al establecer la obra un mundo y hacerla tierra, instiga a la lucha.

Martin Heidegger¹⁵

Walsh no podía librar a su cuento, en tanto texto terrenal (que nunca es lo mismo que la materia prima, ya que el texto luce en su propio ocultamiento) del mundo abierto sobre él y por él. Como tampoco podía librarse Gras de la tierra del cuento, en el Casino de Oficiales de la ESMA, en tanto horizonte *decisivo* del destino del mundo abierto allí. Gras contaba con el cuento escrito en sus manos. La lucha tiene tal grado de dramatismo que se resuelve en una especie de *reposo* estético, que es casi puro movimiento, no es enfrentamiento soez, sino que constituye la misma esencia de la obra de arte.

Pero hoy (cuando varios *dioses* han emigrado y otros han aparecido), lo abierto del mundo se encuentra

pugnando con una tierra secuestrada... con un testimonio, con una nota periodística, con el relato transfigurado de algún guía-cicerone del ahora Sitio de Memoria (ex ESMA). Tierras huidizas, responsabilidades de quienes cuidan lo que quede de la obra de arte, para nuestra memoria popular. Tierra ahora como horizonte provisorio e indefinido esta vez, del destino del mundo, de un mundo. Porque ya no tenemos ese cuento, tenemos otra cosa.

En este escenario, aún conservamos el *templo*, ya que lo hemos recuperado. El ex Casino de Oficiales fue el lugar que tuvo cautivo al cuento durante unos días en 1977, y hoy

se erige como lugar casi exclusivo de transmisión. “Mediante el templo, está en él presente el dios”¹⁶ dice Heidegger. Ese dios, que emerge del mundo abierto en la obra de arte, supo arrastrar las utopías, las dudas y contradicciones de toda una generación. La presencia del dios –o los dioses–, en los términos en que Heidegger hace uso de ellos para retratar al templo griego, convierte a este templo contemporáneo en algo sagrado. “Dentro de él se vuelve un pueblo sobre sí mismo, para cumplir su destino”¹⁷. Si antes, quizás haya sido un destino de derrota, hoy estamos ante un destino muy distinto. Según los recuerdos de Martín Gras, inmerso en la lectura del cuento en el Centro de Detención:

Hay una idea entonces de la derrota, de la tormenta, para mí es clave. Creo que cuando el río se retira

¿Cuál es la *tierra* del cuento desaparecido? La tierra solo luce, en tanto se oculta a sí misma. Las palabras esconden su sintaxis en el reverdecer de la poesía, como la piedra escapa de su constitución mineral en el lucir de la escultura, donde la piedra se *convierte* en piedra.

corresponde al momento de soledad de Montoneros. Todos habíamos leído a Mao 'El pez en el agua', no quiero hacer simplificaciones, pero nos quedamos sin agua. Éramos peces fuera del agua, ese río que se va, que lo único que te deja son los restos de naufragios, el río que se ha ido se convierte en una especie de gigantesco cementerio de restos, no es arena lo que hay en el fondo del río, son restos de barcos, de naufragios, que quedan a la vista porque el río se va. La tormenta ha hecho que el río retroceda, y la tormenta vuelve. En algún punto el cuento está más cercano a una poesía...

Martín Gras¹⁸

Rodolfo Walsh y
Haroldo Conti



Es difícil encontrar los dioses presentes en el templo actualmente, pero asumimos, sin dudas, que nuestro pueblo se está volviendo sobre sí mismo, para perseguir un destino, en términos heideggerianos.

Los campos de concentración, ese secreto a voces (...) solo es posible cuando el intento totalizador del Estado encuentra su expresión molecular, se sumerge profundamente en la sociedad, permeándola y nutriéndose de ella (...) no hay campos de concentración en todas las sociedades.
Pilar Calveiro¹⁹

La pertinencia de este templo radica en que es uno de los pocos sitios en que se transmite y resguarda el cuento desaparecido de Walsh, lo cual nos ubica en un movimiento de circularidad. El cuento fue leído allí, allí desapareció y allí es relatado. “Lo que sea el arte debe poderse inferir de la obra. Lo que sea la obra solo podemos saberlo por la esencia del arte. Se observa fácilmente que nos movemos en un círculo (...) Por lo tanto, debemos completar el curso del círculo”²⁰.

El templo griego, al estar en pie, da a las cosas su fisionomía y a los hombres la visión que tienen de sí mismos. Esta visión queda abierta solo mientras la obra sea una obra y el dios no haya huido de ella. ¿Han huido los dioses de la ESMA? ¿Es posible que los campos de concentración hayan sido obras de arte, en sociedades terroríficas? ¿Hay algo parecido a una estética del horror?

Y Juan se iba por el río

Tal vez el título sea lo único literal que quede del cuento, con alguna

otra frase (aunque a esta altura poco importe ya toda literalidad). Las palabras entonces se ocultan y sostienen, ya como un terruño, la generalidad del nombre “Juan”, la fatalidad inconclusa del “iba”, el movimiento incesante del “río” y, sobre todo, la decisión del “se”. “Juan se fue” no es lo mismo que “Juan se iba”; como “Juan se iba” no es lo mismo que “Juan iba”. En la línea original hay fatalidad, mezclada con un profundo temple en decisiones dramáticas. “Más bien es el mundo la iluminación de los caminos, de las indicaciones esenciales a las que se ajusta todo decidir. Pero cada decisión se funda en algo no-dominado, oculto, que induce a error, porque de otro modo, no sería decisión”²¹. Heidegger irrumpe con un mundo de caminos iluminados pero no dominados (distinto de indomables) donde el acecho del error anuncia el tiempo de la decisión. No hay entonces redención moral, ni redención política. Tampoco Juan anuncia el *camino de la liberación*. Muy por el contrario, “Juan Duda”. Porque Duda era su apellido, según recuerda Ferreyra. La decisión nace de la duda y Juan no iba por el río, *se iba por el río*. Decidía cruzarlo y abrir ese camino de iluminación, ya no de redención.

Él está viendo, mientras va a caballo, que la sudestada se llevó el agua y la va a traer de vuelta, y la duda es “voy a llegar, no voy a llegar”, ese es Rodolfo. Claramente está describiendo su situación, es un militante político, su organización ha caído en una situación confusa, hay cosas que lo conmueven, cosas que lo rechazan. La metáfora del río vacío, de buscar la otra orilla, y fundamentalmente la duda de “la tormenta va a llegar y me

va a llevar o yo voy a llegar antes que la tormenta”, esa era la duda existencial de cualquiera de nosotros en esos momentos.

Martín Gras²²

Se abre un mundo donde la *voluntad*, como valor central de una generación, entra en tensión con la *duda* que Gras llama *existencial*. Hay un desplazamiento condicionado por la tormentosa derrota que se avecina. La voluntad no se retira, emerge desde el propio título del cuento. “Juan *se iba*”, decidía cruzarlo. Y si la obra de arte excede el texto de Walsh y encuentra su tierra en los testimonios (hipótesis que trabajamos, no sin algo de desconcierto), Lilia Ferreyra aporta recuerdos dramáticos de sus últimos diálogos con él: “-¿Pero Juan llega al otro lado del río? Y él contesta: -Esa no es la pregunta importante, lo importante es que se anima a cruzar”.²³ Se anima y duda, ese es el movimiento de Juan. Y Juan, en tanto nombre genérico, es todos y Duda, apellido de Juan, era tal vez “la duda existencial de cualquiera de nosotros en esos momentos”.

...en la lucha se conquista la unidad del mundo y la tierra. Al abrirse un mundo pone a decisión de un grupo humano histórico la victoria y la derrota, la bendición y la maldición, el dominio y la servidumbre. El mundo naciente saca a

Difícil sería desligar ese relato de la situación personal que el autor estaba atravesando. En el momento de la escritura del cuento, Rodolfo Walsh venía desde hacía tiempo discutiendo con la organización Montoneros, a través de sus documentos críticos, el creciente autoritarismo y verticalismo, y el alejamiento del pueblo, donde la progresiva militarización fue sustituyendo a la política.

*luz lo indeciso y lo aún sin medida
y así abre la oculta necesidad de la
medida y la decisión*
Martin Heidegger²⁴

Hay un impulso vital por medir el cuento. Por interpretarlo. Se ha abierto un mundo no-dominable, propio de la obra de arte, que es ya un mundo de decisiones en el ayer y en el hoy. Heidegger asume que la lucha prepara un campo abierto, donde el *cuidado* de la obra de arte, de aquello que la obra es, está *ahí*. Estamos frente al desandar de ese *ahí* que nos propone este cuento desaparecido.

Los mundos y sus orígenes

(Per) siguiendo a Heidegger, no hay *mundo* tal como el de la época en que la obra de arte fue originada, momento en el que tuvo un sentido histórico fundamental. En el caso de “Juan se iba por el río”, ese *mundo* nos remonta a la década del 70 en Argentina, tiempo en el que Walsh lo escribió. Difícil sería desligar ese relato de la situación personal que el autor estaba atravesando. En el momento de la escritura del cuento, Rodolfo Walsh venía desde hacía tiempo discutiendo con la organización Montoneros, a través de sus documentos críticos, el creciente autoritarismo y verticalismo, y el alejamiento del pueblo, donde la progresiva militarización fue sustituyendo a la política. No obstante, continuaba en la organización.

*Hasta ese momento Rodolfo Walsh
era un hombre de Montoneros, de
un aparato partidario, entendiendo
el mismo como una estructura que
cosifica, que limita, que provoca un*

*ejercicio de autocensura permanente
en el militante. Aún para el más
independiente y el más crítico, dentro
del aparato partidario, la vida era
el partido. La ruptura significaba
por un lado una orfandad, con una
contracara que implicaba niveles
crecientes de autonomía.*

Martín Gras²⁵

En ese contexto es que funda ANCLA, la Agencia de Noticias Clandestina, un proyecto arriesgado y ambicioso, y a partir de ahí su militancia comienza a canalizarse cada vez más en ese espacio. Se identifica en ese pasaje una opción por la política. En este mismo momento Walsh se vuelca a la escritura de “Juan se iba por el río”, un relato de ficción, género que había sido dejado de lado durante buena parte de su práctica militante.

La lectura que yo tengo, mi interpretación de Juan se iba por el río es que está describiendo lo que es en ese momento su realidad política, y está describiendo sus incertidumbres. Rodolfo era un militante que al mismo tiempo era un poeta y todo eso lo convierte en un hombre de ideas, en un hombre de reflexión, en un intelectual. Los intelectuales permanentemente se están cuestionando su realidad, sobre todo el intelectual comprometido. Es la duda creativa, la duda del que construye mapas, del explorador, del investigador.

Martín Gras²⁶

Esta interpretación, junto con lo declarado por Gras en el testimonio citado anteriormente (“Yo creo que Walsh estaba hablando de él y de alguna forma, de todos nosotros”), da cuenta del *mundo* que abre esta *obra de arte*,

de ese tiempo histórico en el cual la obra carga un sentido original.

Según sostiene Gras, el personaje de Juan estaba representando al mismo Rodolfo, quien se encontraba en la disyuntiva de abandonar la organización Montoneros. La “orga”, también llamada “la madre” o “la vieja” por sus integrantes, era para cualquier militante una gran contención, y simultáneamente una atadura.

(...) imagina como alternativa la prensa, la recuperación de la palabra, la Agencia de Noticias Clandestina, esa es su herramienta, va a ser su nuevo partido. Y creo que al mismo tiempo él se libera, hay un proceso de liberación de esa estructura de limitación, limitante y de autocensura, del brutal disciplinamiento de un aparato partidario. Y creo que entonces esa libertad, que él probablemente recupera, le permite escribir ficción. Por eso yo creo que es impensable la agencia de noticias sin “Juan se iba por el río” y “Juan se iba por el río” sin la agencia de noticias. Es la primera actividad no montonera de Rodolfo. Esa es mi lectura del cuento.
Martín Gras²⁷

Este es el mundo que se le abre al segundo lector de este relato, quien comprende que en él se está describiendo la tormenta de la dictadura, de las desapariciones, de los propios miedos, de las disyuntivas de la militancia y las del autor en particular.

Pero nos enfrentamos a un tiempo diferente, en el cual esos mundos están ahora inscriptos en nuestra memoria social, colectiva y en plena construcción. No quiere decir que la obra de arte, en caso de que lo fuera, haya perdido potencia, porque cabe pregun-

arnos, a partir de la desaparición del texto y la insurgencia de testimonios, relatos, recuerdos... ¿estamos en presencia de la misma obra de arte? O se ha producido un trastocamiento de tierra y mundo. Dice Carlos Astrada que Heidegger, a partir de la lectura de Hölderlin, asume “lo sustancial de la expresión ‘los Dioses’ (...) el ‘acercamiento’ o ‘alejamiento’ de los Dioses con relación al hombre (...) en el modo ontológico de ‘ser para la muerte’”.²⁸

La muerte es parte constitutiva del cuento, fue un *cuento para la muerte*, no en el sentido fatal del drama, sino en la explanada trágica que enmarca su ser, en cierta patencia de la muerte. Hay algo de sacrificio, como cuando Empédocles decide darse muerte, en palabras de Hölderlin (*Empedokles*), *como una necesidad que se sigue de su más íntima esencia*. Por más de que se trabaje con una tesis muy distinta a la del suicidio en Walsh (estamos en presencia aquí de un desaparecido, secuestrado), hay en ese acercarse o alejarse de los dioses, en *Juan se iba por el río*, una decisión sobre la muerte, un encontrarse de Juan con sus casitas coloniales.

Del mismo modo, y apelando a una suerte de juego interpretativo, podemos preguntarnos si hay un *Facundo* en la generación de los 70 (y por qué no, en generaciones posteriores), que se planteaba una ruptura con el modelo *facundiano* de la historia argentina, la del esquema binario de civilización y barbarie.

Hay una relación con la muerte ineludible en Juan. No todas las cosas “mueren”, aunque dejen de ser cosas. Solo los hombres mueren, y no todos, quizás, son-para-la-muerte con el mismo arrojo.

Los llamamos los mortales –nos dice Heidegger– no porque para ellos finiquite la vida terrena, sino

porque ellos son capaces de la muerte como muerte.

Carlos Astrada²⁹

A modo de digresión: una lectura “facundiana” de “Juan se iba por el río”

El acontecer del cuento está situado en la Argentina de las guerras civiles, donde el personaje principal rememora su participación en las huestes mitristas, “en batallas que no eran las suyas”, y menciona la batalla de Cepeda en la que Mitre fue derrotado. Hay atadura, una lucha que no es la propia, ser llevado de tropa en tropa, y también hay derrota, sentimiento de fatiga e incertidumbre.

En la lectura historicista que hacía Montoneros existía una identificación muy potente con las luchas civiles del siglo XIX, desde el mismo nombre. De acuerdo a Martín Gras, dentro de la organización, Walsh rescataba permanentemente la necesidad de tener claro ese hilo histórico. ¿Por qué eligió el mitrismo como escenario histórico de su cuento?

Creo que sus referencias históricas lo remitían a provincia de Buenos Aires, era del interior, evidentemente es más lógico que él piense en Mitre, en la revolución mitrista de 1872, en el Mitre derrotado, en Cepeda, donde es también derrotado. Hay una idea entonces de la derrota, de la tormenta, que para mí es clave.

Martín Gras³⁰

Del mismo modo, y apelando a una suerte de juego interpretativo, podemos preguntarnos si hay un *Facundo* en la generación de los 70 (y por qué no, en generaciones poste-

riores), que se planteaba una ruptura con el modelo *facundiano* de la historia argentina, la del esquema binario de civilización y barbarie. “La generación de Walsh, que estaba en un equilibrio entre la militancia y lo estético; y que interrelacionaba ambas cosas, que estaba compuesta por individuos que buscaban la palabra justa en lo político, pensaba que en algún momento uno de ellos escribiría algo que después sería el *Facundo*”, recuerda Gras.³¹

Como texto fundante de la literatura argentina, *Facundo* es tanto más que la manifestación social y política de una época. Es fundación, es lo que Heidegger llamaría *origen*.

¿Qué impresiones ha de dejar en el habitante de la República Argentina el simple acto de clavar los ojos en el horizonte y ver... no ver nada? Porque cuanto más se hundan los ojos en aquel horizonte incierto, vaporoso, indefinido, más se le aleja. Más lo fascina, lo confunde y lo sume en la contemplación y la duda. ¿Dónde termina aquel mundo que quiere en vano penetrar? ¿No lo sabe! ¿Qué hay más allá de lo que ve? La soledad, el peligro, el salvaje, la muerte. He aquí ya la poesía...

Domingo F. Sarmiento³²

La poesía es el fundamento y soporte de la historia, no una simple manifestación cultural, menos aún expresión del alma de una cultura. (...) Poesía es lenguaje primogénito de un pueblo. Martin Heidegger³³

Facundo, como política y poética de una época, logró ser el espíritu de una generación; sus intereses y desafíos, pero también fundó las raíces de

un país, cuyos vestigios aún podemos percibir. Texto literario que marcó e hizo de *soporte* de la historia argentina, dejando su impronta profunda en la construcción de un determinado sentido común, en las estructuras y los fundamentos que nos siguen rigiendo desde los lugares más subterráneos. Es una obra de arte, porque funda.

El Facundo de Rodolfo no es un libro, son varios Facundos, parte de Operación masacre, parte de Quién mató a Rosendo, parte de los prólogos de Operación masacre, parte de los documentos internos de Montoneros, y también es parte del otro paquete de

documentos críticos al último período de la organización, es parte de los conceptos que los llevan a fundar ANCLA, de la “Carta Abierta”, y de “Juan se iba por el río”.

Martín Gras³⁴

¿Acaso podríamos atrevernos a pensar a Walsh en estos términos, como aquel que escribió un texto de interpretación, como un creador de ficciones, en el doble sentido interpretativo y creativo de la propia ficción? No como lo falso, sino como una forma de presentación de lo real. Hay presente en el pasado, con la circularidad de una culpa. La culpa aparece en el *Heidegger...* de



Rodolfo Walsh

Astrada, como “la separación de los Dioses, en su diferenciación de estos como individuo (...) en virtud de la cual su ‘culpabilidad’ humana, su ser escindido de lo divino, de la naturaleza (...) afronta, en entrega total, el cumplimiento de su destino trágico”³⁵. ¿El *Facundo* de Walsh puede acaso ser una serie de fragmentos que fueron acompañando su vida de militante y escritor, momentos iniciáticos como en *Operación masacre*, apertura a un movimiento de masas, desde la óptica de la represión, la masacre, salteándose toda la primera etapa y llegando directamente al núcleo duro, popular y revolucionario de cierto peronismo? Hay ejes que van guiando toda la literatura política de Walsh, no son elementos segmentados en el tiempo.

Walsh escribe en la soledad de la clandestinidad, en la verdad de su pueblo. ¿Es suficientemente (i)rrresponsable asumir un cuento desaparecido como palabra fundante? ¿Puede lo que no está fundar una memoria histórica?

Esa circularidad se desliza desde los inicios de la persecución al peronismo a partir del 55, aunque por fuera del peronismo. Rumbo que finaliza con la exacerbación del peronismo revolucionario, asesinado por su *Palabra*.

En ese marco hay algo tremendamente simbólico, que sería que las dos obras finales del Facundo, los dos capítulos finales de ese Facundo que se escribe por pedazos, una es una Carta que circula después de muerto, que lleva en el bolsillo cuando muere, y otra es un cuento que leen dos personas y que se transmite por tradición oral. Corresponde mucho a que Rodolfo y su obra no eran dos temas por separado, Rodolfo y su obra eran la misma cosa. Rodolfo termina escri-

biendo su Facundo casi al final pero lo va adelantando por pedazos a lo largo de su vida.

Martín Gras³⁶

¿Con el cuento desaparecido, estamos en presencia del epílogo de un *Facundo* contemporáneo? ¿Podrá ser la desaparición, nuestra presencia estética?

No postulo aquí la comunión de los santos. Pero tanto en su travesía como en su producción, Walsh, no solo descalifica la teoría de los dos demonios que equipara de manera simétrica y fraudulenta la subversión libertaria con el terrorismo de Estado, sino que, a la vez, reactualiza “la violación” mediante la cual El matadero y la Amalia inauguran con perfiles propios a través de una mutación de la literatura argentina. Claro: pero invirtiendo la violencia que si en Echeverría y en Mármol se producía desde los de abajo hacia el cuerpo y la vivienda de los señores, en 1977 se ejecuta desde el Poder en dirección a un escritor crítico.

David Viñas³⁷

Este escrito no oculta su esperanza de estar ante la presencia de un posible escrito fundante.

El hombre ha de dar testimonio de lo que es

“El Hombre es el que es, precisamente al dar testimonio [de sí]”.

Martin Heidegger³⁸

Walsh se erige en tanto *testimoniante*. A través de la palabra, da testimonio de sí mismo, de una realidad histórica,

de su pertenencia a una generación, de sus miedos, sus culpas, sus afanes. “Y, para que la historia resulte posible se le ha dado al hombre la Palabra. Y así es la palabra un bien del hombre. La palabra es el peligro de los peligros porque ella precisamente comienza por crear la posibilidad misma del peligro”³⁹ (Martin Heidegger). En este movimiento de dar testimonio a partir de la escritura de “Juan se iba por el río”, que al igual que la “Carta abierta” irrumpe para decirnos algo, se observa el *peligro* de abrir la palabra, la que amenaza a un mundo –solo posible, sin embargo, por la existencia de esa misma palabra–. El retorno de Walsh al género de ficción y la suposición de Gras acerca de una posible autoliberación de una orgánica, junto con la decisión de retomar la herramienta política a partir de la literatura, ¿puede también ser la amenaza de un mundo programático, en extremo doctrinario?

Es la palabra, entonces, la que nutre al testimonio y la que constituye la suprema posibilidad de que el Hombre sea, de que se constituya como tal, y de dar curso al advenimiento de la Historia. Se entiende entonces, la sentencia que hizo el poeta Hölderlin, cuando advirtió que la Palabra era “el más peligroso de los bienes”.

Dice Heidegger que una palabra esencial ofrece frecuentemente en su simplicidad las apariencias de inessential. Nuestra palabra es Juan. En algún momento fue *Facundo*. La palabra es un bien en el sentido primogénito: responde por sí, o asegura que el hombre pueda tener historia y ser histórico. “Nosotros los hombres somos palabra-en-diálogo (...) solo en cuanto diálogo la palabra es esencial al hombre”⁴⁰ (M. Heidegger). Walsh

se convierte en poeta porque entra en diálogo con los *dioses* de su generación, se acerca y se aleja de ellos. Basta recordar el periplo que liga *Operación masacre* con “Juan se iba por el río”. Es palabra-en-diálogo. Dioscillos heridos en el 1956 de Walsh, y ya dioses fatales en 1977. Pero esa fatalidad no es identificable linealmente con la derrota. Podríamos decir que no solo es posibilidad, sino fundación de una responsabilidad. Allí es donde la palabra es poema fundante, pero nunca pura luminosidad. La manera de presentarse en el Poema, esa fatalidad de la tormenta, es en la forma de la lucha entre el mundo y la tierra, “(...) en dar nombre a los dioses y en que el mundo se haga palabra”⁴¹.

Los dioses son traídos, nombrados, en un movimiento contemporáneo al advenimiento de la palabra, no son la mera causa lógica del lenguaje. No hay un más allá que le dé un sentido al más acá. La palabra *es* el más allá y acá. No hay dioses sin Poesía. Suscribimos a la tesis de Philippe Capelle-Dumont, quien excluye la posibilidad de una interpretación teológica de la obra de Heidegger a la manera de una teología secularizada, aunque sin embargo sugiera reflexiones místicas.

Por poesía estamos ahora con todo entendiendo ese nombrar, por vez primera, fundador de dioses y fundador también de la esencia de las cosas. “Morar poéticamente” significa, por otra parte, plantarse en presencia de los dioses y hacer de pararrayos a la esencial inminencia de las cosas.

Martin Heidegger⁴²

¿Y será posible que lo poético sea “la explicación de la voz del pueblo, (...)”

las leyendas por las que un pueblo está haciendo memoria”⁴³?

Walsh escribe en la soledad de la clandestinidad, en la verdad de su pueblo. ¿Es suficientemente (i)rresponsable asumir un cuento *desaparecido* como palabra fundante? ¿Puede lo que no está fundar una memoria histórica? Tomemos el riesgo de pensar esa posibilidad. Los dioses en tiempos de desaparición también dialogan con un Poema desaparecido, en la voz de un Poeta desaparecido. Queda tomar

una decisión sobre este encontrarse frente a una fundación, entendida como comienzo, como origen, que es la manera en que elegimos aquí comprender el arte.

*¿Estamos nosotros en nuestra existencia histórica en el origen?
¿Sabemos o atendemos a la esencia del origen o solo apelamos, en nuestra actitud hacia el arte, al conocimiento culto del pasado?*

Martin Heidegger⁴⁴

NOTAS

- 1 Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, p. 34.
2. Jozami, Eduardo, *Rodolfo Walsh. La palabra y la acción*, p. 15.
3. Conferencia brindada por el autor en Roma el 2 de abril de 1936: *Hölderlin y la esencia de la poesía (Hölderlin und das Wesen der Dichtung)*, y *El origen de la obra de arte*.
4. La “Carta abierta” retrata dramáticamente, a tan solo un año del golpe, el proyecto de la dictadura, su voluntad de transformación regresiva y los alcances de la política represiva. Por un lado, evidencia que lo que las Fuerzas Armadas realmente buscaban era impedir la posibilidad de un proceso verdaderamente democrático en la Argentina; y en segundo lugar, afirma que el objetivo primordial, aquello que motivó en última instancia el golpe, era la instauración de la política de *miseria planificada* que se quería instalar.
5. Palabras de Eduardo Jozami brindadas el 24 de marzo de 2012 durante la inauguración de una instalación artística que reproduce la carta de Walsh en el Espacio para la Memoria, Ex-ESMA. Discurso completo disponible en: <http://www.derhuman.jus.gov.ar/conti/areas/multimedia/videos.shtml>.
6. Levi, Primo, “Los hundidos y los salvados” en *Trilogía de Auschwitz*, pp. 541-542.
7. Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, p. 34.
8. *Ibidem*, p. 153.
9. Testimonio de Martín Gras brindado en 2010 ante el Tribunal Oral Federal N°5 en el marco de la Megacausa ESMA.
10. Ferreyra, Lilia, “Dos lectores”.
11. Heidegger, Martin, *El origen de la obra de arte*, p. 65.
12. *Ibidem*, p. 65.
13. *Ibidem*, p. 66.
14. *Ibidem*, p. 66.
15. *Ibidem*, p. 67.
16. Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 59.
17. *Ibidem*, p. 59.
18. Entrevista a Martín Gras realizada por Celeste Abrevaya y Lucía Sosa, Ministerio de Justicia, Secretaría de Derechos Humanos, noviembre de 2012.
19. Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*, p. 28.
20. Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 32.
21. Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 73.
22. Entrevista a Martin Gras.
23. Lilia Ferreyra, *op. cit.*
24. Heidegger, Martin, *op. cit.*, pp. 82.

25. Entrevista a Martín Gras.
26. Entrevista a Martín Gras.
27. *Ibíd.*
28. Astrada, Carlos, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, pp. 83, 84.
29. *Ibíd.*, p. 84.
30. Entrevista a Martín Gras.
31. *Ibíd.*
32. Sarmiento, Domingo F., *Facundo*, Losada, Buenos Aires, 1981.
33. Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, pp. 31-32.
34. Entrevista a Martín Gras.
35. Astrada, Carlos, op. cit, p. 85.
36. Entrevista a Martín Gras.
37. Viñas, David. *Literatura Argentina y Política. II*, “Rodolfo Walsh, el ajedrez y la guerra”.
38. Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la Poesía*, pp. 22-23.
39. *Ibíd.*, p. 23.
40. Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, pp. 26.
41. *Ibíd.*, pp. 28.
42. *Ibíd.*, pp. 31.
43. *Ibíd.*, pp. 36.
44. Heidegger, Martin, *El origen de la obra de arte*, pp. 98.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo (Homo Sacer III)*, pre-textos, Valencia, 2009.
- Astrada, Carlos, *Martin Heidegger [de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica]*, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2005.
- Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*, Colihue, Buenos Aires, 2008.
- Capelle-Dumont, Philippe, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- González, Horacio, *Perón. Reflejos de una vida*, Colihue, Buenos Aires, 2007.
- González, Horacio, *Restos Pampeanos*, Colihue, Buenos Aires, 1999.
- Heidegger, Martin, “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2003.
- Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía* [Ed. Juan David García Bacca, 1936], Anthropos Editorial, Barcelona, 2000.
- Jozami, Eduardo, *Rodolfo Walsh. La palabra y la acción*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires 2006.
- Levi, Primo, *Los hundidos y los salvados* [1989, en *Trilogía de Auschwitz*], El Aleph Editores, Barcelona, 2011.
- Sarmiento, Domingo F., *Facundo*, Losada, Buenos Aires, 1981.
- Viñas, David, *Literatura argentina y realidad política. II*, Sudamericana, Buenos Aires, 1996.

ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS

- Ferreira, Lilia, “Dos lectores”, *Página12*, 9 de enero de 2006. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-61457-2006-01-09.html>.

ENTREVISTAS

- Abrevaya, Celeste y Sosa, Lucía, entrevista a Martín Gras realizada en noviembre de 2012. Manuscrito no publicado. Secretaría de Derechos Humanos, Ministerio de Justicia de la Nación, Buenos Aires, Argentina.

SITIOS WEB CONSULTADOS

- Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti:
<http://www.derhuman.jus.gov.ar/conti/areas/multimedia/videos.shtml>

Mitos intelectuales y “mundo de vida”

Por Horacio González

Suele asignarse el nombre de “historia de las ideas” a un vasto conjunto conversacional, no siempre amistoso ni recíproco, no siempre contemporáneo sino también a destiempo, que compone un cuadro de la labor intelectual del país. La historia de las ideas, aun en la discrepancia, traza una serie compuesta por nombres, biografías, tradiciones y polémicas, revelando sus ramificaciones y conjunciones. Se trata, en suma, de una interpretación que toma los hechos y los textos para encontrar resonancias y establecer linajes. Sin embargo, esta vocación se ve a menudo frustrada por ejercicios especulativos o imaginaciones que desbordan la tarea historiográfica, poniendo al pensamiento en un estado de disidencia respecto a los intentos por configurar una unidad. Son pequeños actos en los que una nueva hipótesis, una mera complicidad o una relación inesperada se precipitan recortando el fondo común de las ideas en una singular manera de pensar un problema o dejarse afectar por sus posibilidades virtuales. Allí, en esos momentos, la tarea del crítico no aspira a representar el pasado del pensamiento sino a proponer formas novedosas de deshacer sus continuidades e interrumpir lo que ha sido entendido desde sus contornos más identificables.

Nuestra época, quizá todas lo hayan hecho, reclama un tipo de sensibilidad capaz de recuperar nombres y estilos, no para exponerlos como una cartilla intelectual de la Argentina, sino para mezclarlos en los problemas que no dejan de acecharnos como drama del tiempo por venir.

1. Historia de las ideas

Siempre acude con familiaridad hacia nosotros una antigua escuela del pensar histórico: la historia de las ideas. Bajo esta acogedora denominación se refugia el estudio de una gran paradoja relativa a las relaciones entre ideologías y prácticas reales. Si por un lado, se toma nota de que el discurso de las ideas es un espacio de sentido que generan las obras que “creen” que pueden contener la explicación del mundo real, por otro lado esto es considerado una altanería dialéctica, una ingenuidad interpretativa del *ideólogo*, un fracaso del pensar de la filosofía “en sí y para sí”. Justamente esa “creencia” es la que sin dejar de ser interesante —y mucho—, debe ser estudiada como algo que brota de lo social. Y que por añadidura, lo define. Lo social sería aquello que hace brotar creencias. Deberá entonces ese orbe de juicios, convicciones e ideologías ser traducible a lo que produce la sociedad como “mentalidades” o “prácticas” que tienen derecho a revelarse como artificio interno de cada época, pero que deben esperar el veredicto final que sobre ellas puede dar el *logos* de la civilización material. Este sería el verdadero subsuelo del que surge esa extraña pero efectiva mancomunidad entre mentalidades y prácticas.

Es así que la obra del pensamiento en el “mundo de las ideas” puede comenzar en el optimismo “idealista” que declara descubrir allí el secreto de la realidad, pero luego terminar convirtiéndose en un teatro imaginario de los símbolos desnitrados de toda razón de ser, si absurdamente solo quisieran exponerse como hijos de su propia “autonomía cultural”. El historiador de las ideas vive así de su

honda contradicción, de lo indecible que alberga su oficio. Se le demanda que acepte que los mismos acontecimientos que deseaba exponer, no poseen luz propia sino que la reciben de un ámbito social que les es exterior. Pues es a él, al historiador de las ideas, con su filigrana de obras, nombres de autores, corrientes de pensamiento y estilos de exposición, al que se le dice que se apresure a reconocer que lo que hace residir en ilusorias gesticulaciones el espíritu, tiene su fuente real en la verdad material cuyos nombres debe pronunciar todo indagador de esos entes llamados “ideas” si desea habilitar su tarea, para no dejarla en la inconclusión de la mera hermenéutica, de una encantadora pero gratuita filología, o sus equivalentes retóricos. Es con su poder “técnico”, su “lógica objetiva”, su “proceso material” o su “facticidad productiva” que los hechos elucidarán su significado ulterior, apenas con una pausa que podrá aprovechar el historiador de las ideas para considerar ciertas dimensiones de autonomía cultural efectiva, hasta que a esa deliciosa apariencia le llegue el ineluctable momento de remitirlas —pero es claro que sin sumarios “reduccionismos” o “determinismos”—, a una estructura postrera de materialidad. En ella se ampararían, sin disolverse, pero acatando sus disposiciones, las formas tácitas o manifiestas del arte o de la obra del pensamiento. En ese regazo final encontrarían sentido. Llegan a ese *ente* que llamamos materialidad, que alude y representa a la remota invocación de la materia, nombre vasto que hospedará con la comodidad merecida, a los signos del lenguaje y los intereses simbólicos. Dicho de otra manera: se alojarán allí desde experiencias empíricas que hacen la historia “sin saberlo”

hasta figuras del “inconsciente colectivo”, pasando por las “fuerzas productivas”, sin olvidar ni la “materialidad del discurso” ni el “ser a la mano”.

Siempre acude con familiaridad hacia nosotros una antigua escuela del pensar histórico: la historia de las ideas. Bajo esta acogedora denominación se refugia el estudio de una gran paradoja relativa a las relaciones entre ideologías y prácticas reales.

Si quisiéramos resolver este arduo problema de las determinaciones (vocablo esencial de la nostalgia dialéctica), deberíamos recorrer la historia de la filosofía (para construir una “metafilosofía” que se encargue de hacer la propia historia del problema) o bien recaer en un ejemplo que nos depare la suerte de ser eficaz u oportuno. En 1821 se publicó la *Filosofía del Derecho* de Hegel. En ella se ronda la idea de que la libertad es una forma de la autoconciencia que se hace realidad en el Estado, por lo que este se convierte en la explicación ética de la *sociedad civil*. Es el “mundo de las necesidades”, yacente en esta manera inferior del Estado, que sin embargo lo prepara en su verdad última, la que contiene el surgimiento del proletariado y la expansión misma de los estados bajo una forma de “imperialismo”. Hegel no acepta que la dialéctica tenga definiciones, pues si las hubiera, le serían exteriores a su misma materia, que es inmanente y adquiere sus instancias de presente en cada uno de sus automovimientos. Marx invierte este grandioso bosquejo y permitirá que sea la “sociedad civil”, el mundo específicamente expresivo de la economía burguesa, la que sostenga la verdad del Estado, que se torna así un fetiche, una superestructura o un equivalente de la mercancía. Gramsci correrá un grado más este

croquis, haciendo de la sociedad civil no el refugio del ser económico sino del movimiento cohesionador de la cultura. Luego de Gramsci el plan económico conservó una “determinación en última instancia” hasta que en un paso más, el siglo XX concluyó con el intrincado proceso de desarmar este cuadro de relaciones, deslizándose el problema de la materia fundante, primero hacia “el juramento que instituye el grupo como libertad y rareza” y luego en términos de controles en el orden del discurso (“la temible materialidad del discurso”). Lo primero evoca a Sartre; lo segundo, a Foucault. A la materia podía vérsela como rareza –finitud, muerte, selección de los que van a ser sacrificados– o como un conjunto alegórico de semejanzas que en lo que va desde Lezama Lima al mismo Foucault, expresan la muerte del ser histórico en nombre de la sucesión transmutativa de imágenes que buscan su semejanza en la diferencia, o de grandes retratos del conocimiento que hacen de cada época un tipo especial de representación de diferencias en la semejanza. (Nuevamente, evocado aquí, el autor de *Les mots et les choses*). Ha quedado afectada, así, la última razón del mundo real, el que asume las justificaciones de la acción, pero en el mismo momento en que quedó afectado por la pérdida de su facultad de producir determinaciones, se lo salva encontrando la otra materialidad: la del discurso. Por lo que la fuerza retórica puede ocupar, y lo ha hecho, el puesto de lo que durante más de un siglo y medio se llamó fuerzas productivas, que a su vez había ocupado lo que en largas épocas anteriores se llamó “instituciones oratorias”. De esta manera, todo se hubiera convertido en historia de las ideas (*El mediterráneo*

durante Felipe II es historia de las ideas dispuesta en el refugio de la “civilización material”, *Revolución y guerra* de Halperín es historia de las ideas detrás de las tramas biográficas de militares, abogados y comerciantes que “crean la historia pero no la crean a su libre arbitrio”). Otorgar tal responsabilidad a las ideas exigía que estas se situaran en el lugar de la extensa temporalidad, de lo práctico inerte o de la práctica teórica, según nos hablaran (otra vez) un Braudel, un Sartre o un Althusser. No obstante, la expresión “historia de las ideas” ha sufrido varios embates no solamente de los antiguos círculos sociológicos, sino de una variedad especial de esa misma estilística, solo que ahora apartada del historicismo vulgar y de la misma expresión “ideas”, que no parecería capaz de descender a las estructuras profundas del concepto histórico. Este poseería una nota de inconmensurabilidad que impediría cotejar cada época o unas obras con otras. Ideas como la del “paradigma” de Kuhn y la de “episteme” de Foucault, abonarían este giro en la historia de las ideas, para quitarle su hipótesis inocente de continuidades entre supuestos campos lineales que se van heredando unos a otros, y reemplazarla por experiencias como las de la historia intelectual, o conceptual, y otras denominaciones parecidas del interjuego de las academias internacionales en sorda lucha por las posiciones que se van disputando en la actual geopolítica de los centros de investigación.

De tal manera, supuestas antiguallas, como el comprensivismo de Dilthey con su *Geisteswissenschaften*, podían ser superadas con los intentos de tesis unificantes de las ciencias humanas con las ciencias naturales, o de las ciencias histórico-culturales con las cien-

cias físico-matemáticas. El llamado positivismo lo intentó, con cierta felicidad, y luego fue el mismo empeño de su sucesor, el estructuralismo, que seguía el rastro, igualmente centrado en la arbitrariedad de los signos del lenguaje, a la manera de Saussure (que no hay que olvidar que había escrito su *Curso de lingüística general* en los años plenos del positivismo). Esta escisión que autores como Lévi-Strauss intentaron salvar con su estudio sobre lo que llamó *pensamiento salvaje*, partían de la crítica del mito, y de su posterior redención. Así es también en la formidable *Teoría estética* de Adorno (1970), que sin duda, a pesar de sus diferencias de intención, escritura y estilos de pensar, es provechosamente cotejable con la alucinada obra de Lévi-Strauss (aunque esta alucinación

se disfraza bajo una supuesta crítica unilateral del mito, cuando en verdad se dirige a exonerarlo, como su antecesor Durkheim, que incluso llega a hablar de “un linaje de suicidas”, fundando una estadística mitopoeítica que sus lectores desavisados no comprendieron bien).

Las intensas perplejidades que rodean hoy a la vaga expresión “historia de las ideas” provienen de un agotamiento conceptual que solo se ha intentado conjurar con controles de escritura,

Las intensas perplejidades que rodean hoy a la vaga expresión “historia de las ideas” provienen de un agotamiento conceptual que solo se ha intentado conjurar con controles de escritura, modos de investigación pautados por instituciones de inspección y registro, y en general por todo tipo de operaciones emanadas de una pirámide jerárquica de verificaciones y arbitrajes de lo que se “investiga”, que como resultado de esos procedimientos estipulados de antemano, parece luego resultar todo semejante, aunque se hable de cosas diferentes.

modos de investigación pautados por instituciones de inspección y registro, y en general por todo tipo de operaciones emanadas de una pirámide jerárquica de verificaciones y arbitrajes de lo que se “investiga”, que como resultado de esos procedimientos estipulados de antemano, parece luego resultar todo semejante, aunque se hable de cosas diferentes. No obstante, es comprensible este movimiento de normalización, que en todo caso tiene en la actualidad menos capacidad de autoexamen que el que en su momento tuvieron los proyectos para estabilizar un canon filosófico que impulsaron Francisco Romero y luego Rabossi, pues en ellos se intentaba tímidamente no perder el papel secretamente rector que en cierto momento se le asignó a la filosofía (Kant en el conflicto de las facultades). Sin embargo, ante la imposibilidad de presentar una alternativa ante nuevos aparatos mentales que escinden el cuerpo de lo real (por ejemplo: *hardware-software*), la historia de las ideas se reviste de historia conceptual o de *intellectual history*, para no quedar tan desprevenida o desairada ante el desmantelamiento del lenguaje

Pensamos que la obligación de la filosofía es abrirse ella misma hacia su propio anonadamiento –ese sería propiamente su “acto filosófico final”–, pues tiene la obligación de vivir en su propio lenguaje (“que a priori no sabe cuál es”) y dejarse atraer sin sucumbir ante las “seguras e instaladas” lenguas técnicas.

de los historiadores y filósofos. Si trazamos una pequeña curva que fuera desde *Ser y tiempo* de Heidegger hasta *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas y *Ser y acontecimiento* de Badiou, se podría comprobar tanto la permanencia de ciertos temas, como la evasiva identidad de los acontecimientos, así como los intentos de restaurar, por los

intereses de la razón, la tragedia de las habladurías, por las que el “uno” ya encuentra prefigurados los entes que ve y la manera en que lo ve (o los escucha, habla y escribe sobre ellos). Ante estos mojones filosóficos, no es posible la historia de las ideas, si no fuera ella misma una historia de la filosofía que encuentra su propio obstáculo en la intranquilidad que produce lo inconmensurable que caracteriza cada una de esas obras y las demás, de esa indiscutible relevancia, que pudiésemos mencionar.

¿Cómo podría convivir tal clase discontinua de “historia de la filosofía” –si es que fuera un sucedáneo de la historia intelectual– con una historia de las tecnologías o de la ciencia? La historia de las ideas no se arredraría. Pero no sería posible pedirle tal historia a un Derrida, si bien por su reverso la insinúa Heidegger en sus antiguos trabajos sobre la técnica, y el joven Habermas “marcusiano”, que alguna vez trazó un esbozo a contrapelo en su escrito de 1968, *Ciencia y técnica como ideología*. Hoy, podemos consultar recientes escritos de Fredric Jameson (*Las ideologías de la teoría*, reunión de escritos realizados durante las últimas cuatro décadas) para percibir las dificultades, tanto para definir ese escurridizo vocablo (“la lujosa impotencia de la ideologías...”, y la pregunta sobre si serían “instrumentos de liberación futura las robustas tecnologías de nuestro confinamiento postelectrónico y galáctico...”).

Ante esto, pensamos que la obligación de la filosofía es abrirse ella misma hacia su propio anonadamiento –ese sería propiamente su “acto filosófico final”–, pues tiene la obligación de vivir en su propio lenguaje (“que a priori no sabe cuál es”) y dejarse atraer sin sucumbir

ante las “seguras e instaladas” lenguas técnicas. Como estas son filosóficas de una especial manera (“sin saberlo”), se trata de no crear vicariatos provenientes de las “ciencias duras” (expresión vacía de por sí) ni de simular una amplitud de humanistas del “siglo de oro español”, para aceptar sin crítica adecuada todas las construcciones lingüísticas que acontecen alrededor de los aparatos comunicacionales: un ejemplo inconveniente lo ofrece la Real Academia Española. Han hecho gramáticas para teléfonos celulares y han adoptado palabras que rinden rápido tributo a los idiomas informáticos, con excusas como que en el capítulo 68 de *Rayuela* predominan las palabras inventadas. Pero allí se lo hace sobre un esquema de alusiones fonéticas y metapalabras que persiguen una rítmica —de origen girondiano— que sugiere un acto sexual, con lo que el sentido que se obtiene se engarza con una nueva intensidad descriptiva, por lo que las “palabras inexistentes” se convierten en cosas significantes más ricas que lo que indicaría su lejana literalidad. Caminos muy diversos a este son los que se practican con palabras inventadas sin correlato literario en su base sonora o rítmica, porque son palabras del mercado común simbólico de las mercancías o del mercado académico —como los significantes “google” en un caso, “referato” en el otro— cuyo estatuto extremo a veces suele ser el de la jerga que actúa como el lenguaje de la finanzas: siglas, apócope, aféresis calculados, clisés surgidos de vocablos que surgen como iluminación de un texto y luego se apagan en la desdicha de su ritualización y desencantamiento (vg: *episteme*).

Tema para los historiadores de las ideas, este, el de la historicidad de los conceptos. El tema propio de esta clase

de historiadores sería el de construir una fórmula contrapuesta a las explicaciones que surgirían de la fuerza de los mitos. Nadie más calificado que el historiador de las ideas para aminorar la creencia de que la vida social está regida por el mito o “los mitos”. Es esta clase de historiador un personaje particular que intenta sustraer el poder exegético que emana del concepto de “fuerzas productivas”, transfiriéndolo al de “sistemas de ideas”, que pueden ser denominados “mentalidades”, también “imaginarios”, y después “concentraciones conceptuales”, como se desprende de la obra de autores como Kosellek, para quien la diferencia entre el pasado y el futuro tiene una traducción “antropológica que las convierte en experiencias y expectativas”. En esa fisura se establecería toda temporalidad histórica, que cambia para cada época o para cada hombre, relativizando en un caso la experiencia sobre las expectativas, y lo contrario en otros casos. Todo pensar histórico es así la historia de esa tensión en torno a los futuros que como expectativa construyó conceptualmente cada “pasado”, en contraste con las experiencias efectivamente realizadas.

Llevando más allá esta idea, se podría suponer que la historia de ciertos agrupamientos conceptuales, a la manera de un “atlas de la memoria de los conceptos”, podría hacerse cargo de los mitos y al mismo tiempo disolverlos en sus distintas significaciones historizadas, según la lucha de interpretaciones que acontecen en cada época y lugar. De buena gana, sostendríamos que lo que desde los años 40 se llama “historia social” es una historia de las ideas encubierta, si es que optamos por una redefinición de la realidad como un conjunto de hechos de naturaleza

óptica, que nunca cesan de segregar una oculta materia ideológica. De este modo, toda historia de la técnica sería siempre una historia de las ideas, así sea la construcción de un dique o la fabricación de un nuevo *software*.

El lanzamiento de un satélite, el tendido de cables de alta tensión, las semillas transgénicas, la fabricación de aviones, la construcción de un dique, los vocablos informáticos que aparecen como meramente descriptivos (y señalan áreas de lo real con siglas tales como “DMZ”, que significa “zona desmilitarizada”), son fáciles representaciones de eventos que asombran por su inscripción en un espacio-tiempo de naturaleza técnica, y de inmediato –no después, no además– se revelan como

El lanzamiento de un satélite, el tendido de cables de alta tensión, las semillas transgénicas, la fabricación de aviones, la construcción de un dique, los vocablos informáticos que aparecen como meramente descriptivos, son fáciles representaciones de eventos que asombran por su inscripción en un espacio-tiempo de naturaleza técnica, y de inmediato –no después, no además– se revelan como hechos específicos de una ontología del lenguaje.

hechos específicos de una ontología del lenguaje. No es que abreen en la historia de las tecnologías, pero lo hacen de una manera en la que estas “hablan”. Y lo hacen con su balbuceo esencialmente ideológico,

lo que aquí quiere decir que cargan con la necesidad de otro lenguaje –sus símbolos secretamente paralelos– que la saquen de su codificación en siglas y fórmulas lacradas, y la coloquen en el flujo que hace y deshace toda condensación del lenguaje. Esta es la parte inadvertidamente “mitológica” de la ciencia, su propio lenguaje enclaustrado en un paradigma que no posee la llave de su transformación, por lo que

autores como Kuhn –que ya mencionamos–, en su momento decidieron poner al descubierto su dimensión filosófica ensayística para entender la ciencia, con la idea de “inconmensurabilidad de la teoría”. Oscar Varsavsky extrae de allí su concepto de “estilos tecnológicos”, una traducción de la inconmensurabilidad, que lo llevaba a la filosofía histórico-social para afirmar la viabilidad ontológica de una ciencia arraigada en contextos sociales singulares. Mito y ciencia eran lo mismo, en la medida en que la ciencia “detiene” un flujo en determinado momento de su acontecer (y el mito es esa recurrencia que se aglomera gélidamente como un pensar imposible de verse a sí mismo, de allí su vigor), y el mito libera en cierto tiempo inopinado su carga cristalizada (y de allí la enorme fuerza con la que vuelca su desglaciación al río de la historia).

Podríamos ver esta secuencia de la aparición del mito en el habla, como algo que ocurre entre la recurrencia y disipación. En lo cual, por el primer movimiento se destaca la herencia, la acumulación de capas arcaicas, el recalcamiento de los eventos. Y por el segundo movimiento, destacaríamos la precipitación, el desleimiento, el olvido. Estas serían los nervios o líneas maestras que se siguen como tapiz interno de los recintos de lo que denominaríamos una geodesia eventual de lo que en muchos momentos se llamó “ensayismo argentino”. Tal como si fuera una “escuela de pensamiento”, sin mapa o soportes o previsibilidad alguna, pero con una brújula que mueve sus agujas con arbitrariedad, aunque siempre con secreta delicadeza. Insistentemente, coqueteando con su inevitable oscilación entre la historia mítica, con algo de violencia sagrada,

y la historia tecnológica, con algo de violencia lingüística.

Si pudiésemos de alguna forma seguir estas incompletas nociones, abiertas a su propia refutación, y las invocásemos para pensar el referido mapa de las “tecnologías” de la letra ensayística en nuestro país, sin constituir la en sistema, aunque apenas haciéndolas “codear el mito”, podríamos obtener ciertos diseños a la manera de gobelinos, con su tintura escarlata, su manierismo o su impulso gótico. Siguiendo este símil, diríamos que estas egregias alfombras son capaces de darnos con su plasma de imágenes una historia ilusoria —la historia de Constantinopla, famoso gobelino que nos sirve como ejemplo—, que se sostiene en decisiones de la tecnología del tejido, del teñido y de las providencias artísticas, que pertenecerán a procesos similares con los que proceden los mapas de ideas en los mundos sociales.

2. Un tapiz personal

A la vista incompleta de nuestro tapiz, y a fin de construir uno como rápido gobelino de una memoria lectora dispar, comenzamos con una pregunta. ¿Cuál es el estado del pensar en los actuales recodos de la cultura intelectual argentina? Carecemos nosotros de un trabajo semejante al que emprendió Edmund Husserl en la década del 30, sobre la crisis de las ciencias europeas. Se hablaba allí de un olvido del “mundo de vida” en manos de una positividad científica enajenadora de los problemas centrales de la existencia colectiva. Bastaría mentar un dilema de esta especie en los tiempos presentes, para sentir el aleteo inevitable de su ausencia. Esto

es, difícilmente hallaremos algo parecido ahora, en lo que entre nos se discute. Estamos desabastecidos de una dilucidación aceptable de la relación entre vida intelectual y mundo de vida. Las corrientes intelectuales que durante todo el ciclo de la modernidad argentina han debatido entre sí —nacionalismo, positivismo, liberalismo—, parecen haberse desvanecido en una ideología de la deshistorización generalizada. Una cultura espasmódica regida por las propiedades operativas de los medios de comunicación, con sus específicas modalidades intelectuales, parece haber reemplazado las obras del saber ilustrado, aun las que se manifestaban como populistas sin dejar de invocar algún aspecto de esa misma ilustración.

¿Cuáles son las singularidades intelectuales de los medios de comunicación? Las que rebaten precisamente las formas anteriores de intervención intelectual. No se trata de una cultura no escrita, sino de un brusco cambio en la naturaleza de la escritura y en la relación entre la comprensión de la época y el trazado de las condiciones previas de uso del tiempo de exposición y de legibilidad. Esta relación tuvo un dramático tránsito: pasó de ser caracterizada por la autonomía del pensar clásico heredado, a la pérdida y dilapidación de esa autonomía en nombre de una nueva construcción de los significados colectivos. En los medios de comunicación, tecnologías y mitos ocurren en extrañas pero bien detectables formas de unificación de una lengua compuesta por papillas y collages diversos. Es la neo-parla comunicacional, que dictamina sobre sí misma y se indulta permanentemente en sus actos de supresión de todos los tabiques inconsútiles que

históricamente diferenciaron usos privados y públicos, ceremoniales y emocionales de la lengua.

Paralelamente, se suceden en los más rigurosos medios académicos, críticas diversas a la clásica historia de las ideas, como desde hace tiempo sucede con los interesantes trabajos de Elías Palti, realizados a la luz de consideraciones en torno a Kosellek y Skinner.

Muy destacable es el caso del extremo sincretismo de Kosellek, que recoge

¿Cuáles son las singularidades intelectuales de los medios de comunicación? Las que rebaten precisamente las formas anteriores de intervención intelectual. No se trata de una cultura no escrita, sino de un brusco cambio en la naturaleza de la escritura y en la relación entre la comprensión de la época y el trazado de las condiciones previas de uso del tiempo de exposición y de legibilidad. Esta relación tuvo un dramático tránsito: pasó de ser caracterizada por la autonomía del pensar clásico heredado, a la pérdida y dilapidación de esa autonomía en nombre de una nueva construcción de los significados colectivos.

legados que recorren a Heidegger, Dilthey y Carl Schmitt, para elaborar las antes consignadas categorías de ámbitos de experiencia y horizontes de expectativa. Sobre la sombra del “concepto de lo político” proyecta otras alternativas, como lo secreto y lo público, la posibilidad de dar muerte o de morir, estar arrojado al mundo y otras fórmulas pre-categoriales de resonancia heide-

ggeriana (sin olvidar un lejano resonar sartreano) que solo saldrían a luz con un esfuerzo hermenéutico que permitiría revelar el engarce de los conceptos en la experiencia vivida del lenguaje.

No queda claro que los textos, que por sí mismos son elaboraciones cuyas fisuras internas siempre dejan ver el acontecimiento histórico que los lastra, necesiten el auxilio de un más allá filológico, encarnado en una

hermenéutica propia de la silla de montar, metáfora con la que se desea registrar el momento de cambio en el ciclo de la modernidad –al margen de la “larga duración” braudeliana–, y explorar las condiciones de posibilidad de la multiplicidad de tiempos históricos que cruzan los planos de todo concepto, además de invocarse una antropología existencial que diferencia acontecimiento de estructuras, y de intentarse percibir los conceptos de cambio histórico tanto como los cambios históricos del concepto.

Podemos poner a prueba estas tesis con la mención del conocido debate entre Vicente Fidel López y Bartolomé Mitre, respecto a los usos del archivo, la memoria histórica, la narratividad de los hechos, el conflicto entre tradición oral y documento, y también entre filosofía de la historia e historia trágica. López pasa como desmerecedor del archivo institucional y Mitre como el historiador científico que no desea apartarse de la documentación probatoria. Pero luego de esta laboriosa polémica que caracteriza como ninguna otra el ambiente intelectual del fin de siglo XIX en Argentina, hay que decir que no se trataba en López de menospreciar el documento o el archivo, así como Mitre no era el príncipe de los papeles mohosos. La polémica tenía en verdad aspectos que lindaban con la filosofía de la escritura –¿cuántos grados de imaginación ficcional deberían permitirse para despertar los folios ignorados o dormidos de un archivo?–, y con el auxilio de la imaginación trágica –¿cuánto se puede apartar el historiador del dictamen de archivo cuando es necesario dar dimensión vital a los acontecimientos?–. Todas estas preguntas pasan de inmediato a la consideración actual: este no es un

debate clausurado en las monturas de aquella modernidad pues tiene aristas explícitas que se reiteran en todas las decisiones públicas tomadas en torno a las condiciones de la escritura histórica. A los meros archivistas, el discípulo más trascendente de López –J. M. Ramos Mejía– los llamó “ropavejeros de la historia” para alertar que era necesario una apelación casi shakespeariana para darle animación a los legajos empaquetados por la rústica memoria de las instituciones. Se debía entrar al archivo como a un templo impúdico, a un salón de contorsionistas lujuriosos que flecharían al investigador con su ojo de alegres patólogos de las vidas. Así lo hace Ramos Mejía cuando estudia la prensa rosista, comandada por el bruegheliano espectro del fraile Castañeda y la nada desdeñable erudición de un simpático y vanidoso cortesano, Pedro de Angelis. Sin duda, sería impropio ligar el debate exclusivamente a una historia despojada del archivo –con memoria viva y escritura dramática– o a una historia documentada que sin embargo no se priva del asalto auxiliador de la memoria. Ni una cosa ni la otra. López era un filólogo menos positivista que romántico, erudito de la memoria de su clase porteñista y enemigo de las versiones populares de la revolución. Su revolucionarismo, sin embargo, se vincula con la profunda novedad de su estilo capaz de recrear ahora las funciones reveladoras del archivo. Quizás la manera épica de Mitre poseía una cercanía mayor a las necesidades del Estado y de su Archivo –creador inherente de clasificaciones analíticas por el solo hecho de existir– y la de López se exponía muy fácilmente a quedar

presa de la cultura de un “porteño de la burguesía colonial, demasiado cerca del odio a Montevideo y a los caudillos federales”. Así lo expone Ricardo Rojas. Pero hoy podríamos modificar este juicio, si aceptamos pasar por alto el pellejo clasista y linajudo que reviste la historia de López. Estaba munido de un arte mayor de archivo, que en su límite, no precisaba de papeles sino de un punto de partida inexcusable en la imaginación histórica y la memoria paternal. La asombrosa antigüedad de este atributo no puede estar ausente, precisamente porque de faltar, el archivo no revelaría sus secretos, sus propios olvidos y la inevitable pérdida ineluctable de algún documento fundamental. ¿Inconvenientes? El paternalismo como genealogía y la genealogía paternal. *Le nom du père*. La imaginación crítica y lo que *resta* del archivo –hay que mirar el archivo por lo que falta– es el enlace que busca el alma historiadora. López, el cajetilla, el padre del duelista muerto, el hijo de unos versos del himno sobre las tumbas del incario que el mismo Rojas resaltaría, tenía en sus manos una materia revulsiva que siempre sería periférica en el oficio del historiador. Pero el documento que se halla en el centro, siempre exige interpretaciones periféricas. ¿Quién escribió *Ollantay*? Sería la pregunta de extramuros para cualquier documento. Son tantas las respuestas disponibles hasta hoy, que esa pregunta se torna –si queremos nuevamente dar otro toque de actualidad a este vital encontronazo entre López y Mitre– en una pregunta walsheana. ¿Quién es el autor de un documento, de un crimen, de una investigación, de una hipótesis política?

Midamos esta esencial polémica, con un contendiente evocando a Ranke y el otro a Michelet —se sabe lo que le tocaba a cada uno—, con las perspectivas emanadas del giro lingüístico, del conceptismo de Kosellek, de la hermenéutica de Gadamer o de la genealogía de Foucault. Si amparados en estas nobles figuras del horizonte experiencial y de expectativas en torno al debate sobre la historia (su noción de temporalidad, relato y concepto) volcáramos sobre nosotros y por entero su cargamento de utilerías cognoscitivas, correríamos el riesgo de privarnos de tejer lo que anunciamos como el “tapiz personal” de la cultura argentina. Concepto este —cultura argentina— que no es previo al mencionado tapiz —o a la metodología del tapiz— sino que surge de la confección del mismo: de su textualidad, o digamos mejor, de su textilidad. ¿Con que nos ayudaríamos entonces los que no provenimos de un gabinete de lecturas

¿Se puede abandonar fácilmente la historia de las ideas? ¿Se la puede diferenciar de toda y cualquier otra historia? No lo creemos así. Las “ideas” son el campo de fuerza donde se fusionan escritura y *tekné*, entendida esta como arte y como técnica. La idea es un nombre, una práctica o una maquinaria, también un escrito o un arsenal bélico. También tiene en su reverso los cordones bordados de apariencia descajada que constituyen el mito, su dorso borroso.

extraídos de una frecuentación de los seminarios de Cambridge y Yale, o los coloquios de Cluny? Buscamos, y más que buscar manoteamos, y en el apresuramiento epistémico —si lo podemos llamar así— encontramos la idea del tapiz visto del derecho y del revés, con sus diseños en regla y con su reverso testimoniando los momentos de la costura inversa, de rastros incompletos, contracaras deformes y signos interrumpidos

que sacrifican su sentido para servir con su antifaz azaroso, a una fachada legible y bien completada. Seguir los hilos reversos de esta trama no supone ignorar la fuerza evocativa que tienen los nombres hasta ahora pronunciados —Kosellek, etc.—, pero son solo puntos evanescentes junto a otros, más familiares, que nos obligan a reponer la idea de una historia, si se quiere a saltos de mata, donde van apareciendo constelaciones que se conjugan o apartan caprichosamente. ¿Se puede abandonar fácilmente la historia de las ideas? ¿Se la puede diferenciar de toda y cualquier otra historia? No lo creemos así. Las “ideas” son el campo de fuerza donde se fusionan escritura y *tekné*, entendida esta como arte y como técnica. La idea es un nombre, una práctica o una maquinaria, también un escrito o un arsenal bélico. También tiene en su reverso los cordones bordados de apariencia descajada que constituyen el mito, su dorso borroso.

3. Mitología sacrilega o mitología tecnológica

Hemos dado, así, un diagnóstico. La idea carga con sus propios desperdicios míticos. No es raro que desee evitarlos combatiendo la pérdida de una soberanía intelectual y cultural respecto del mundo técnico, con sus enormes posibilidades de regir los documentos de cultura. ¿Es posible aún que no triunfe este diagnóstico pesimista? Dictamen parecido podría leerse en 1940, en oportunidad de la publicación de *La cabeza de Goliath*, de Martínez Estrada. Es sabido que este autor carga mantos de sacrilegio e inoportunidad, hablando una lengua admonitoria que fue descartada por

patética, salvo por los finos lectores que aun valoran el oficio intelectual en su especial versión cifrada, en sus variadas herencias de profetismo y amonestación (toleradas o festejadas). Pero en las vetas internas de su obra, su enjuiciamiento sobre una fallida modernidad apócrifa —puede consultarse la especialmente mencionada *La cabeza de Goliath*, pero también su *Radiografía de la pampa*—, es un signo persistente de su ensayística, no solo de ella ni solo de este autor. Se entraba fallidamente en la modernidad, sin acudir a las fuentes de autenticidad que subyacían en venas interiores del pasado nacional. ¿Cuál era ese pasado? Era un pasado literario, de un país hecho para este autor tan solo con libros, y en ese sentido era admisible criticar esta posición que hacía descansar la legitimidad o las creencias fundadoras de la nación en su sistema literario, no en su sistema productivo, en su teoría de la lectura y no en su fruición por las armas o la vocación de integración mundial.

Pero la crítica a la modernidad provino de la literatura, mientras que las políticas de modernización vinieron de la teoría económica, fundamentando el tejido interno de un país atento al desarrollismo, que con o sin ese nombre, era y es una categoría mental (una “expectativa”) que atraviesa los más diversos gobiernos. Y en el caso del peronismo, si cabe el más atrevido en esto, provino de una coalición de módulos intelectuales extraídos de la idea de movilización de la industria productiva interna, bajo hipótesis extraídas de un pensamiento militar (“la nación en armas”), de un ideal sindicalizador que impregnaría de legalidad estatal a los antiguos sindicatos anarco-sorelianos y de un mirada

cinematográfica sobre las multitudes que podía tener tanto un antecedente en el film *Kilómetro 111* de Soffici como en la *Evolución de la materia* de Le Bon, libro que permanece subrayado por Perón en el Archivo Histórico Nacional.

Sin embargo, se hace difícil imaginar cuándo no predominó en la conciencia pública un sentido de progreso, o de desarrollo económico, o de modernización. El peronismo nace con su corazón agonal nunca cesante, pero es el poderoso autor de los Planes Quinquenales, de nombre soviético pero hechos por un gran especialista en estadísticas del Orden Académico Estatal, José Figuerola, quien provenía de las filas de Primo de Rivera, y ya en nuestro país, discípulo del sociólogo católico conservador Alejandro Bunge. Figuerola fue luego autor de interesantes observaciones sobre el sistema del panóptico carcelario, cuando con la caída del gobierno de Perón, es preso en la cárcel de la avenida Las Heras. En ella se había fusilado ya al anarquista Di Giovanni y se fusilaría al general nacionalista cristiano Juan José Valle.

Escritos estos párrafos, han irrumpido en nuestro escrito, que parecía optar por un debate específico en cuanto a las formas de la historia, una constelación de nombres. Nuestra historia de las ideas obedece así a un cosmos de numerosos asteroides errantes, en órbitas a veces indiscernibles. La forma última e irreductible de estas errancias en la biografía y en ciertos hechos (cada “acontecimiento” es una mezcla de vacío y de potencial biografía sin denominación) es la presencia de los nombres como señales-testigo de lo que el mundo de vida histórica tiene de “futuro pasado”.

Es decir, de la sugestiva noción que hace de lo histórico una sucesión de expectativas no consumadas, sedimentos abandonados, conversaciones inútiles, que comportan una historia utópica –algunos dirán contrafáctica– que acerca la historia conceptual a la historia de las ideas, y absorbe lo social-tecnológico con su poder metafórico, con la promesa nunca cumplida de que la historia de las tecnologías sea también la historia del sujeto.

En los últimos tiempos hemos leído algunos trabajos de principal importancia en el uso de la tecnología biográfica, asociada a una nueva facticidad y a un uso novedoso del empirismo. Se trata ahora del empirismo de los hechos que se revelan como quistes endurecidos de una historia, y súbitamente se abren mostrando cómo una vida conduce a un concepto, un concepto a otra vida, y las familias, de “palabras y de personas”, forman un tapiz que hay que ver por delante y por detrás: de un lado, está la historia que acata designaciones del mundo de las ideas, del otro la mudez de un hilván desacomodado e ininteligible por sí mismo, que le sirve a la comprensión limpia que muestra su rostro público. Menciono en este especialísimo sentido tres obras principales: la biografía de Martínez Estrada escrita por Christian Ferrer; el entretrejo de vidas marginales que aporta al peronismo desde la izquierda (César Tiempo, Castelnuevo, J. Newton, L. H. Velázquez, José Gabriel) el trabajo escrito de Guillermo Korn; y la biografía de Felix Weil (“Bolchevique de salón”), de Mario Rappoport. Estos tres envíos fundamentales coinciden en un empirismo alegórico, una historia fáctica sostenida en la “novela biográfica” y una dispersión genealógica de eventos que

rastrea alegóricamente todo el entorno de “futuros pasados” y “presentes históricos” en una historia nacional.

¿No es esta una verdadera superación de las discusiones entre historia conceptual, historia de las ideas e historia social? ¿Qué nos impide una libertad alegórica en el relato? Es lo que estamos insinuando, en el brasero en que se cotejan las semejanzas inesperadas, las menciones casuales, el brote de contingencia que estalla repentinamente en la memoria y los recuerdos asociativos que subyacen en el espíritu derrotado de nuestros nombres alguna vez pronunciados. Revivir y sepultar es el movimiento propicio de los gobelinos alegóricos. No es algo diferente lo que expone Kosellek como muestrario de su método y forma de relato sobre lo histórico: “En ellos toman la palabra numerosos testigos, desde la antigüedad hasta hoy: políticos, filósofos, teólogos, poetas, pero también se consultaron escritos desconocidos, refranes y enciclopedias, así como cuadros y sueños y, no precisamente en último lugar, se consultó a los historiadores mismos. Todos los testimonios se responsabilizan de cómo se elaboran experiencias del pasado en una situación concreta y cómo expectativas, esperanzas o pronósticos se discuten en el futuro”. Nosotros decimos diferente este llamado a la consulta dispar de fuentes, desde el testimonio a la enciclopedia. ¿El método biográfico auxiliado por una genealogía nominalista! Unidades biográficas atravesadas por vacíos, ignorancias declaradas y sombras sin diseño fijo. Por eso, afirmamos la presencia del mito, entendido como detención brusca de un flujo –que ignora las razones de su aglutinamiento de piezas dispares y combinaciones anómalas, llamando “biografía” a ese

cardumen heterogéneo de hechos—, y como promesa alegorizante de que escribir como un sacrílego no es diferente a vivir la vida de la razón técnica. Todo mito que sabe diluirse en el flujo general de la vida, es democrático. Hay una ofrenda democrática en esta manera de ver el mito, que pone frente a frente la historia de las ideas con la historia de las tecnologías.

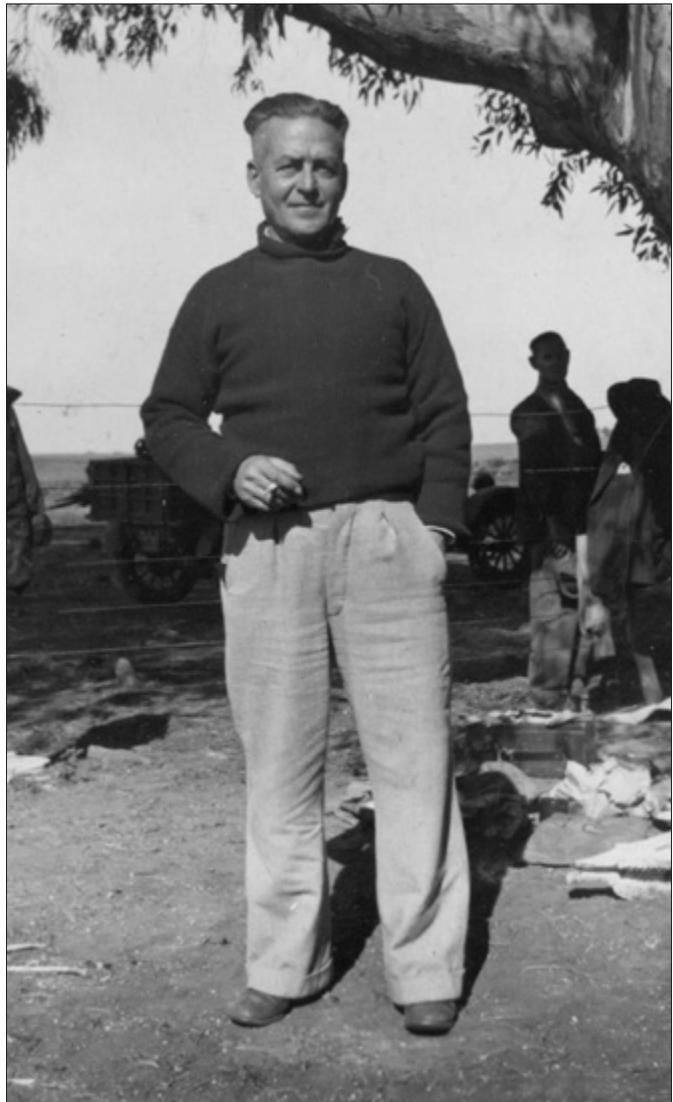
4. Genealogías desarrollistas

Según el momento que sea, se empleó en nuestro país (“entre nos”) uno u otro de los siguientes conceptos: primero, “progreso” (la generación del 80), seguido “por una Argentina grande” (Lugones, Alejandro Bunge), asimismo tramo de un cántico popular, luego el desarrollismo y después la modernización (en la era neo-sociológica post-peronista). En el desarrollismo militaron hombres como Raúl Scalabrini Ortiz, que se había iniciado en el modernismo literario, de intención decadentista, con sus cuentos recogidos en el volumen *La manga*, y que hasta *El hombre que está solo y espera*, hace predominar en él un género metafísico, combinado con cierto vitalismo que humaniza las grandes urbes a fin de que no se tornen meras sumas de equipamientos técnicos. Cuando pase desde su gran texto de saludo al 17 de Octubre (“era el subsuelo sublevado de la patria”) hacia las filas del desarrollismo, Scalabrini conservará un sujeto dramático —o mejor dicho, dos—, el hombre colectivo y el intelectual solitario que apostrofa las “falsedades de la vida nacional”.

El gran tema de la denuncia de lo falso, lo aparente o lo ficticio, lo comparten

Scalabrini y Martínez Estrada, por más distantes que hayan sido sus posiciones políticas. En la formación de la sensibilidad ética de la sociedad nacional, no es posible desdeñar la coalición de estos dos pensamientos de *revelación*, a pesar de sus opciones políticas tan divergentes. Decimos pensamientos de revelación porque proponen una verdad oculta que si no surgiese a luz impediría la felicidad pública, y porque el destinado a revelarla es un tipo de intelectual pesadoso, que carga sobre sí

Raúl Scalabrini Ortiz



el peso de una tarea incomprensible. El peronismo cumpliría para ambos, de modos sutilmente diversos, ese papel de “revelador” que disputaría con ellos las facultades personales de revelación. Revelación, para Scalabrini, es un *fatum vital*, creativo pero incompleto y angustiante; para Martínez Estrada, útil tan solo por poner a luz los males que “aquejaban al país”. Por lo tanto, si es que esta expresión nos permite concluir alguna cosa, podemos decir que latía en el ensayismo una tensión que lo dirigía hacia la tecnología y hacia la crítica de la tecnología. Scalabrini resuelve el dilema aglutinando una ingeniería que habla el idioma de la soberanía (antecedente de Varsavsky) y una idea de la historia de carácter mítico-metafísico. Martínez Estrada no es muy diferente: desdeña el orbe tecnológico pero lo cuestiona con otra tecnología, que significa reinterpretar metafóricamente el propio concepto de tecnología. Se trata de la tecnología de la revelación de lo oculto-siniestro. Por cierto, opera aquí la sumaria influencia del psicoanálisis tal como se leía en los años 40. Desarrollismo, modernización, organización nacional, son formas rudas de pasaje de la memoria nacional, en términos de consignas que hacen a la locuacidad de cada época. Piénsese en “Federación o Muerte”, palabra de orden rosista que también empleará Alberdi en *La moda* y resuena fuertemente aun dentro de los procedimientos de tipo “desarrollista”. En el peronismo, hay cuotas parejas, raramente ensambladas, de estos dos legados, siendo la idea de “legado” un enclave particular del pensamiento que suele denominarse a sí mismo como “nacional-popular”. Si en Gramsci esta expresión designa el

mito de la representación o voluntad colectiva, en el peronismo, muy diversamente, designa la interconexión entre un eco de la disyuntiva que hasta Alberdi aceptó (así sea como máscara) entre lo que es necesario defender a costa de las muertes de otros, y el ideal del desarrollo. A este se lo afirma como cifra de economía social y justa, inclusiva y distributiva, aunque en su memorial trágico mantiene el resorte centelleante de la literatura popular binaria, el cántico sobre el vivir y el morir, entendidos como latencias metafóricas con su inminencia retenida, su esbozo intencional suspendido, la estetización de un juramento o una advertencia no consumadas.

5. Poderes de anunciación

Hay un método Rimbaud, en la “alquimia del verbo”, que se correspondería con una investigación histórica que viera a la temporalidad como una acumulación de conocimientos vulgares heredados y la formación de un gusto aristocrático que se alimenta secretamente de divinas necesidades. Dice:

*Me gustaban las pinturas idiotas,
dinteles historiados, decoraciones,
telas de saltimbanquis, carteles,
estampas populares; la literatura
anticuada, latín de iglesia, libros
eróticos sin ortografía, novelas de
nuestras abuelas, cuentos de hadas,
libritos para niños, óperas viejas,
canciones bobas, ritmos ingenuos.
Soñaba con cruzadas, con viajes de
descubrimientos de los que no hay
relatos, con repúblicas sin historia,
guerras de religión sofocadas,*

revoluciones de costumbres, desplazamientos de razas y de continentes: creía en todos los encantamientos.

Es el método de la anunciación culta respecto del interés que provocan los cromos ingenuos de la cultura popular, circense, anacrónica, infantil, y rústicamente aventurera.

Este método lo consideramos propio del poder de anunciación de la literatura simbolista (quizás de la literatura sin más) capaz de competir con la idea de “futuros pasados”, en la medida que el conocimiento parte del placer que se origina en el testimonio que ofrecen los anacronismos más candorosos.

Se abre así un importante sendero de reflexión sobre el método histórico. Muchas veces se recurrió al poder anunciador de la literatura para averiguar los climas que ampararon los golpes de estado, precisamente los que puntuaron con especial dramatismo la vida nacional. En Arlt, *Los 7 locos* atestiguan sobre cómo puede intuirse una atmósfera de inquietud colectiva que pertenece a un futuro histórico previsible, de alguna manera ya respirado, pero aún no acontecido; del mismo modo, el gran cuento *Sábado de gloria* de Martínez Estrada, donde late un ramalazo de desasosiego sobre el cambio en los mundos burocráticos que sucede luego del golpe de 1943, retoma el método kafkiano de hacer que el sometimiento suene como un hecho de la normalidad esencial, implícita en toda sociedad. Las formas de menoscabo son fórmulas burlonas existentes en cualquier mundo histórico en el que se esté pensando. Sería erróneo juzgar como “antiperonista” este tipo de literatura, tanto cuanto nombrar como “antigorila” cuentos inestimables como *Cabecita negra*,

de Germán Rozenmacher. Al mismo tiempo, *Casa tomada* de Julio Cortázar resiste muy bien su interpretación basada en inmediatismos políticos, y se muestra más enteramente como heredero de una veta metafísica de la ficción argentina, casi cercana a Borges. Sería injusto descerrarle interpretaciones alegóricas, menos ricas que las que le permiten mantener su misterio, implícito en el gambito de omisión que sufren los órdenes causalistas, recurso con el que juega la literatura fantástica en cualquier época.

Jorge Luis Borges



Un caso extraordinario de las corrientes profundas de la cultura argentina constituye y atraviesa (o bien constituye y es atravesado por) el nombre de Borges. Toda su cuentística principal ocurre en simultaneidad con los años del inicio del primer peronismo. No es posible omitir que el tema del peronismo es una oculta urdimbre de sus relatos, más allá de los que *explícitamente* ha escrito, en colaboración o bajo su propio nombre sobre esa fuerza popular y social: *La fiesta del monstruo*, *El simulacro* o *La ilusión cómica*. En verdad, hoy no se precisan esfuerzos argumentales muy realzados para confirmar que Borges toma en un sentido alto los mismos

Las corrientes intelectuales que sostienen el tejido incesante de las tramas y estilos literarios, no son sino espacios de diferenciación simbólica que muchas veces actúan como desplazamiento redundante en un plano imaginario de las diferencias sociales y quiebres existenciales en la vida colectiva.

y grandes temas del peronismo: la traición, el destino, el plagio, y sobre todo el teatro paradójal de la conciencia del jefe, que asume el mando pero su ejercicio le es ontológicamente imposible o anulado por la adversa fortuna (en los términos antes evocados, es “inconmensurable”).

No obstante, los elabora en el seno de una metafísica que lo lleva a tejer un sujeto aprisionado en la imposible refutación del tiempo y en su súbito desdoblamiento en su contrario, al modo de una misteriosa unidad escindida en bifurcaciones eternas. Es obvio que tales pensamientos surgían de elaboraciones exquisitas, malabares eminentes del genio literario que estaban muy lejos de lo que el peronismo había optado por encerrar en las proporciones de un lenguaje de

Estado, al modo de una *paideia* de difusión masiva que se llamaba a sí misma “profundamente cristiana y profundamente popular”, con inequívocos toques martinferrescos. No podemos calcular ahora el precio simbólico que significa haberse pronunciado estas palabras y estilos, como no podemos evaluar fácilmente el que alguna vez se haya escrito: “La acción transcurre en un país oprimido y tenaz: Polonia, Irlanda, la república de Venecia, algún estado sudamericano o balcánico...”. Pero, ¿qué es calcular el peso de un escrito? No se trata de una ontología textual al paso. En cambio, estamos ante la resonancia que tienen ciertos enunciados en la conciencia pública, es decir, el poder de la performance literaria en las acciones colectivas. Dicho de otra manera, las corrientes intelectuales que sostienen el tejido incesante de las tramas y estilos literarios, no son sino espacios de diferenciación simbólica que muchas veces actúan como desplazamiento redundante en un plano imaginario de las diferencias sociales y quiebres existenciales en la vida colectiva. Otras veces tienen efectos distinguibles en la trama social, y cuando intentan tenerlos y no lo consiguen —no obstante—, puede decirse que cumplen con un acto perseverante y esencial en la vida histórica: actuar pensando que un manifiesto poético llamando a la creación *ex nihilo* puede reorganizar la existencia colectiva dentro de un orden poético. Así actuó la revista *Poesía Buenos Aires* desde los años 1950 a los 60, al margen de los ciclos de la historia nacional, solo pensando en la quiebra de los tiempos con la periodización que tan solo permitiría la palabra poética y sus manifiestos hechizados.

Borges es menos “anunciador” que Arlt, porque lo que le preocupa es

construir su gobelino del presente –gobernado por el peronismo– para deshacer sus temas en las figuraciones mitológicas de la alta cultura y su irónico paso a un criollismo ficticio, pero eficaz reemplazo del peronismo en la esfera de lo “otro imaginario”. El ensayismo con visos de novela folletín en Arlt y de cuento fantástico en Borges, son las tecnologías adversas –pero confluentes en el infinito– por las cuales se piensa la literatura como refutación del tiempo presente o anunciación de un futuro inverosímil por realmente espantoso. Nuevamente podemos decir que tecnología y mito no solo coinciden, sino que en ambos hay un verdadero conocimiento del mito y del teatro *guignolesco* de la historia.

6. La historia de un símbolo

Desde este punto de vista no es semejante el peso de lo social e histórico, al influjo que puede tener una historia de los intelectuales, ufanos poseedores de un registro sensible de los emblemas narrativos, figurativos y no figurativos, que se dan cita ante la “república de lectores”. ¿Es ella la antesala, el vaticinio o el preanuncio de las vicisitudes de la sociedad y sus crepitaciones? Por eso, en una historia de los intelectuales, versión específica de la historia de las ideas, cabe el Borges del comité yrigoyenista de fines de los años 20, y el Borges de los años 60 que se jacta de pertenecer, aun tan tardíamente como en esa fecha, al Comité de Reafirmación de la Revolución Libertadora. Y en ambos casos, quizás se podría decir que esos hechos pertenecen más a la biografía de Borges que a la historia social del país. Pero en los

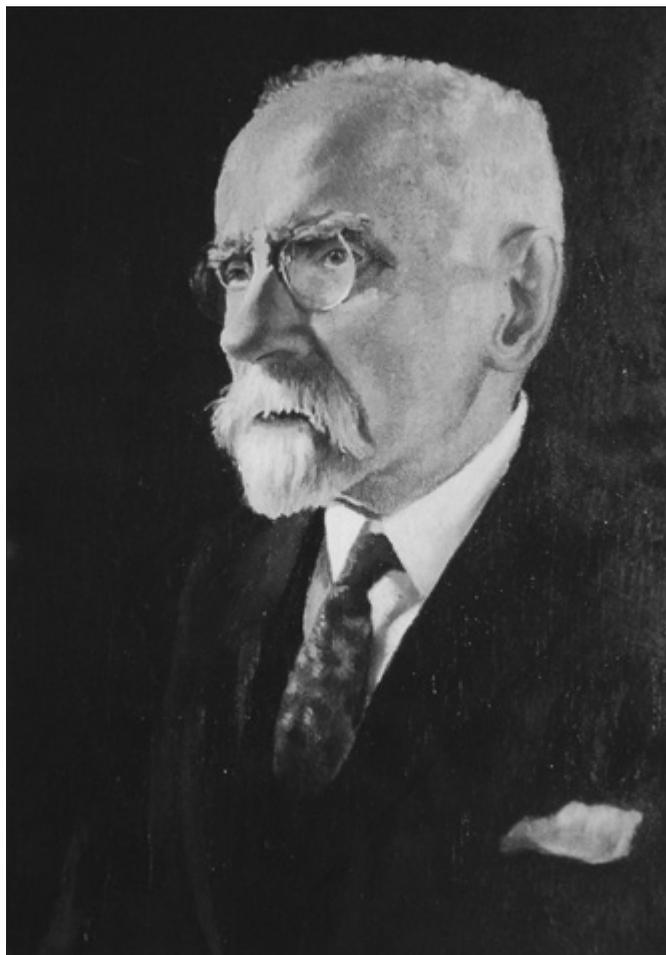
difusos sistemas de símbolos que nos competen como sociedad de lectores, claro que importan cosas como el desbaratamiento de las categorizaciones lógicas con el que procede la observación de las imágenes del *Aleph* o como el procedimiento de trastorno de lo mismo en lo otro, que en general alude a la idea de *destino* que funda la obra borgeana. Los descubrimientos del método literario, con su cortejo de simbolizaciones, tienen los repliegues propios de una memoria histórica. ¿Cómo escribir la historia de un símbolo? No alcanza el ejercicio de ver la evolución de las ideas si no están los puntos persistentes en que se desenvuelve, macilenta, una retórica. Se quiere decir: las quebraduras que introducen en el ser social los inventos que acontecen en la intimidad de la lengua.

¿No estamos aquí ante una versión de nuestro tapiz que nos conduce a desentrañar de los hilos ocultos de un texto, la magna manera en que se despliega una historia? No se trata de magnificar la retórica y sus alcances, frente a las tecnologías y sus ecos en las “comunicaciones” y la “industria cultural”, sino en considerar los futuros vencidos como expectativas nonatas, como formas invisibles, flotantes de todo presente. Esto no convierte a los modos del presente en cautivos del pasado mitológico, sino que le da al presente la potestad del mito para organizar libremente el rastro perdido de sus precursores.

¿En este sentido no interesa indagar a figuras como Paul Groussac en relación a la introducción de la radio (primera gran fábrica de mitos públicos) en el país? Quienes se obligan a admitir filosóficamente las emisiones de radio lo hacen como condición de un pensar

sobre el habla y la lengua filosófica. Son tanto un Macedonio Fernández como un Carlos Astrada. Evidentemente, los medios de comunicación significaban retirarle no poco al papel central de las bibliotecas como organizadoras genéricas de la vida cultural de la nación. Pero Groussac poseía un programa intelectual rigorista en cuanto a escritura, investigación y solidez cultural, y su posición en los dominios de la República del Orden conservador era sumamente desafiante, no porque trajese propuestas revolucionarias, ¡sino al contrario! Su conservadurismo tenía no obstante la filiación del innovador de las instituciones retóricas del

Paul Groussac



país, para fabricar otro conservadurismo de mayor calidad intelectual. El caso de Groussac es adecuado para pensar la historia de un símbolo, entre su conversión en mito, la amenaza a la que lo somete la revolución técnico-comunicacional y la perdurabilidad de la literatura como proyecto de voz enjuiciadora en última instancia de todo el conjunto social (que a su vez es una trama de juicios tribunales donde cada instancia habilita o inhibe la anterior). Convive así con la formidable invención de la radio y es como si nunca la tuviera en cuenta. Lo mismo pasa con Gramsci, casi su contemporáneo, pero este porque estaba encarcelado, y pertenece más al periodismo y al teatro.

Sarmiento no lo quería a Groussac. Pero, en cuanto a él, a quien nos invitaron a llamar el padre del aula, el último tramo de su obra había fracasado. No podía ser moralmente el director de conciencias de la modernidad del país. Era previsible que Sarmiento naufragara con un grande y equivocado libro, como *Conflicto y armonías de las razas en América*, donde se expide por la pureza racial, casi al borde de promover un secreto exterminio, más grave, por su armazón argumental, que las terribles frases que escribía en su correspondencia de ocasión. Su malogro no se basa apenas en los numerosos giros racistas que tiene el escrito, lo que anuncia las posteriores jornadas del positivismo —por lo menos en sus aspectos más oscuros—, sino en el hecho de que su asombrosa desmesura no está sostenida en los arrebatos escriturales de genio que tiene el resto de su obra.

Quizás el corsé cientificista sostenido por la rara invocación de Moisés, sea original o pueda interesar por su

anomalía. Con esto procuraba establecer una plataforma para no mezclar las razas. “No nos acoplemos con los cananeos”, dice con una alegoría bíblica, tan como antes había utilizado, el mismo Sarmiento, la alegoría de las caravanas del desierto árabe. Lo que queremos decir es que en este caso, al revés del *Facundo*, el peso de la obra muerta que posee *Conflictos y armonías*, ampliamente prejuicioso, supera el de sus hallazgos literarios y sus curiosidades intelectuales. Hay que aclarar que llamamos curiosidades intelectuales a ese momento en que toda obra cuya intencionalidad es francamente cuestionable muestra tramas internas cuyo oculto atractivo literario embate contra sus antipáticos propósitos. Pero retengamos –quizás para no volver al tema– el modo en que procede Groussac como *arbiter elegantiarum litterator*, bajo el presupuesto de que es superior el ente bibliotecario que los inicios de la era comunicacional, con el telégrafo y el cable submarino antes, y después con la radiofonía, a su tiempo. Ahora que las bibliotecas son laboratorios experimentales de la teoría de la información, del banco de datos, de la “economía digital” y el gerenciamiento del conocimiento, en cualquiera de sus versiones, un nuevo Groussac, o un nuevo Borges, son imposibles en ellas. Toda historia de las ideas se atiene a la letra escrita, pero sabe que en sus ocultos suburbios yace el gusto erudito por “las pinturas idiotas, dinteles historiados, decoraciones, telas de saltimbanquis, carteles, estampas populares; la literatura anticuada, latín de iglesia, libros eróticos sin ortografía...”. ¡El “método Rimbaud” para la historia conceptual!

7. Textos históricos y arquetipos deshistorizables

En cuanto a lo que venimos de afirmar sobre Sarmiento: en el despliegue de la vida intelectual del país son casi más interesantes las “curiosidades” de ciertas obras, que los momentos “orgánicos” de esas mismas obras. La veta inorgánica –es decir, contradictoria, misteriosa o cifrada– a menudo es el hilo conductor de la historia intelectual nacional, antes que las obras que se declaran a sí mismas totalidad consumada. Es cierto que esto no puede decirse de *Los siete locos*, o de la obra de Borges o Marechal, que son por así decirlo, orgánicas y curiosas al mismo tiempo, pero varios autores caen bajo los alcances de esta paradoja. Ramos Mejía (José María, no el serio investigador Francisco, su hermano) es autor de escritos sobre fenómenos patológicos y sociales que no resistirían hoy la interrogación de los conocimientos más obvios en torno a lo locura y la conciencia trágica, pero se sostienen en una extraña escritura indagadora, repleta de insólitos hallazgos.

No ocurre lo mismo con su discípulo José Ingenieros, del que casi puede decirse que son más agraciadas y penetrantes sus tesis juveniles sobre “la simulación en la lucha por la vida”, que sus posteriores ensayos sobre la positividad del ideal moral, o del moralismo idealizado, sublimador de la selectividad de los espíritus superiores. De todas maneras, si en el caso de Ingenieros se traza una genealogía que pasa de Aníbal Ponce a Héctor Agosti y de este a Juan Carlos Portantiero, en el caso de Ramos Mejía hay una vesania, un furor estetizado en el alma interna de la sociedad, que concluye en la obra de Martínez Estrada casi sin escalas.

En el despliegue de la vida intelectual del país son casi más interesantes las “curiosidades” de ciertas obras, que los momentos “orgánicos” de esas mismas obras. La veta inorgánica —es decir, contradictoria, misteriosa o cifrada— a menudo es el hilo conductor de la historia intelectual nacional, antes que las obras que se declaran a sí mismas totalidad consumada. Es cierto que esto no puede decirse de *Los siete locos*, o de la obra de Borges o Marechal, que son por así decirlo, orgánicas y curiosas al mismo tiempo, pero varios autores caen bajo los alcances de esta paradoja.

Con razón, Jauretche aun en los años 60, en su afamado e ingenioso epítome *Los profetas del odio* cuestiona los pensamientos a la manera de Ramos Mejía. Es como si intuyera que el peronismo, que le ocasionara tantos desafíos en su

propio lenguaje, tuviese mucho más que ver con esas plenitudes psicopáticas del análisis de la razón cívica, que lo que hubieran imaginado los historicistas de toda índole, en el número de los cuales, aun con un lenguaje que le era estrictamente peculiar, revisaba el propio Jauretche. De todos modos, es muy recordable el momento en que Jauretche

rememora los errores de Ramos Mejía. Corre el año 1956, no pasa un año desde la caída de Perón, y el autor de *El medio pelo* le escribe una amigable carta a Ernesto Sábato, que acaba de renunciar a la dirección de la revista *Mundo argentino* debido a que el grupo militar que derrocó al peronismo, *también tortura en las comisarias*, incluso con más empeño y holgura.

Jauretche es conciliador, le pide a Sábato que esté a la altura de su pensamiento “dialéctico”. Que no explique al peronismo, le dice, por algo que se parecería a las consideraciones “psicopatológicas” de Ramos Mejía —lo que sí, contemporáneamente, había hecho Martínez Estrada en su *¿Qué es esto?*,

también de 1956—, y que no acuda además a menciones sobre el “resentimiento”, sino que vea —Sábato, puesto que él, Jauretche, lo estima y le dedica su amistad aun en la diferencia política—, que vea, insiste, el subsuelo crítico de la sociedad argentina, de naturaleza histórico-social, que es de donde surge el peronismo. Este es un debate crucial. Demuestra que en los años de los terribles fusilamientos, Jauretche no es un escritor esquemático repartiendo epítetos y abjuraciones —como después se prefirió verlo— sino un atento observador de las corrientes culturales argentinas en su diversidad y potencialidad dialógica. Un quinquenio después, Sábato escribe *Sobre héroes y tumbas*. La novela prospera entre un vasto público, precede en poco a tiempo a *Rayuela*, y permite un extraordinario contraste con ella. Mientras Sábato persigue una explicación en la trama íntima de una decadencia nacional, Cortázar se desprende totalmente del “ser nacional” —incluye distintas ironías sobre este escurridizo concepto— y le hace decir a Morelli “estoy revisando un relato que quisiera lo menos literario posible”. No *más* literatura, como quería Sábato, sino *menos*, como querían Borges (el hombre no vanguardista) pero también todas las vanguardias.

¿Cómo leer un texto? Abundan los vicarios competentes de la apelación al contexto, es decir, a lo que sostiene el texto, moderando o impidiendo su autonomía significativa. No negamos esta necesidad contextual, que de no existir, dejaría a la noción de historia exclusivamente en manos de una teoría de la tragedia. Pues lo trágico no es otra cosa que la autonomía inexplicable de un significante sostenido en

su propia performance. Si ello implica el cumplimiento de un destino que nada puede obstaculizar, pues se tejió como núcleo fundante del sujeto en tanto disposición demiúrgica, nada más aceptable que la “urdimbre social” aparezca como red de soporte que limite o impida la consumación de los más “secretos designios”. Lo “social” es lo no trágico por naturaleza, aunque haya tragedias sociales según la denominación común del periodismo ante las encrucijadas de la historia –guerras, masacres–, de la técnica –accidentes de transporte, derrames nucleares– y de la naturaleza –aludes, terremotos–. Es comprensible el refugio que busca el político ante su frase imprudente: “me sacaron de contexto”. Quiere volver al refugio indiferenciado de la lengua, que lo salva.

En nuestro caso, es comprensible que el *texto* de José María Ramos Mejía, muestra de locura en el cientificismo y de ficción trágica en medio de una pretensión científica, sea una tentación para el juicio impertinente –que se alarga como sombra persistente en la historia nacional– para todo lo que suponga la tentación de rechazar tanto como de conmemorar esas “anomalías salvajes” de la vida nacional. Es un caso de texto trágico convertido en arquetipo, que irrumpe *antropofágicamente* en la “historia de las ideas”.

8. El peronismo como método de análisis de la “historia intelectual”

Aquí tenemos un tema: la literatura como plenitud o como ausencia. El peronismo, sí es hijo de una literatura, tomada en préstamo de altos sitios del pensamiento militar del siglo XIX, y de los reflejos perseverantes de una

estilizada antigüedad pasada por un orden pedagógico militar. Aunque como se sabe, todo ese saber se transfiere al ágora a la manera de las citas de un breviario o de un libro de horas. Es que Perón es hijo de aquella escolaridad militar del positivismo con cierta influencia de la teoría de las multitudes y el destino evolutivo de los pueblos, objeto teórico de los *savants* de aquellos tiempos, lectores de Le Bon y Spengler –este más bien nietzscheano–, además del ostensible Clausewitz, del que obtuvo el primer peronismo la idea de la historia o la política “como drama violento y pasional”. Una conocida frase de Carl Schmitt nos introduce a uno de los temas favoritos: *la teoría de la lectura*, cuestión aparentemente inesperada en el conjunto de intereses del autor de grandes reflexiones sobre la decisión, la dictadura, la teología política y los estados de excepción. En algún lugar de su obra el pensador alemán dice que el acontecimiento fundamental del siglo XX es la lectura que hace Lenin de los escritos de Clausewitz, comentado por él mismo, en su exilio suizo, en los famosos cuadernos, la *Tetradka*. La lectura argentina de Clausewitz tiene una indisimulable pertinencia en la formación del peronismo, y vino a romper con la tradición positivista, historicista, romántico-organicista que recorría los diversos planos de lo que en contemporaneidad con estas acepciones se llamó modernismo literario. Desde Rubén Darío hasta la revista *Martín Fierro* de Evar Méndez, Girondo, Borges, Marechal (entre tantos otros), el modernismo fue una coalición de estilos que pretendían de sí mismos una renovación de la lengua, que hoy no es fácil de definir, como no sea imaginar un collage (esto

es, un mito) que trabaje con restos del simbolismo, el alegorismo, un surrealismo anticipado, y un clasicismo subyacente siempre a punto de ser violentado, pero por eso mismo capaz de soltar sus valías permanentes descartando su propensión normativa o monacal. De ahí que puedan ser modernistas Rubén Darío y Lugones, y en Uruguay un Herrera y Reissig, que es un poeta notable, eslabón entre el romanticismo y el surrealismo, del cual, de refilón, tanto aprovechará el propio Lugones. Este, noctívago, dejó latir en su escritura heroica las nociones de crepúsculo y fatalidad que el buen modernista no debía evitar, si su correcta decisión era la de gestar cosmogonías paralelas a las de la ciencia positiva normalizada.

Aquella revista *Martín Fierro* tenía el refilón modernista, y también todo lo que de modernismo podría ser rebajado por la invocación de nombres de ajenidad sorprendente —el ultraísmo—, y por dejarse rozar por otro *ismo* de época, el futurismo, nunca de un

modo pleno, sino lo suficiente como para asociar tecnología a ficción, arquitectura a vida metafórica y vanguardismo a humor retozón, algo dadaísta. De paso, se incorporaba el problema de lo argentino, definido de un modo que recordará la gran conferencia dada años después por Borges —en fecha

incierta, durante los años 40—, donde se escucha decir y se lee “o ser argentino es una fatalidad, y en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es una mera afectación, una máscara”. Crítica al nacionalismo sin abandonar el problema de “lo argentino”, del que no era posible desprenderse ni convertirlo en hipérbole. Pasaba a ser una cuestión despojada de literalidad, una vacante disponible para la experimentación cósmica, lo que no excluía la recreación metafísica del criollismo. No es posible aquí ignorar el nombre de Macedonio Fernández.

Si hubiera una clave capaz de descifrar los supuestos y recursos de una lengua argentino-universal-criollista, allí está Macedonio. Solo que es una lengua que se expresa en nombre de su propio victimismo, es decir, aplica sobre sí misma el problema que descubre en la imposibilidad del significado. La caída metafísica en el humor que crea sentido horadando el sentido, necesitaba de una lengua cuyo impedimento fuera su mismo motivo, y el escollo que voluntariamente no quiere superar, motivo de una risa que generara una deserción del yo como centro de raciocinio del principio de causalidad. Borges es el cronista de Macedonio, absorbe no poco de sus temas pero los confina a la gracia y maestría de la oralidad. Los reduce, entonces. Había que escribir y abandonar la meta-escritura simbolizada en los infinitos prólogos o en el prólogo del prólogo. En Borges se conservan, enmascarados, algunos pocos juegos macedonianos. Sin máscara, están más presentes en Scalabrini Ortiz.

No es una rareza, y se la mentó a menudo, la trama filiatoria que une *Forja* a la literatura martinfierrista



borgeana, con sus retazos de modernismo y problematización de lo criollo como ficción surgida de una escaramuza, en última instancia programática para el *Forjismo*, tornando así la esquina rosada en una posición épica popular, en un llamado criollista-anticolonialista. Había que agregar entonces la noción del país como “sujeto colonizado” para que la metafísica macedonina y la historia borgeana de la eternidad reaparecieran con ropajes historicistas y militantes. Scalabrini es el creador de una figura perdurable, la del intelectual sufriente, que carga sobre sus espaldas por propia decisión la desdicha de denunciar las falsedades de un mundo opresor, que ejerce su supremacía justamente porque instrumenta un sistema misticador cuya inculpación pone en riesgo al denunciante y le exige la penuria de representar con su lucidez solitaria a un pueblo mudo. Este linaje crepuscular que toma por partes iguales el problema de la creencia – una “magia” en la que remotamente vive el pensamiento de Macedonio – y la teoría del imperialismo tal como las izquierdas del siglo lo habían promovido, lo lleva a inventar una escritura del “hombre colectivo” que se inspira mucho más en el vitalismo profetista que en el surgente hedonismo de las “masas peronistas”. Por su parte, Jauretche proviene – como recuerda en su memoria autobiográfica *Pantalones cortos* – de la lectura del anarquista Reclus y luego retoma con mayor énfasis en la gauchesca, el estilo mordaz de Ramón Doll, quien había sido socialista y a mediados de los años 30 pasa a un nacionalismo ingenioso y bien escrito, dirigiendo sus dardos contra el “viejo inhóspito Groussac”, acusándolo incluso de

deformar el “instinto adivinatorio” de Borges. (De allí toma Jauretche su idea de que Borges, preparado para grandes jornadas y competencias de la lengua, se habría disminuido corriendo “carrera de cuadreras”).

Ahora bien, tanto Jauretche como Scalabrini chocan con la lengua peronista. ¿Qué queremos decir? Lo evidente: no hablaban igual; poseían, es cierto, un ancho territorio común en la afirmación del pueblo como sujeto colectivo, el Estado como promotor de economías panificadas y protegidas, además del amplio reflejo de un país cuya partición cultural se refería a su cuerpo social alienado en su parte media y alta por un simulacro existencial de vida libre, pero en su fondo sometida a valores de conocimiento promovidos por los “colonialismos pedagógicos” o las “tramas arácnidas del imperialismo inglés”. Pero repetimos, no hablaban igual. La diferencia en el habla suele originar diferendos de inesperada radicalidad. No hay historia de las ideas que pueda privarse de tomar los nombres en su escisión fundamental. Se dice peronismo: pues entonces, este nombre está escindido en su “lengua propia” y en la identidad flotante que destila para quienes dicen serlo sin hablar su lengua. El problema no es solo para el “peronismo”, que debe reconocer a quienes lo son sin hablar su lengua (¿pero es posible ser ese algo sin hablar la lengua que ese algo habla?), sino el de los no hablantes, portadores de otro decir, que protagonizan el drama del reconocimiento. Por eso, decir “peronismo”, es ya mentar una escisión en la mención de los nombres, que se torna un desafío en la historia de las ideas argentinas y asimismo un “analizador” – como suele decirse –

de todo lo que emerge con visos de generar una identidad. Sea pasajera o sellada con dictámenes de tragedia, muerte y redención, tal como postula el peronismo. No posee certezas sobre orígenes y herencia, pero la *herencia* es su concepto. Otras fuerzas con orígenes transparentes –Revolución del Parque, 1890, radicalismo– no consiguen estabilizar su actualidad disipada con ese mismo concepto, herencia, que es el que justamente evita la laxitud dispersiva de la ilusión identitaria. Dilema para nuestro “historiador de las ideas”.

9. Orden del discurso y doctrina

Mientras se preparaba el idioma forjista, con sus periódicos y cuadernos, sus ingeniosas consignas y su idea de la “desubicación de la *intelligentzia*”, el peronismo amasaba lentamente sus materiales sensitivos, muy distantes a las literaturas que animaban a Jauretche (la gauchesca como cielito de los resistentes, tal como lo había demostrado en su poemario *Paso de los Libres*, prologado por Borges en 1933), y a Scalabrini (la dialéctica del poder nacional emancipador y las rudas coacciones del imperialismo, que lo llevó a un realismo crítico encajado en su solitario personaje intelectual y profético), quien mostró su verdadera relación con Perón con su conocida frase:

No debemos olvidar en ningún momento –cualesquiera sean las diferencias de apreciación– que las opciones que nos ofrece la vida política argentina son limitadas. No se trata de optar entre el Gral. Perón y el Arcángel San Miguel. Se trata de optar entre el Gral. Perón y Federico Pinedo.

En discrepancia con estos dos hombres, que apoyan al peronismo con diferencias (los dos tuvieron problemas con Perón, y según el momento, oscilaron entre el apoyo resignado y la antipatía) en las filas que seguían al raudo General se expandían credos que eran recogidos en libros doctrinarios, profusamente editados. Nadie podría objetarle al peronismo el deseo de crear una lengua propia. Obtuvo así unanimidades, y pronto percibió que las aceptaciones convivían con los rechazos.

Uno de los escritos célebres del peronismo, el *Manual de Conducción Política* (1950), consistía en un conjunto de enseñanzas a modo de una cartilla de procedimientos, adaptada de los juegos de fuerzas, sagacidades y ardidés que se ensayaban en los colegios militares, y que esencialmente eran en este caso una adaptación del concepto de *batalla*, en tanto choque de voluntades, a la pugna política. Se proclamaba que estas enseñanzas estaban “más allá del bien y del mal”, “más allá de las ideologías”, y que en su conjunto componían una suerte de vademécum moral del militante, situado entre la observancia doctrinal y las perspicacias de la acción oportuna y eficaz. Perón había leído, cuando era un joven cadete, los *Consejos a mi hijo* de Lord Chesterfield, que le había regalado su padre. Este antiguo libro recomendaba con cierta chispa habilidades para el eficaz desempeño en el mundo cortesano y profesional, elevando las tretas del existir a un grado de sutileza astuta y chispeante. Allí se dice que hay que leer libros pero más importante “es leer hombres” –frase adaptable por todo líder o conductor– y que “la gente odia a quien le hace sentir su propia inferioridad”. Estos enunciados correspondían a la sabiduría mundana

de hombre “que hacía amigos e influía sobre las personas”, según las clases que promocionan la vida dirigencial, pero se trataba del *conductor*, que también había sido definido como “el hombre del destino” y el “que soporta virilmente los golpes de la fortuna”. Nada más diferente a las vetas literarias que informaban el trabajo de los intelectuales que acompañarán al peronismo, al que verán como una realidad más cercana al posibilismo efectivo que “al arcángel San Miguel”, que, hay que recordar, es considerado santo guardián de credos, jefe de ejércitos eclesiásticos. La formación de Perón había incluido no solo lecturas de Clausewitz sino de Von Schifflin, Von der Goltz, Foch y Plutarco. El método lectural no se basaba mayormente en la consulta de las fuentes sino en *apuntes*, y no se rechazaba el acto memorístico como base de una “pedagogía de inculcación”. Perón hace el traspaso de este fraseo y tecnología educativa, que considera un “mundo cuadrículado, el mundo de la orden”, a los espacios sociales, donde reina el conflicto y debe imponerle la persuasión. Los intelectuales de

formación nacionalista, hispanistas católicos, antiimperialistas o marxistas que luego se acercaron, tuvieron que convivir, desde sus respectivas lenguas ideológicas, con esta lengua ya configurada y de blindaje doctrinal, lo que le daba una condición versicular, proverbial y nada porosa a las grandes temáticas propias de aquellos intelectuales historicistas –sean de izquierda o derecha– que se aproximaban a “la identidad popular”.

Con todo, inmediatamente después de la caída del peronismo –que era un “estado doctrinal”–, adquieren más presencia y libertad expresiva los intelectuales que lo habían acompañado sabiendo que no trataban sobre arcángeles, y que se podrían considerar peronistas en segunda instancia, no surgidos del orbe doctrinal de ese movimiento sino del resultado autónomo de sus propias elaboraciones y metodologías reflexivas. Es el caso de Juan José Hernández Arregui, que con largas sutilezas exploró un punto de encuentro que a su vez era una vasta operación sustractiva: el nacionalismo debía *perder* su idea abstracta del pueblo, y el socialismo



John William Cooke
y Alicia Eguren

debía *perder* su idea indeterminada de la nación. De ambos despojamientos surgiría un nacionalismo revolucionario remozado, cuyo sustento empírico sería el peronismo. Las cartas de Perón desde el exilio alientan estas transfiguraciones. A Scalabrini dice querer nombrarlo “jefe espiritual de los intelectuales argentinos” y en su notable correspondencia con John William Cooke, un nacionalista que se torna marxista, en el recorrido de ese dramático itinerario que abonó buena parte de la vida intelectual de la época, demuestra que hace esfuerzos para adecuarse a exigencias de análisis político proveniente de las altas culturas de izquierda del momento. Desde el Estado, Perón había leído el conocido discurso filosófico –lectura que se produce en 1949 en el *Teatro Independencia* de Mendoza– titulado *La comunidad organizada*; una pieza de autoría genérica del “filósofo estatal”, un tanto áulica, aunque con citas de Spinoza, extraños momentos de pertinentes reflexiones, por cierto adecuadamente profesionales para el examen de esos temas pero siempre interceptados por la idea comunitarista y la desconfianza a las corrientes de época: se mencionaba acerbamente la idea de náusea. Sartre había publicado poco tiempo antes su novela del mismo nombre. Derrocado el peronismo en acciones sangrientas de la marina de guerra, que actuó con un ensañamiento que prefiguraba nuevos comportamientos de esa especie por parte de las fuerzas armadas, serán los “existencialistas argentinos” los que se sentirían atraídos por la saga espectral del peronismo abatido, y escribirán muy tempranamente las bases de una justificación de la identidad peronista de las clases populares, que tendrá

larga repercusión en la historia de las ideas argentinas.

Es así que la Argentina vivió un hondo drama en cuanto a lo que –siguiendo una ruta conocida– llamaríamos sus “ordenes discursivos”. Una operación significativa realizada sobre las herencias intelectuales del discurso, estableció una doctrina –la expresión “ha establecido” figura en un cántico colectivo notorio– que significó el primer escalón de la adquisición de una identidad. Queda por entregarle, como don privilegiado, a la consabida “historia de las ideas” la facultad de poder distinguir entre los legados en los cuerpos de ideas que se identifican por un autoexamen permanente y los que forman un conjunto identificatorio pregnante e inmediato. Los primeros hacen del discurso una suerte de permanente “discurso del método”, preguntándose por las condiciones de su producción, por lo cual todo discurso es siempre un meta-discurso; los segundos, son “inculcados” a través de un procedimiento de “predica”, que implica atravesar como hijo de una encíclica laica, el umbral que limita entre la pertenencia y la no pertenencia. La reflexión sobre ese pasaje en cuanto a los usos veritativos de un discurso, es el tema de la iluminación personal y las constricciones de la comunicación social, que son los horizontes esquivos de toda historia intelectual.

10. Existencialismo, mundo peronista y categorías del mal

¿El existencialismo es un humanismo? Esta pregunta en Sartre fue la afirmación que llevó a que su filosofía, con su propio “discurso del método”, se

convirtiera en doctrina. ¿Cómo se recibe el acto filosófico que medita sobre los condicionamientos del discurso para superarlos, cuando se torna un aparato de “verdades convincentes” y “propagables”? En cuanto a Borges, no dejaba pasar oportunidad de apostrofar el existencialismo. Lo ligaba a los pensamientos que denominaba “patéticos” y está demás decir que Martínez Estrada y su discípulo Héctor A. Murena entraban perfectamente en los alcances de esas despectivas apreciaciones. Por su parte, Perón lee su texto antiexistencialista, pero su nombre —o aquellos que provenientes de la raigambre popular llevarán su nombre— será defendido tardíamente por un Masotta, un Correas, un Sebrelí, de alguna manera un Viñas. Es perfectamente recordable un escrito temprano de Oscar Masotta donde ante la quema de iglesias, acto vesánico por excelencia, dice que las masas peronistas que lo practicaron como respuesta a una sórdida violencia anterior, “estaban equivocadas en su manera de tener razón”. Esta fórmula paradójica anuncia de muchas maneras un estilo de pensamiento que más de una década después se resolverá en el interior de las corrientes lacanianas del pensamiento freudiano, aunque por el momento se sostienen en el psicoanálisis existencial, lo que les permite reinterpretar la obra de Roberto Arlt como un autoexamen de las clases medias desde el punto de vista de una sexualidad tortuosa y un sentimiento de traición que se origina en escabrosas conciencias que coquetean con fantasmagorías revolucionarias, desprendimientos de almas solapadas y biliosas que portan el Mal como forma de negatividad histórica, inadecuadamente resuelta. Pero ese mal es

atractivo. Justamente, en Masotta las muchedumbres peronistas aparecerán como una visualización del mal por parte de las clases

dominantes, y ese punto de vista revertido se constituirá en un acto de restitución sobre la base de la negatividad. Este concepto, de origen dialéctico, pasado por cedazos existenciales inspirados en Saint Genet, formará parte del vocabulario de la crítica literaria que realizó el grupo *Contorno*, y ocultamente

Viñas no lo abandonó nunca. Poco después lo emplearía Cooke con su archicélebre idea del “hecho maldito”, prueba de que el peronismo, en la cuestión atinente al Estado y a la movilización de masas, adquiriría requisitos de subjetividad que inicialmente no estaban en sus folios de fundación. Pero si por un lado, se acrecentaba en la concepción maciza de las clases populares un sentimiento dialéctico que el peronismo no poseía, por otro lado, se oían críticas a la noción de *movilización* por parte de filósofos de eminente nivel, como lo era Carlos Astrada, quien en 1948 dará una conferencia ante la oficialidad de la marina. Es el arma hostil al gobierno, como lo demostraría muy pronto en los hechos. Y en cuyos institutos se hace presente Astrada para promover la “tercera posición”, interpretada con rara originalidad como un neoestoicismo en el plano internacional.

Es así que Argentina vivió un hondo drama en cuanto a lo que llamaríamos sus “ordenes discursivos”. Una operación significativa realizada sobre las herencias intelectuales del discurso estableció una doctrina que significó el primer escalón de la adquisición de una identidad. Queda por entregarle a la consabida “historia de las ideas” la facultad de poder distinguir entre los legados en los cuerpos de ideas que se identifican por un autoexamen permanente y los que forman un conjunto identificatorio pregnante e inmediato.

A los marinos, les desliza una crítica al concepto de “movilización total”, idea por la cual en tiempo de guerra “ni una máquina de coser debe estar ausente del conflicto”, anexándose así todo hecho productivo, tanto público como doméstico, a la ontología general que fusionaba soldado a trabajador, y vida cotidiana a Estado. Astrada se refería al pensamiento de Ernst Jünger, que Perón desconocía, pero sin embargo no se le debía ocultar al filósofo cordobés que la movilización figuraba como motivo central de una reflexión militar, que estaba en el corazón del peronismo desde su nacimiento. Cierta

El primer problema de naturaleza intelectual es precisamente qué es un intelectual y cuál es el significado del pensar en el *intercursus* de época. Y luego, el desafío profundo a la historia de las ideas: ¿cómo se pueden pensar obras y biografías que pertenecen al “discurso del método” cuando se enfrentan a la trama de identidades blasonadas y timbradas por enunciados llamados “apotegmas, refranes y aforismos”?

que no invocada del mismo modo que surgía de los esmeros y exigencias a la que la había sometido el fino buril de Jünger. El caso de Astrada, con reminiscencias lugonianas, nos introduce a un ineluctable tema referido a la cuestión intelectual. Se trata de la mutación dramática en el horizonte de ideas, la cuestión, como la denominaba Nicolás Casullo, “epocal”.

Astrada, si bien no abandonó nunca las representaciones que permitían la coalición entre fenomenología y marxismo —todo ello conllevado por la capacidad aglutinadora del “plasma germinativo” del pensamiento mítico—, pasó de una actuación complaciente con el peronismo en el poder a una severa reprobación hacia su figura central, luego de su caída en 1955. Percibía que en esa derrota había mucho de desidia buro-

crática, incongruencia ética y fallo en el cuadro espiritual de las adhesiones a un proyecto colectivo, por lo que volcará decididamente su interés hacia el proceso chino y la figura de Mao, a quien visita en los años 60. El capítulo de la relación de los intelectuales con el poder tiene en el siglo XX modelos de fuertes desgarramientos, de sombríos toques de tragedia. Lugones en Argentina, Heidegger en Alemania. Estos y tantos otros nombres introducen el tema de cuánto le debe un pensamiento filosófico al sistema político que le es coetáneo o incluso a la filiación partidaria que sostiene el filósofo en determinado momento de su vida. En este terreno, cuando se producen virajes ostensibles, suelen coincidir con el fracaso de un régimen institucional, poseedor de la hegemonía de época correspondiente. El primer problema de naturaleza intelectual es precisamente qué es un intelectual y cuál es el significado del pensar en el *intercursus* de época. Y luego, el desafío profundo a la historia de las ideas: ¿cómo se pueden pensar obras y biografías que pertenecen al “discurso del método” cuando se enfrentan a la trama de identidades blasonadas y timbradas por enunciados llamados “apotegmas, refranes y aforismos”? Quien no se haya enfrentado a ese dilema, nunca estará inhibido, por cierto, de escribir una historia de las ideas. Puede, sin duda, haber sido una conciencia de izquierda práctica y luego pasado a ser un estudioso —con otro lenguaje— de esa misma experiencia. Con un lenguaje de “izquierda académica” podrá estudiar el propio archivo desbaratado de sus “doctrinas de izquierda”, del tiempo en que quizás haya sido militante de alguna de esas corrientes.

Los dos acontecimientos son heterogéneos, y uno no garantiza la felicidad del otro. Acaso sea el de Lukács el caso más llamativo del siglo XX. En los tiempos de *Historia y conciencia de clase* era un militante radicalizado. Muchas décadas después, cuando escribe su *Ontología del ser social*, ya es casi un eurocomunista. Y en el medio, *El asalto a la razón*, está dedicado al ejército soviético que surgió triunfante de la toma de Berlín. Sus autocríticas son su historia de las ideas y al mismo tiempo su biografía intelectual. Están escritas con tanta convicción, que dan la impresión que las hace para seguir creyendo en lo mismo que abjura. El antiexistencialista Lukács –aunque primero sugiere que él alimentó las teorías de Heidegger– había pasado de la tentación por los demonios dostoiévskianos a la refutación de los “irracionalismos” que coqueteaban con los existencialismos que en sus extremos eran portadores de la “estética del martirologio y del mal”.

11. Historia de las ideas e intelectuales conversos

En la historia de las corrientes intelectuales argentinas abundan los pasajes de climas ideológico-políticos en distintas y notorias biografías. Algunos del anarquismo hacia el régimen conservador, otros del yrigoyenismo hacia el conservadurismo individualista, los de más acá, desde el marxismo insurreccional hacia el liberalismo, o hacia el socialismo democrático, que luego adjuntará una “teoría de la ciudadanía”. ¿A qué obedecen estas transfiguraciones? Las sabemos, las vimos, las atestiguamos, y en buena parte, son las nuestras. En

primer lugar, los sistemas de ideas, emplazamientos conceptuales que exigen creencia y estipulaciones de verosimilitud, no son impermeables a la experiencia histórica, por más que nunca sea enteramente correlativo un cambio histórico con un simultáneo cambio en la dotación moral e intelectual en el mundo de vida “ideativo” (permitámonos llamarlo así). Pero un gran fracaso histórico o una turbación masiva inesperada, instilan fuertes trastocamientos en arcaísmos filosóficos o ideológicos que parecían bien asentados.

Habría que investigar más profundamente la caída de la Unión Soviética, poder social, ideológico, militar y tecnológico, para explicar –aun en los casos en que se difería del burocratismo de la dirigencia de Moscú– por qué se fue desarmando la traba sigilosa que mantiene visible una “época”. Era posible, mientras existiera el soviétismo estatal, pensar una revolución semejante al de los orígenes de este, tanto como aplicarse al empeño de la “revolución en la revolución”, que todo lo alejado que se quisiese de los discípulos científico-académicos y burocráticos de Lenin, era resguardado siquiera por la existencia de este poder técnico soviético que, en su último fondo, cobijaba la mitología iridiscente de las frases pronunciadas por el autor de *El Estado y la revolución* en el Instituto Smolny, en 1917. Quizás deba decirse que la vida intelectual está destinada a pensar más su mudanza conmovedora que su forma de permanencia bien establecida. Por eso, la vida intelectual, en su máximo ensimismamiento, es el proyecto confesional de comprender estas dramáticas metamorfosis.

Por la misma razón, el conocido fenómeno del antiintelectualismo

tiene muchos y decisivos cultores. En el vasto juego de chascarrillos y hablillas en que basa su estilo de persuasión Arturo Jauretche, como colofón a un juicio sobre el joven David Viñas, dice que “pinta para intelectual sin despin-tarse de varón”, agregando, para complementar este aserto:

No hay que hacerles juicio a los que gruñen mientras comen: nunca están del lado del guarda del tranvía que les cobra el boleto ni del peón que les ensilla el caballo. Están con los peones, con todos los peones del mundo, con los guardas, con todos los guardas del mundo; así en abstracto. Ellos están con la libertad pero nunca han seguido al vigilante gritando “¡que lo larguen!” a un preso de carne y hueso.

El tema del intelectual que se compromete tan solo con la abstracción y no con actos en la práctica del mundo que sean portadores de la praxis efectiva – su singularidad ética y vital–, recorre muchos tramos de la filosofía. En *La risa de la muchacha Tracia*, Hans Blumenberg examina con mucha delicadeza la historia de este problema, el intelectual que por estudiar el “cielo estrellado” no sabe reconocer las rugosidades del suelo y tropieza. El tema se expande en figuras como la de Sócrates, las que “se ocupan de la esencia de lo humano, y por eso mismo, no reconoce en el vecino a un ser humano”. Alcanzado este nivel filosófico, será ahora la *polis* entera la que desconfie “de las maquinaciones del filósofo en plaza pública”.

¿Pueden estas reflexiones, interesantes al extremo, dar cuenta de magníficas obras filosóficas escritas en el país, como la de Luis Juan Guerrero,

Estética operatoria en sus tres direcciones? El mencionado Guerrero, junto a Astrada, León Rozitchner, Macedonio, Eggers Lan –y francamente muy pocos más– son la vertiente de originalidad más destacable de la filosofía argentina. En la *Estética* de Guerrero hay una compleja trama argumental. En ella son las situaciones históricas concretas las que se sitúan y envuelven a la obra por medio de un reclamo, una sollicitación. Es el “reque-rimiento de obra”, un movimiento de tipo fenoménico que se intervin-cula con signos de “acogimiento de la obra” que exige del trabajo y del juego de producción material y la existencia de un supuesto social interpretativo. De la contemplación a la producción, la historia del arte se traza en la dialéc-tica entre los dioses y las modernas sensibilidades; estas secularizan a las divinidades y postulan la obra como llamado social comunitario. ¿No reiría la criada Tracia de los tres volúmenes tan ambiciosos de Guerrero? Esa risa nos interesa. De esa risa también reímos nosotros, en tanto escépticos “historiadores de las ideas”.

Así como se puede situar a Jauretche en el mismo plasma crítico del problema de la burla al filósofo distraído, ajeno a las ancladuras del mundo terrenal –y esa sería la objeción a la *intelligentzia*–, no es necesario para ello conceder al torpe antiintelectualismo. Para eso hay que aceptar los límites que podrían tener las críticas de Jauretche al aparato cultural liberal. Las descripciones jauretcheanas tienen un raro paralelismo con los estudios que poco tiempo después proliferarían con la firma de Pierre Bourdieu, aunque este desde un proyecto científico de inda-gación sociológica de los mercados simbólicos fabricado por los blasones

de notoriedad social y las economías culturales de la reproducción de la diferencia entre categorías práctico-ideológicas que agrupan colectivos humanos, con su “correspondiente” subjetividad histórica. Afirma Fredric Jameson de Bourdieu: “su cortés pero devastador ataque a Derrida y la estética, ha llevado a algunos a interpretarlo como una descalificación indiscriminada al arte mismo o al menos al arte más elevado”.

No es el caso de Jauretche, que sin embargo dice: “Se trata de un círculo vicioso: el aparato de la colonización pedagógica elabora el personaje a través de un proceso en el que este va haciendo carrera en el profesorado, en el periodismo, en las ciencias o en las letras, en la política, etc. Esta carrera es llevada al nivel de la opinión pública por la gran prensa que le va anotando los elementos de prestigio a través de una amplia publicidad. (...) hay una política del prestigio para proyectar luego el prestigio en el apoyo de los intereses que regulan el colonialismo pedagógico. (...) Jorge Luis Borges, que está impedido de ejercer el cargo de la Biblioteca Nacional por razones obvias pero carga con la gloria y la remuneración (...). ¿Habéis leído *El hombre que habló en La Sorbona* de Gerchunoff o la *Historia funambulesca del profesor Landormy* de Cancela? Ambos escritores abundaron sobre el tema y sus personajes de ficción disimulan apenas a figurones de la realidad, fácilmente reconocibles por sus contemporáneos. Ambos escritores lo eran de *La Nación* entonces, de manera que ni siquiera pueden ser sospechados de las preocupaciones que a mí me animan”. Estas observaciones de gran agudeza, pueden ser contrastadas con las tesis sobre la simulación,

que gobernaron casi exclusivamente los años del positivismo fuerte en las sociedades científicas argentinas de inicios del siglo XX. Corren el riesgo –como Bourdieu– del antiintelectualismo. No obstante, la crítica de Jauretche mantiene la enorme agudeza de haber tomado la “superestructura cultural” como un terreno de reproducción de poderes traducibles en dimensiones políticas o económicas. No otra cosa hace Bourdieu. En ellos aún subsiste, diluida y tenue,

la idea superestructural de la antigua forma de ser historiador o sociólogo de las ideas, pero para dejar entrever la productividad autonomizada de tales configuraciones culturales.

Las descripciones de Jauretche del “funambulesco profesor” corresponden a lo que en los estudios psico-biológicos del positivismo eran el “fumista” o simulador. El simulador era presentado por Jauretche no como un producto construido por los aparatos culturales del colonialismo pedagógico –Jorge Abelardo Ramos recordaba que este concepto había sido tomado por Jauretche del pensador alemán Spranger, a su vez discípulo de Dilthey–, sino como una caracterología desviada y a la vez como una patología estetizada. La cura del simulador no era posible pues en última instancia pertenecía a un rasgo del instinto adaptativo humano, pero en cambio eran posibles políticas de prevención del Estado respecto de la deformación a la que simulador somete a la idea de deber ciudadano. Como curioso corolario

El mencionado Guerrero, junto a Astrada, Rozitchner, Macedonio, Eggers Lan –y francamente muy pocos más– son la vertiente de originalidad más destacable de la filosofía argentina.

de las tesis de Jauretche sobre la construcción del prestigio social como forma de dominación –las academias, los premios literarios, las citas mutuas, la monumentalización de las ciudades, el nombre de las calles y demás toponimias urbanas y rurales, los suplementos culturales, los elogios fúnebres, etc.–, mucho tiempo

Llamamos mito de las bibliotecas justamente al hecho singular de que en ellas siempre hay hojas olvidadas. A la espera. Esa espera es algo propiamente amasado en un tiempo mítico. El mito del libro vivo, que también es el libro yacente, a la espera de su tiempo postrero, de su segundo nacimiento, evocativo de la circularidad del tiempo de la cultura. ¿Atiende a este hecho la historia convencional de las ideas e incluso el ideario convencional del archivista?

después se conocerían, ya queda dicho, entre los lectores académicos de todo el mundo las semejantes tesis de Pierre Bourdieu. Estas eran acaso más osadas porque el sistema escolar categorizaba los itinerarios biográficos y educativos con invisibles diferencias a todos sus miembros,

y esas diferencias señalaban la reproducción de las distinciones de clase. Pero a pesar de la distancia entre su lenguaje con aspiraciones científicas y la lengua jauretcheana extraída tanto de la picaresca criolla como del sainete y la gauchesca nacional, no se están aseverando cuestiones tan heterogéneas entre sí.

De todas maneras, este esquema de la gnosis sociológica, tanto jauretcheana como bourdieana, puede fracasar notoriamente ante las grandes obras. Pues si por un lado no es difícil situar a Borges en algún lugar de este territorio social de galardones inventados por maquinarias de consagración literaria que expresan condiciones de clase, por otro lado todo sociologismo naufraga en la explicación

de la autonomía radical que poseen las grandes obras. ¿Qué es una “gran obra”? Citando rápidamente a Guerrero, hay un requerimiento y un acogimiento de la obra, que el par que la hace una producción social, la dota de un albedrío fundamental, de carácter autoreflexivo. Hay un enigma en la obra de arte, “por el cual las obras de arte enmudecen ante el reproche de su inutilidad total” (Adorno).

Aceptando que hay un enigma autonomista que no implica que las obras estén agobiadas por el principio de realidad que las carga como un lastre untuoso, es preciso tener un alerta siempre en ristre ante los proyectos de “sociología del arte” que disuelven el mencionado carácter enigmático en una suerte de “superestructura cultural”, ignorando el furtivo plusvalor que hace que la obra le confiera una responsabilidad crítica incluso a aquellos que no se sienten interpelados por ella: es el paradójico valor de los “despojados de musa”. Jauretche habla de la Biblioteca Nacional, percibiendo que Borges es una figura decorativa en su dirección, posición a la que habría sido llevado por los sistemas de prestigio cultural que se elaboran rápidamente en los años del “retorno al coloniaje”. Sin embargo, en este caso podemos imaginar interpretaciones más ajustadas y mejores. Borges constituye su lugar en la Biblioteca a través de sus ficciones. La dirigía situado en el *locus* de su propia literatura, uno de cuyos temas es el de la catalogación como un orden infinito e imposible. Por eso mismo, la forma del arte es siempre crítica y supernumeraria. Borges no puede ser interpretado como un simulador, un buscador de prestigio, un heredero del privilegio, un colonizado pedagógico,

simplemente porque su obra está destinada a pensar –sin que ese sea su motivo literal– todas las tensiones del mundo histórico nacional, incluido el mundo bibliotecológico argentino. No obstante, su pasaje del “yrigoyenismo al conservadorismo” dejó huellas en su obra, algunas de carácter interpretativo (la valoración de un Rosas o un Sarmiento) y otras de marcas o inflexiones sobre su escritura (el simulacro de voz criollista de sus primeros ensayos). Mantuvo, en tanto, toda su antropología del coraje o de la metamorfosis de lo mismo en lo otro, deseo oculto que forja la paradoja nostálgica en la que se embebe la vida de todos sus personajes.

El intelectual converso es sin más el intelectual. El episodio bíblico del llamado, conversión y apostasía, con nombres modernos o seculares, escribe toda la historia intelectual del mundo contemporáneo. El intelectual perseverante en sus primeras convicciones, corriendo el riesgo de “anacronismo” frente a las mudanzas de los grandes bocetos del poder de una época, no es menos frecuente que el “autocrítico” que tiene una especial sensibilidad para valorar sus cálculos equivocados y la indocilidad de la realidad ante sus premisas de eticidad revolucionaria. Una vida intelectual está siempre a la espera de su refutación. El mismo Marx escribe su hoy famosa carta a Vera Zassulich desviando su teoría más lineal sobre la crisis del capitalismo, aceptando las posibilidades precapitalistas de la comuna rural rusa. El pasaje de izquierdas a derechas, de socialismos a nacionalismos, de nacionalismos a marxismos, de guerilleros a liberalismos, de tercermundismos a consensualismos, responde a que llamamos “intelectual” no a una

persona sino al proceso de lectura de los flujos de poderes de época, con sus movimientos sísmicos permanentes. Además, las “ideologías” son siempre estratos combinados, de formas débiles de la creencia –por eso se puede cambiar una grafía fuerte de izquierda por otro perfil fuerte de derecha– y también lo contrario, formas ideológicas débiles, enraizadas en prácticas profundas, signos “no sabidos de la conciencia profunda”, runas subterráneas del yo, que mutan su revestimiento sin cambiar la modalidad de arbitrio y prerrogativa que subyace en “el ideal del yo”. ¿Cómo abordaría una *intellectual history* adecuada estas situaciones si no recurriese a la idea de tragedia, inconsciente y fisuras inevitables en esta ética de convicción?

12. El mito de la Biblioteca Nacional

En 1843 se encuentran en la Biblioteca Nacional de Francia los papeles perdidos de Pascal. Gramsci somete a un sugestivo análisis este encuentro. Se lo puede leer en la nota gramsciana titulada *La religión, la lotería y el opio de la miseria*. Ahí realiza un montaje mitológico y a la vez textual entre Croce, Balzac, Marx con su crítica a la filosofía del derecho y Pascal, además de Víctor Cousin y Baudelaire. ¿Cómo logra este reticulado? Es el “moderno príncipe” como instrumento lectural que encontramos aquí, mediante un sistema de pasadizos y frases entrelazadas en los pasillos de los refraneros populares y la alta filosofía. La urdimbre asombrosa que logra Gramsci al intervencionalizar en una tela de araña insaciable un tema como la lotería a múltiples dimensiones

filosóficas y populares (todas basadas en fragmentos de textos) es una obra maestra no exactamente igual al sistema de percepciones fragmentarias de la provocativa enumeración del *Aleph* ni del “horno transmutativo de asimilaciones” de Lezama, pero es un encadenamiento alegórico en base de huellas temáticas en los textos, que merece figurar en los rizos a los que acude el barroquismo para generar coaliciones espirituales tormentosas y anímicamente enlazadas a través de espíritus revueltos. Ese revoltijo que mantiene la inteligibilidad en un hilo lo logra Gramsci con una evocación filológica, a la que sigue otra y otra y otra a la manera de un continuo desplazamiento de textos sobre su impávido gobelino.

En este desplazamiento alegorista gramsciano, vemos los gratos polichinelas que alternan en su despacho de citas y aforismos: Benedetto Croce busca el origen de la expresión *país de jauja* y lo encuentra en un cuento de Balzac, en el que alude a la lotería como “opio de la miseria”, que a su vez puede ser vinculada con la expresión “opio de los pueblos” que Marx le destina a la religión, en su crítica a la filosofía del derecho de Hegel. A su vez Victor Cousin descubre en 1843 las versiones más ajustadas de los pensamientos de Pascal —aquellos papeles yacentes en la Biblioteca Nacional de Francia—, donde se comenta el tema teológico de la apuesta, que “tiene algo de voltaireano” y ya había sido comentado por Heine en la frase “quizás el Padre Eterno nos depare alguna sorpresa después de la muerte”. Pero esta ristra de relaciones no termina aquí. Es un programa de trabajo, una ruta de investigación. Es de algún

modo una fundación. ¿De qué? Del pensar en ristra y de la historia de las ideas contemporáneas en casi todas sus vetas. Lo que sigue en Gramsci, entonces, son indicaciones para su propio gobierno intelectual, su propia acción reflexiva e investigativa en ese desplazarse a través de eslabones heterogéneos.

Se piensa sobre el mito y también desde el mito y *a la manera* del mito. Escribe Gramsci en su particular estilo (escribir para recordar en un futuro qué cosa escribir):

Ver además si Baudelaire se ha inspirado para el título de su libro Los Paraísos Artificiales (y también para su desarrollo) en la expresión “opio del pueblo”. La fórmula podría haberle llegado indirectamente de las lecturas políticas y periodísticas. No me parece probable (más no debe ser excluido) que existiese ya antes del libro de Balzac alguna expresión mediante la cual el opio y los demás estupefacientes y narcóticos eran presentados como medio para gozar de un paraíso artificial. (Es preciso recordar, por otro lado, que Baudelaire participó hasta 1848 en alguna actividad práctica, fue director de semanarios políticos y tomó parte activa en los acontecimientos parisinos de 1848). Jules Lachelier, filósofo francés (sobre el mismo, consultar el prefacio de G. de Ruggiero al volumen del mismo Lachelier sobre Psicología e metafísica, Bari, Laterza, 1925), ha escrito una nota (“agura”, dice De Ruggiero) sobre el pari de Pascal, publicada en el volumen Du fondement de l’induction (París, Alcan, en la “Bibliothèque de philosophie contemporaine”). La objeción prin-

cial a la formulación del problema religioso dada por Pascal en el pari es aquella de la 'lealtad intelectual' hacia sí mismo. Me parece que toda la concepción del pari, según recuerdo, está más próxima a la moral jesuita que a la jansenista, es demasiado 'mercantil', etcétera.

Es impresionante la (digamos así) barroca carga de citas que pone en juego Gramsci para situar la genealogía de un tema: la lotería y “su estrecha conexión con la religión”. Subyace aquí el descubrimiento de las cartas de Pascal en la Biblioteca. Siempre en la Biblioteca hay papeles que se descubren o redescubren, habiendo sido olvidados por la generación anterior. Llamamos mito de las bibliotecas justamente al hecho singular de que en ellas siempre hay hojas olvidadas. A la espera. Esa espera es algo propiamente amasado en un tiempo mítico. El mito del libro viviente, que también es el libro yacente, a la espera de su tiempo postrero, de su segundo nacimiento, evocativo de la circularidad del tiempo de la cultura. ¿Atiende a este hecho la historia convencional de las ideas e incluso el ideario convencional del archivista?

Trataremos de hallar en nuestro propio pensamiento, de una manera más cabal, lo que llamamos el *Mito de la Biblioteca Nacional*, esto es –a no asustarse– el modo en que un instituto de acopio de escrituras bajo la forma de libros e impresos en cualquier “soporte” (como hoy se dice con expresión falaz) termina configurando un discurso sobre el tiempo, la inteligibilidad y el eco de un texto en otro texto. Dicho de otra manera, estamos agregando un capitulín adicional a

nuestra improbable historia de la disciplina llamada “historia de las ideas”.

Nos serviremos entonces de una semblanza de la familia Quesada, ligada ostensiblemente a la Biblioteca Nacional de nuestro país –hoy con justicia llamada Mariano Moreno–, debido a que el padre fue un director que intentó un estilo de orden y sistematicidad en la institución, y su hijo también lo fuera aunque por cortísimo período. Estamos hablando del último ciclo de 25 años del siglo XIX. Vicente G. Quesada asume la dirección de la Biblioteca Pública por fallecimiento de Mármol, “el hombre sin genio”, según el dictamen de Groussac, al que ve promoviendo un antirrosismo de vulgares anatemas, como el célebre *A Rosas*. “Ni el polvo de tus huesos América tendrá”. Vicente Quesada fue abogado, meticoloso historiador y celoso diplomático. Junto a Miguel Navarro Viola fundó la influyente publicación *La Revista de Buenos Aires* en 1863. Groussac la juzga revista importante, cercana de la *Revue des Deux Mondes*,

en el sentido de la profesionalización y, si cabe, la remuneración de los colaboradores. Quesada, en esa revista, desplegó una febril actividad que recorría temas de historia colonial, crítica literaria, historia

de la diplomacia latinoamericana, indigenismo, derecho y educación. Allí se publicará en 1871 el cuento de Echeverría *El matadero*, que hacía más de tres décadas yacía entre los papeles reverencialmente custodiados por Juan María Gutiérrez. También allí publicará

Ernesto Quesada, como luego Lugones, fueron los “directores” que la Biblioteca Nacional no pudo o no supo tener. Ambos pensaron desde la Biblioteca, Lugones en tanto dictamen mítico, Quesada en tanto fervor erudito y científico. Los temas que abarcó la devoción de Quesada son vastos y elocuentes...

Vicente Fidel López sus artículos sobre etnología peruana, lo que lo llevaría a una resonante polémica con Mitre en torno al drama *Ollantay*.

Entre Vicente Quesada, polígrafo apegado a la empirie y al terreno, y Vicente Fidel López, un porteñista dueño de una escritura de gran vuelo y señorío, se creará tal vez la escena de una remota celosía entre contemporáneos con iguales aspiraciones y reconocimientos. Pero es evidente que tal cosa habría fallado, al punto de escribir Vicente G. Quesada en su testamento que sus obras completas deberían ser editadas por el Senado, tal como se había hecho con las de Vicente Fidel López. Quizás el fracaso de este resentido reclamo y otras desavenencias con las instituciones argentinas, motivará que la gran biblioteca del hijo, Ernesto Quesada, –incluyendo los papeles del progenitor– vaya a parar a Berlín en 1928.

Quesada padre y Quesada hijo visitarán a Rosas en su exilio de *farmer* en Southampton. Rosas ya es octogenario, defiende con memoria aguda su gobierno autocrático y observa ofuscado la actualidad europea, sobretudo la Comuna de París, trágico suceso que había ocurrido apenas dos años antes de aquella visita. De la impresión de ese encuentro queda el libro *La época de Rosas*, de Ernesto Quesada –el hijo es tan erudito como el padre pero posee vuelo teórico, sesgo de polemista activo y escritura argumental–, todo basado en fuerte documentación como en vivas interpretaciones donde la época y el proceso colectivo adquieren un nuevo nervio historiográfico. También Bismarck, reciente vencedor de la guerra franco-prusiana es avistado en Berlín por padre e hijo, dejando en ambos un sentimiento que

Ernesto plasmará en una viñeta de buena forja, pero fundamentalmente en sus convicciones histórico-políticas, donde no es difícil ver proyectada en Bismarck una problemática a la altura del drama de Rosas y viceversa: gobiernos fundadores de una mentalidad de orden a la que hay que socorrer con “verdaderas” instituciones del mismo tenor ordenancista, en contra de los “pequeños caudillos” que amenazan las grandes confederaciones y los hombres “ilustrados” que solo buscan su satisfacción de “idéologues”.

En uno de los viajes de Vicente, su hijo, secretario de la Biblioteca, ocupará por tiempo breve la dirección. Ernesto Quesada es un escritor e investigador en regla. Ya dijimos del episodio de la donación de los 80.000 volúmenes de su biblioteca particular –más el archivo– al Estado de Prusia. Corría el año 1928 y esos libros serán la base de la creación del Instituto Iberoamericano de Berlín a comienzos de los años 30, que luego agregó la magnífica colección etnográfica del profesor Lehmann-Nitsche, que durante varias décadas a comienzos del siglo XX había dado clases e investigado la cultura popular argentina en la Universidad de La Plata. Ernesto Quesada, como luego Lugones, fueron los “directores” que la Biblioteca Nacional no pudo o no supo tener. Ambos pensaron *desde* la Biblioteca, Lugones en tanto dictamen mítico, Quesada en tanto fervor erudito y científico. Los temas que abarcó la devoción de Quesada son vastos y elocuentes: la lengua nacional como compromiso con el castellano universal, en crítica hacia el criollismo que él contemplaría con disgusto en las poesías de Soto y Calvo (cuyos papeles están hoy en la Biblioteca

Nacional); la sociología en sus amplios alcances económicos y sociales pero sin conceder a la “literatura sociológica” que anunciaban novelas como *La bolsa* o *Quilito*; y la teoría de la cultura como grandes colectivos orgánicos que tanto le servían para contemplar tanto a un Juan Manuel de Rosas como gobernante no desdeñable, así como a un Oswald Spengler al que consideraba uno de sus grandes amigos a la distancia. Precisamente, José Ingenieros, que estimaba no sin un dejo de ironía a Quesada, realizará una amena crónica, firmada con uno de sus pseudónimos, sobre el arte de la proliferación que exhibe el polígrafo argentino al comentar en un libro de 600 páginas *La decadencia de Occidente* del teórico alemán, libro que también poseía la misma y asombrosa cantidad de páginas.

Comparemos cómo fue leído Spengler en la Argentina y cómo fue leído en Cuba por J. Lezama Lima. Ernesto Quesada, el argentino, se consideró su amigo. Eso lo llevó a intentar una sociología del *orden*, pesada y con algo de exasperación, pero todo volcado hacia un culturalismo asfixiado en erudición, saludable totalmente en cuanto al descubrimiento de temáticas hasta entonces no transitadas, historiografías rigurosas, exploración original aunque quizás no ecuanime de los conceptos de *Zivilisation* y *kultur*, alusivos a la distancia entre la decrepitud de las culturas y su época de lozanía. Ernesto Quesada veía esta última en la fase más vivaz del orden conservador (con una economía organicista que equilibre capital y trabajo, antecedente sin duda del peronismo), mientras que la civilización era la cosmópolis liberal expuesta a maniobras financieras como las que retrataba

la novela *La bolsa*, que para él había que considerar más sociológica que literariamente.

En Cuba también Lezama Lima lee a Spengler, lo evoca y al mismo tiempo lo supera, al declarar que son “congelantes” sus homologías, algunas, reconocámoslo, muy inspiradas, y muchas de las cuales tomará luego Foucault. Es que Lezama, con su idea de *Logos espermaticós*, al igual que Martínez Estrada, es el verdadero autor de una tesis sobre la recepción de las culturas, que no nos deja desprotegidos frente a los *cultural studies* anglosajones, al postular un foco efectivo de ebullición creadora, ajeno a todo autoctonismo recipiendario de formas exógenas que lo enriquecen: en Lezama, el recibir mismo es un hecho novedoso; el acogimiento no parte de un ser autóctono previo sino de otro *locus* destinado a revivir mitos ya añejados y calcificados; versión mucho más creativa que la metáfora spengleriana de la decadencia, pues siempre la vida es regazo nuevo y recibimiento del material desgajado –el barroco, en su



Oswald Spengler

ejemplo— que en su localización anterior había perdido el fuego precedente. Gracias a que estuvo luego Groussac en la Biblioteca, con su señorío historiográfico, conservador y reaccionario, pero absolutamente renovante de la cultura escrituraria nacional, pudo estar luego Borges en la Biblioteca Nacional. En ambos casos, sus obras introducen criterios nuevos de catalogación, en la medida en que aun no siendo bibliotecarios, sus escritos tratan obsesivamente el tema del objeto singular inclasificable, aquello irreductible a generalización lógica. Nunca se insistirá demasiado en que una Biblioteca (en su mitologismo más genérico) no reposa sobre los sistemas

No hay un catálogo de formas para juzgar finalmente esos planos superpuestos de guerra, vida privada, tecnologías de la vida diaria y creencias que resisten al tiempo. En cambio, las bibliotecas llaman catalogación al proyecto intelectual de ordenar ese caos y liberarlo para su uso constructivo. Pero ninguna historia, al querer evitar la incomodidad de los hechos desnudos, deja de descubrir la dificultad de encuadrar los eventos. A diferencia de las bibliotecas, la historia general no es constructiva y busca siempre perseguir el hecho que resiste a la interpretación, inexorable e inútil.

de catalogación, sino que éstos vienen después de que se ha establecido el verdadero *object trouvé* de toda catalogación: lo singular del objeto irreductible e incatalogable. Sobre esa piedra se levanta toda catalogación. Sin objeto sobrante, punto de fuga, clasificación irrisoria —ni exhaustiva ni excluyente—, y sobre todo sin una doctrina de la ausencia, no hay verdadera hazaña del rigor catalogador. La respuesta a esta cuestión ni es fácil ni dejamos de encontrarla en la pretensión con la que Groussac escribe la *Historia de la Biblioteca Nacional*, en 1893. La historia general

parece cómoda. Pero no es lo que hace Groussac. Como en las bibliotecas, en sus máximas exigencias, sabe dónde colocar un evento singular en la maraña de eventos catalogables, cómo dejar a un acontecimiento en la correcta compañía de corrientes y contracorrientes interpretativas. Pero dejarlo solo. No hay un catálogo de formas para juzgar finalmente esos planos superpuestos de guerra, vida privada, tecnologías de la vida diaria y creencias que resisten al tiempo. En cambio, las bibliotecas llaman catalogación al proyecto intelectual de ordenar ese caos y liberarlo para su uso constructivo. Pero ninguna historia, al querer evitar la incomodidad de los hechos desnudos, deja de descubrir la dificultad de encuadrar los eventos. A diferencia de las bibliotecas, la historia general no es constructiva y busca siempre perseguir el hecho que resiste a la interpretación, inexorable e inútil. ¿Pero finalmente las bibliotecas no se parecen a la historia caotizada que buscan ordenar? La búsqueda de orden, hasta llegar a lo que se denomina “banco de datos”, pone la biblioteca de la historia y la historia de las bibliotecas bajo la caución del símil financiero: caos en el orden, orden en el caos, flujo en la estabilidad, estabilidad en el flujo, ilusión en el movimiento, movimiento en la ilusión. Sin embargo, en la Biblioteca Nacional hubo un Bibliotecario del Orden, un buen bibliotecario, que combinó esa condición con la de hombre de las culturas argentinas antisemitas y de ultraderecha. Era Gustavo Martínez Zuviría, hijo de la lectura de *Los Protocolos de los Sabios de Sión*, apócrifos escritos que datan de fines del siglo XIX, que alentaron muchos de los proyectos novelísticos con su popular

máscara de Hugo Wast. En la década del 30 publica *El Kahal y Oro*, libro que fue uno de los más traducidos a otros idiomas de la historia de la literatura escrita en Argentina. Esas novelas mencionadas, proponen una fuerte imaginación antisemita. Se trataba de un relato alquimístico, con el trasfondo de una conspiración del Gran Kahal. A través de la posesión del secreto de la transformación del plomo en oro, se trataría de que “la Sinagoga” no pudiese arrastrar a los gobiernos a una guerra universal. Manipulando el oro financieramente, los hombres que trabajaban por el “Superordinado de Israel” se disponían a “dominar el mundo”, si es que antes no triunfase un sueño alquimístico redentor por el cual la diseminación del oro a través de cualquier otro metal, haría irrisoria la base material del proyecto de dominación universal. El laboratorio donde se realizaría la intriga alquímica estaba en Parque Lezama y lo dirigía el profesor Julius Ram. Se están novelizando aquí los *Protocolos*. No podemos sorprendernos porque ellos mismos tienen una nítida estructura novelística. Pero el tema involucrado en todos estos casos –*Protocolos, Kahal, Oro*– es la “dominación del mundo”. Descripción trascendental de la mentalidad conspirativa, la confesión de que *se desea el poder* es la invariante narrativa que con recurrente evidencia sirve para retratar al conspirador que bordea la demencia.

¡Qué diferencia en el modo en que Hugo Wast concibe la “dominación de Buenos Aires” con la que casi simultáneamente se lee en el capítulo “La conquista de Buenos Aires” en el *Museo de la novela de la eterna* de Macedonio Fernández! Se trataba, en la conspiración macedoniana, de

“dotar a Buenos Aires de misterio que nunca tuvo”. La ciudad conspira en la medida en que está alerta a hechos de profunda significación, lírica y metafísica. La conspiración aquí no mantiene valores de dominación, sino de salvación utópica y manumisión cósmica. Del mismo modo, en Arlt la conspiración obedece a una acción de auto-aniquilamiento, pues parte de una modalidad insoluble de enredo espiritual en los sujetos. Y concluye en una catarsis de filiación dostoiévsyana, en la que la confesión cierra la inverosimilitud de todo lo que se declara. Todo lo secreto es súbitamente revertido para el enunciado público de señorío absoluto. La conspiración se asocia así a un delirio explícito, sin pretensiones de veracidad y gravedad. Produce marionetas que expulsaron en sus pronunciamientos sobre el mundo, todo lo que no sea una fórmula de dominio inmediateista y sin fallas. Es el temple realizado del desvarío, en sí mismo y en la completa manifestación de todos sus aspectos. Así es la crítica de Arlt al pensamiento conspirativo. Debido a eso, la comedia o el apócrifo que presiden la conspiración arltiana, consiguen apropiarse del propio órgano de la conspiración al convertirlo en un relato novelesco, que reconoce su condición de tal. En su misma presentación se halla su propio vacío, alienado de verosimilitud. “El conocimiento práctico de un dios maravilloso será el fin –dice el Astrólogo–... el todo que rellenará la ciencia de las cosas, inútil para la felicidad interior, será en nuestras manos un medio de dominio, nada más”. El Astrólogo anonada en su propio nombre la cualidad conspirativa. La convierte en ilusión total. En el

completo ser de su propia unicidad. En un arquetipo sin residuos ni escorias de la conspiración. Todo lo real se torna conspirativo. Así, la conspiración se torna utilería y mueca cómica; una alusión a su propia condición de espantajo vacío. El “nada más” del propósito totalista, informa sobre el *totus* de la condición de los polichinelas conspirativos de Arlt. Conspiración, entonces, es el pensamiento entero que se agota en la reflexión sobre la desdicha personal; solo la imposibilidad de vivir, completa y enteramente concluida.

No puede tener el lector el mismo sentimiento leyendo las novelas de Hugo Wast sobre la conspiración. Cuando en nombre de “la Serpiente” se dice que “en 1950 dominaremos Buenos

Este mito de la Biblioteca sigue siendo la contrapartida de los lenguajes comunicacionales, que tienen menos de mitología que de arte circense y razonamiento folletinesco. Si en la Biblioteca se cataloga visiblemente y se da por leído lo no leído, en la televisión se cataloga invisiblemente (los géneros y formatos, saberes nombrados pero misteriosos) y nunca se da por leído lo efectivamente leído.

Aires” hay un movimiento en dirección a una postulación de verdad implícita en la propia escritura de las novelas *Kahal* y *Oro*. Hugo Wast es inferior literariamente porque no elabora indicios de escritura respecto a cómo actúa una verdad en el seno de un

texto. Y la ausencia de un trato con la verdad del texto, lo que lo hace raso, lleva en el camino de vuelta a la inferioridad de su literatura. Mientras Arlt es antipublicístico (todo su escrito se constituye en el interior de una moral de lectura que debe preguntarse “si todo eso será posible”), Wast parte de una publicística, y por lo tanto, *nadie debe preguntarse por la posibilidad de*

nada, sino ejercer creencias directas en torno de lo que la novela hace discorrir. Este cotejo entre Wast y Arlt pertenece al costado más dramático de un pensamiento sobre la historia intelectual argentina: ¿permanente lo teológico-conspirativo como fuente de la razón política?

El mito de la Biblioteca Nacional permite hacer esta pregunta, porque no es tanto un poder digitalizador el que permite inquirir por la historia y la tecnología, sino que es una biblioteca transformada en un mito de la lectura colectiva, una sombra irreal pero solicitable de todo lo que se lee o *se deja de leer* en un país. Director durante casi 40 años de la Biblioteca Nacional fue Paul Groussac. Hazaña institucional y rara proeza cultural, centrada en una revolución conservadora de la cultura intelectual argentina. Sarmiento se oponía a que un extranjero ocupara la dirección del establecimiento primero de la cultura nacional, fundado por el mismísimo Mariano Moreno, pero precisamente esa condición de extranjería le dio a Groussac la perspectiva necesaria para intervenir con fuertes decisiones en la vida política e intelectual del país. Aportó una escritura precisa, centrada en un castellano enriquecido por soluciones eruditas y fraseos culteranos, debajo de los cuales se notaban las sonoridades de la lengua francesa.

En *La montaña*, en el artículo “Paul Groussac y el socialismo” –en junio de 1897–, Ingenieros se expresa sorprendidamente grato con el estilo de “bella franqueza” del director de la Biblioteca Nacional. Pero he aquí una falla advertida: en su estudio sobre Echeverría, publicado en la revista *La Biblioteca*, Groussac afirma que el autor del *Dogma* era verdaderamente

socialista. En cambio, Ingenieros refuta esta percepción de Groussac, afirmando que el socialismo que le atribuye a Echeverría era solamente un vago humanismo igualitarista, lo mismo que el de Mazzini, Leroux o Proudhom. Seguidamente, le reprocha a Groussac que no conoce a los verdaderos fundadores del socialismo y su base de análisis económico, ni de su moral libertaria. Menciona Ingenieros a: Marx, Engels, Lafargue, Kautsky, Turati, Bernstein... “sus irradiaciones no han llegado todavía hasta el gabinete del fuerte y estimable director de *La Biblioteca*”.

Lo que no sin apresuramiento denominamos *el mito de la Biblioteca Nacional*, presupone varias dimensiones: el hallazgo de papeles olvidados que mucho tiempo después obligan a cambiar la dirección de una lectura interpretativa, la presencia de la obra de sus directores, con sus ocultas referencias al ser bibliotecario (lo babélico en Borges, la conspiración en Martínez Zuviría, el orden bismarckiano en Quesada, la historia literaria en Groussac) y un ideal ilustrado que corre constante peligro ontológico por los propios sistemas inventados para resguardarlo técnicamente. Este mito de la Biblioteca sigue siendo la contrapartida de los lenguajes comunicacionales, que tienen menos de mitología que de arte circense y razonamiento folletinesco. Si en la biblioteca se cataloga visiblemente y se da por leído lo no leído, en la Televisión se cataloga invisiblemente (los géneros y formatos, saberes nombrados pero misteriosos) y nunca se da por leído lo efectivamente leído. ¡Para el estudio a la luz del futuro-pasado!

13. Echeverrianas, lezamianas, halperinianas

Casi diez años después, en *La evolución de las ideas argentinas*, Ingenieros vuelve a citar el artículo de Groussac, pero ya es otra su valoración. El mismo Ingenieros se había convertido en un echeverriano, lo conmueve la figura algo patética del romántico argentino, que muere solitario y joven como si hubiera querido alertar a sus antiguos amigos que veían llegar la fatídica edad del poder, por lo que Ingenieros mismo, cinco décadas después, se considera junto a otros escritores reencendiendo “la lámpara de Echeverría” que con su apagarse había hecho perecer el último parpadeo de un socialismo humanista, tal como lo había definido –no tanto para elogiarlo– el antes amonestado Paul Groussac.

Es que Groussac es fiero adversario del socialismo. Respecto a la política francesa mantendrá posiciones contrarias a los exilados de la lejana Comuna de París que van volviendo del exilio –Louise Michel– y se expresa contra los *dreyfussards*. Era amigo de Alphonse Daudet y despreciaba a Victor Hugo. ¿Podía ser con estos gustos un renovador cultural en la Argentina? Fue partidario de Bernardo de Yrigoyen y de Carlos Pellegrini, amigo personal de Roque Saénz Peña, del cual escribe una gran semblanza, recordando su decisiva intervención en la guerra de Chile y Perú, vistiendo grado militar de este último ejército. Groussac encarnó la ilustración argentina más rancia, aunque en materia escritural e historiográfica fue un renovador, como Vicente Fidel López, con el que sin embargo entabló una de sus tantas y duras polémicas.

Con Echeverría evidentemente comete un error, llevado por su fobia a la palabra socialismo, aun cuando fuera usada en su dimensión saintsimoniana, comunitarista y municipalista, también con rebordes cristianos, como mucho tiempo después lo comprendió el marxista Silvio Frondizi, mártir de la violencia estatal contemporánea.

La incompreensión de Groussac respecto a Echeverría nos interesa. Sostiene Carlos Astrada una valoración positiva de los aportes del “romanticismo echeverriano” a la formación del plasma intelectual de la vida argentina. Muchos vuelven y volverán sobre esta enigmática figura. Es que Echeverría llama la atención por el modo en que vive y aprehende un fracaso. Oscila entre las tesis de Pierre Leroux, un asociacionismo místico y utopista, y una petición de principio respecto a la fundación de un pensamiento singular como mimesis de la peculiaridad nacional. El de Echeverría es el drama de la “originalidad nacional”. ¿La hay? Por cierto, toda la obra poética, ensayística y política de Echeverría es la toma de conciencia de este problema, un *circulus* que se retroalimenta sin solución. Habría solo la originalidad de luchar desesperadamente contra la falta de originalidad y el plagio respecto de las culturas intelectuales europeas. Muere antes de la caída de Rosas, y luego Sarmiento y Alberdi disputarán sobre su memoria huidiza. Este último, enrostrando a Sarmiento deslealtades y deshonras, le escribe:

Digo “nosotros”, porque los tres redactores de esa creencia —el Credo de la Asociación de Mayo—, se hallan en el campo que usted combate. Echeverría no vive, pero su espíritu

está con nosotros, no con Usted, y tengo de ello pruebas póstumas.

El tercero es Juan María Gutiérrez. Con dureza, Sarmiento es excluido de la Generación.

Precisamente, el primer libro de Halperín Donghi, escrito en 1951, *El pensamiento de Echeverría*, quiere mostrar el encierro de “Estebitan” (así le decía Alberdi) en esquemas ideológicos, aunque uno de esos esquemas rezara por el credo que indicaba “clavar el ojo de la inteligencia en las entrañas de la sociedad”. Echeverría toma del pensamiento de la época —“los publicistas más adelantados”, según la cita de Halperín— el proyecto de determinar primero en qué realidad se está parado, para partir de ella, con sus costumbres específicas. “Lo que realmente somos”. Al igual de como luego lo dirán el *Manifiesto Martín Fierro* de 1924 y Arturo Jauretche en toda su obra, ya sea postulando la capacidad de asimilación particularista de las formas generales del universo, ya sea asentando la confianza de que lo que tenemos *siempre* es la forma adecuada de tratar problemas universales que otros han resuelto de otra manera. Según Halperín, por querer construir el tipo absoluto de “innovador ideológico”, podría ser Echeverría culpable de crear “una estructura por la cual se siente sin embargo oprimido”. La creó así y ya no podrá huir de ella. Tal es la advertencia de Halperín en su libro de juventud. No crear esquemas en nombre de la realidad que la alejen como la peor paradoja que le pudo ocurrir al realista. Convertir su llamado al compromiso con las “entrañas sociales” en una cárcel conceptual.

Pero Halperín nunca dejó de hacer esa misma advertencia a quienquiera que fuese. Inventor genuino de una escritura historiográfica renovadora e inclasificable, en su libro *Son memorias* se mencionan sus tempranas lecturas de Gramsci. Quienes comenzaron a leer al comunista sardo a mediados de los años 60, por las ediciones de la editorial Lautaro, no sabían que entraban a una larga trama sentimental, hasta ser “Gramsci” un vocablo incrustado en la conciencia social-intelectual argentina, yacente junto a tantas interpretaciones de los andamiajes de la cultura nacional. Halperín dice haberlo leído como un autor cuyo estilo de reseñista dispersivo lo liga a los hechos, en su descarnada dificultad, sin gestos celebratorios ni imposiciones ideologistas (esto es, lo que sería bien contrario a Echeverría). Confiesa que ese Gramsci le servirá para entender el largo proceso de construcción del Estado argentino luego de la caída de Rosas, en el demorado amasarse de sociedades exangües, sometidas a impulsos transformadores de elites gobernantes modernizadoras y carentes de épica. A ellas no habría que reprocharles que omitieran a las “clases subalternas”, que en verdad no estaban configuradas en su imaginación política: ni como alcance social ni como incorporación surgida de una voluntad nacional. Todo lo cual se iría dando, tumultuosa y conflictivamente.

Esta lectura gramsciana de Halperín es contemporánea a la de Agosti, pues el *Echeverría* de este sale a luz en el mismo año que el de aquel. El de Agosti, más vinculado al deseo de colocar oblicuos debates en una actualidad dominada por el lenguaje del peronismo, en aquel entonces gobernante. Para esta importante figura cultural del comunismo

argentino, el legado democrático, social y popular echeverriano podía estudiarse a la luz de categorías gramscianas, provocando años después la crítica de los que habían sido sus discípulos, especialmente la de José Aricó. Nunca se insistiría demasiado en el bifurcado destino que tendrían las lecturas gramscianas en la Argentina.

En el caso de Tulio Halperín Donghi lo llevan a un punto de vista que remarca la “larga agonía” de las categorías de pensamiento que parecerían dominantes en el país del “populismo” y los pensamientos “legendarios” sobre la “cuestión nacional”. Sobre la obra

de Scalabrini Ortiz y el revisionismo histórico en general, Halperín señala que estamos ante una “demonología”, sobre todo cuando se menciona el papel de Gran Bretaña en los lazos especialmente subordinantes que se generaron con la economía y la cultura rioplatense. Pero para comprender este juicio hay que tener en cuenta que las decisiones de escritura y la interpretación de Halperín se basan en una idea crítica hacia el intelectual “forjador de mitos”, tal como lo expresa en su trabajo sobre el sacerdote mexicano Fray Servando. Nos permitimos cuestionar este punto de vista.

Postulamos que si bien conocemos perfectamente la palabra mito, no sabemos qué es un mito. Para acercarse a una comprensión aceptable,

Postulamos que si bien conocemos perfectamente la palabra mito, no sabemos qué es un mito. Para acercarse a una comprensión aceptable, es menester diferenciar el mito en su acepción originada en el uso trivial de la expresión, equivalente a un pensar enclavado en bases ignoradamente falsas. Sin embargo, el mito es una parte ineluctable del pensar, la joya desconocida que engarza el pensar autónomo.

es menester diferenciar el mito en su acepción originada en el uso trivial de la expresión, equivalente a un pensar enclavado en bases ignoradamente falsas. Sin embargo, el mito es una parte ineluctable del pensar, la joya desconocida que engarza el pensar autónomo. Para conocer hay un segmento interno de necesaria opacidad que sostiene la operación de la gnosis. Lejos de opacarse la acción cognoscitiva, obtiene relieve gracias a las zonas no sometidas al metalenguaje simultáneo, que llevaría a que cada enunciado tenga la conciencia

de ser transparente para sí mismo, de punta a punta. No son así las cosas. Esta reflexión se hace particularmente interesante –y necesaria– al momento de decidirse sobre el autoctonismo o universalismo de las culturas del nuevo mundo, las culturas americanas “y sus tradiciones”.

No hubo en la Argentina nada parecido al proyecto de escritura del poeta cubano José Lezama Lima, donde toda materia sensible era susceptible de metamorfosearse en figuras alegóricas y sujetos metafóricos, y donde lo natural se tornaba imagen (imago). La



Julio Cortázar y
José Lezama Lima

metamorfosis, la más antigua figura del pensamiento de conversión de las cosas animadas e inanimadas, es el tejido lezamiano interno al pensar. Los nombres de Oswald Spengler, el de Klages, el de Eliot, el de Ernest Robert Curtius, *La rama dorada* de Frazer, informan el pensamiento de Lezama —lo que revela lecturas afines a las que hacen los intelectuales latinoamericanos por la misma época—, pero en este caso agregando a las homologías culturales la “resonancias en un súbito”. Este elemento repentista se abre al instante contrapuntístico dando “nueva vida al mito”, un modo de hacer vivir nuevamente lo que ya no se pudo precisar. Otra manera de decirlo es que se trata de un arte de buscar por el reverso a los mitos, no en su estado primitivo sino resguardando las obras contemporáneas, es decir, siendo entonces contemporáneos ellos mismos. Lezama reconstruye un corpus poético americano —sin dejar de mentar las intervenciones propiamente hispánicas, un Lope de Vega al menos, desde luego Góngora—, donde se muestra el afán “tan dialéctico como dionisiaco”, lo llama, de hacer suyo en mundo a través del “horno transmutativo de la asimilación”. En ese horno yace su método, su modalidad alegorista de hacer una historia conceptual.

Se dirá que no agrega novedad a lo que en numerosos estudios antropológicos se consideran casos de “aculturación”, “recepción”, “interculturalismo”, sean esos u otros los nombres que mejor cuadren a la conmoción que producen las permeabilidades culturales entre sí, pero en todo Lezama, se trata de un mito inscripto en la propia lengua que intenta develarlo, siéndolo también toda lengua en su reversibilidad. Esto es, el movimiento que la hace volverse hacia sí misma para averiguar, en su

drama, cuál es mito que la infunde o compone. Hedónico, imagina que en la poética americana e hispana —siempre principalmente en la primera— hay sustentos íntimos en lo que llama el banquete literario. “La prolífica descripción de frutos y mariscos” donde ve el pleno barroco, y que pueden trazar, como mito recurrente, toda la historia de la poesía plateresca y festiva, que para Lezama recorre el andarivel que va del gótico al barroco.

Los mitos son combinatorias incesantes de cosas ya dichas, no podemos sobrepasarlos sino repensarlos dentro de sus propios límites y he allí la novedad, lleva el acto de escritura a la realización práctica de ese mito recompuesto, de donde sale su fraseo sorprendentes. Como Warburg, sin haberlo leído pero recibido en sí y por sí a través de sus discípulos, Lezama también acentuaba en su historia de la cultura la transmisión arcaica en la sentimentalidad poética moderna, con el criterio del retorno imaginico, bajo formas acuñadas del acervo antiguo, de manera arquetípica y simbolista. Ya sea que se manifestase por la vía del paganismo, la magia o la religión.

El autor de *Paradiso* trabaja con orientaciones “transmutativas” y “asimilativas” —esta novela misma lo muestra de manera excepcional—, dándoles nombres propios a las *dinastías de imágenes*, que brotan de su propio repertorio imaginario. Para él se trata del “hilado que le presta la imagen a la historia”. De allí surgen hechos dispares pero hipostasiados en el relato, bien que agrupados —por ejemplo— bajo el signo de la “era carolingia”, de índole teocrática, favorecedora de “prodigios y de islas de maravillas, de un causalismo obliterado y simplón”. Y así desfilan las “eras de la imagen”.

Las “eras imaginarias”. Lo que equivaldría, pero ya despojadas de mito, a las eras de agonía de Halperín.

Lezama nos ofrece ese “contrapunto animista” que es sustentado por el *sujeto metafórico* a la manera de lo *súbito*: tal *hilado* es una sorpresa, la ocurrencia de lo inesperado en su infinito juego de interrelaciones. Y otra definición, entonces, de lo que sería la sorpresa: “una suerte de *causalidad retrospectiva*”. O sino: *análogos mnemónicos*. Y como muestra de su método, –por decirlo así– compara diversos tratamientos de la cuestión del “sentimiento que se evapora” en Rilke, Hamlet, Suetonio. Entonces tenemos un lazo etéreo y mitológico que puede unir voz e imagen de la conversación de un emperador romano con un monólogo shakespeariano, figuras de pasaje que en los años sesenta cimentarán la relación de Lezama con Cortázar. En su ataque al intelectual “forjador de mitos”, la historia intelectual que realiza Halperín conserva su brillo solo en su escritura y desencanta en sus motivos. Lezama Lima encanta en su escritura y precisa desencadenar el súbito brillo de sus motivos. Pero cada uno a su manera, son barrocos. Halperín involuntariamente, Lezama programáticamente.

14. Astrada, Rozitchner

Es cierto que Carlos Astrada, Martínez Estrada o Leopoldo Lugones, cada uno a su plena manera, circundaron el tema del mito, ya sea como “albúmina poética” de la cual surge la recurrencia originaria y también la diferencia, ya sea como reposición de “motivos animistas arcaicos” –helénicos en Lugones, martinferrescos en Astrada y

Martínez Estrada, barrocos en Lezama, pero estas son posiciones que van y vuelven de cualquier remoto pasado hasta la variada modernidad–, lo que lleva una vez más a considerar el papel del pensar mítico en el pensamiento argentino y latinoamericano. Es sabida la influencia del bergsonianos Sorel, que llega hasta Mariátegui, habiendo pasado poco antes por Gramsci. Carlos Astrada, que cuestiona al mito soreliano, nos interesa especialmente. Astrada lo pone en términos de una continuidad hombre-naturaleza, que si bien por momentos tiene el eco lejano y nostálgico de un hegelianismo marxista, al omitirse la idea de trabajo, se resiente la de dialéctica. Astrada fue y vino entre un modelo de vínculo dialéctico y otro mítico entre la naturaleza y el hombre. Ambos entrelazados, como la *diké* y la *hibrys* de los antiguos griegos. Y así pudo escribir en *El mito gaucho*: “En la medida en que el *humus* aluvional de nuestro extenso litoral atlántico se enriquecía y sedimentaba para el esplendor de futuras mieses, más penetrante y avizor y resistente se fue haciendo el hombre argentino”. No interesan tanto ni la selva ni el bosque –donde se abren *picadas* y se desmonta terreno para el *habitat*– ni los valles que bosquejan desde el inicio la forma de la morada. Es la pampa la fuerza telúrica que implica al ser en desafío y aventura. Astrada era un polemista áspero. Sabe que la noción de mito lo enfrenta con los espíritus de formación iluminista, que ven en él un “filósofo reaccionario”.

León Rozitchner, refinado escritor, gran polemista y original filósofo del “materialismo ensoñado”, desdeñó el ciclo astradiano. Conoció personalmente a Astrada y lo consideró hombre de derechas, pero hoy deberíamos

animarnos a cotejar ambos pensamientos, que giran alrededor de un marxismo adolorido y de rebordes que le acrecientan un fulgor místico o sensual, lo que inevitablemente llevaría a repensar la gran revista *Contorno*. ¿De dónde viene? Hay allí una fenomenología que choca con el surrealismo, el invencionismo, el arte madí y el expresionismo que le son inmediatamente anteriores. (Incluso, la revista *Letra y Línea*, de Aldo Pellegrini y Edgar Bailey, se inicia con una reivindicación de Arlt, “a once años de su muerte”).

Astrada se defendió de las numerosas acusaciones que recibía invocando a Georges Gusdorf, que en 1955 había publicado *Mito y metafísica*, y no olvidó convocar en su auxilio a Jung y a Cassirer, en especial lo que este último llamó las “formas simbólicas”. Pero Astrada no podía interesarse por los “efectos de la estructura” o los desarrollos invariantes de un ser verbal –el mito– que según proclamaba Lévi-Strauss ocuparía un lugar mediador igual al del cristal en la naturaleza. Una estructura aclarada o revelada a través de sus estallidos, variaciones, versiones

y *quiasmos*, en Lévi-Strauss, llevaban siempre a la conocida dificultad en el momento de tratar con las diferencias –anunciadas pero huidizas– entre mito, arte y ciencia. De todos modos, esos mitos “afirmados diez mil años antes del pensamiento de las ciencias exactas o naturales son el sustrato de nuestra civilización”, para el antropólogo francés siguen presentes en el pensar de los filósofos, que si son rivales de Lévi-Strauss, como Sartre, es un hecho que sirve para desmerecerlos por *mitológicos*, y si rozan su simpatía, como Bergson, es un hecho que sirve para saludarlos, precisamente, como *mitológicos*, graciosamente semejantes al pensamiento *sioux* sobre la temporalidad. Rememoramos a este gran antropólogo porque Astrada tendrá su mismo interés en hacer intervenir a Marx en una consideración que revela que en su pensamiento había una estima por el mito, pero no por las “escatologías”. Lévi-Strauss dirá en 1958, en *Antropología estructural*, que hay que recordar las reflexiones que se leen en la marxista *Crítica de la economía política* respecto del oro como simbolismo. Marx acepta la idea



León Rozitchner

de que los nombres de los colores se vinculan a los metales preciosos como signos de valor, siendo el oro el que corresponde al color más poderoso, el *rojo*. Sin duda, estas mitologías podrían conducirnos a una doctrina cromático-política de la revolución. No sorprende entonces la idea de las relaciones sociales como cosas, tomando forma de objeto. ¿Esta afirmación sobre el oro como turbia mitología, no obtura o enceguece la comprensión de lo social, así como puede estimular la inquietud revolucionaria por su compromiso colorístico?

León Rozitchner, en cambio, persiguió el mito a través de la experiencia vivida, la empirie de la carne deseante contra la obturación sensual que provocaba la leyenda cristiana. Atr-

Rozitchner fue desmitificador y remitificador, como Marx. Astrada se privó del primer momento –que siempre latió en él– y se decidió por la mitificación crítica, la fenomenología del texto y la asociación entre praxis marxista basada en la desalienación y la práctica heideggeriana que cuestiona el “olvido del ser”.

vidísimo punto de partida para una cosmogonía humanista, materialista y sensorialista, que llamaba tanto a una sacralidad laica como capaz era de ligar el materialismo el llamamiento onírico del matriarcado fundacional de las civilizaciones. Fue adverso a Astrada, pero como este, quiso y pudo continuar al joven Marx de la “cuestión judía”.

Pero Astrada, deteniéndose en la misma *Crítica de la economía política*, recordará el conocido fragmento sobre el arte griego, en donde encontramos un extraordinario y sucinto Marx que se asombra de que aún actúen sobre el gusto contemporáneo las obras de arte griegas que corresponden a otro momento del desarrollo de las fuerzas

productivas. Este párrafo siempre fue una severa fuente de meditación sobre una amplia teoría del arte en Marx, que relativiza la fuerza del corazón productivista del progreso histórico. La continuidad de todo el material histórico estaba garantizada por la producción, pero era vulnerada por la implícita a-historicidad del discernimiento estético. El filósofo argentino convoca estos razonamientos marxistas sobre el “encanto primitivo griego” para señalar aquel tiempo civilizatorio en que había un dominio solo mitológico sobre la naturaleza, cuando Vulcano no soñaba con la era del telégrafo y el ferrocarril. Sobrevienen estos, y el problema del historiador y del crítico es imaginar si hay valores de “superioridad” entre un momento y otro. Sabemos que –por lo menos en ese plano– tal era el irresoluble problema de Marx. Astrada, entretanto, convocará aún una carta de Marx a Kugelmann por la cual se refuta la idea de que el mito existía porque no existía la imprenta, o sea, la Ilustración. Es al revés, comprueba Marx. Los periódicos fabrican más mitos en un día que los que antes se inventaban en un siglo. Rozitchner fue desmitificador y remitificador, como Marx. Astrada se privó del primer momento –que siempre latió en él– y se decidió por la mitificación crítica, la fenomenología del texto y la asociación entre praxis marxista basada en la desalienación y la práctica heideggeriana que cuestiona el “olvido del ser”.

Es aquel Marx que se acerca a lo que en el siglo siguiente se tomará como un lugar común, la industria cultural forjando su mitos “hollywoodenses” cual nuevo *juicio sintético a priori*. Pero a Astrada no le interesa solamente afirmar la realidad de los mitos

de la técnica, las comunicaciones y la publicidad –temas que había tratado en sus reflexiones de la década del 30 bajo el lema de “fenomenología del cine y de la radio”– sino los mitos sociales que, como el que propusiera Georges Sorel, ven a las sociedades en un momento cataclísmico que ilumina la praxis, idea convulsiva y crispada teñida de bergsonismo para huelguistas, por la que Gramsci y Mariátegui, ya lo dijimos, se sintieron solicitados. Pero Astrada –que no simpatiza con Sorel, aunque no lo expone adecuadamente– evita ver a su *mito gaucho* relacionado con este mito del *moderno príncipe de la grève générale*. Lo considera, en cambio, un “mito de la comunidad argentina” que extrae de un análisis que llama *inmanente* del poema *Martín Fierro*. Percibe que no hay influencia de la fe cristiana en el poema y sí de lejanas fuentes “mitológicas”: persas, indias, culturas americanas. Y sin temor al estereotipo, afirma que en la antinomia polar de la cultura argentina, Fierro representa “la estructura anímica del hombre argentino” y Vizcacha a “la oligarquía anglófila de origen español”.

En cuanto a Fierro, para Astrada *nada* puede tener que ver con “alguien que entre nosotros” –virulento, el autor de *El marxismo y las escatologías* no lo nombra aquí a Borges– “inventa la última parte que habría dejado en blanco Hernández”. Ni tiene que ver tampoco con “críticos y foliculares que han escrito dos volúmenes de prosa farragosa” –asimismo, se trata de un Martínez Estrada al que un Astrada sarcástico no nombra–. Carlos Astrada sostiene la mística pitagórica del número, las ideas de Zoroastro y la forma del destino emparentada con conceptos védicos,

o acaso de culturas precolombinas. Tal misticismo se funda en una de mixtura racial en la que el indio jugara un papel esencial, pero al que no hay que sobrevalorar por encima del gaucho. (Astrada corrige aquí a Lugones, que piensa que el gaucho es una discontinuidad respecto del indio “con su haraganería opulenta y harta, la mujer ajena y el alcohol”).

Astrada fue peronista y luego maoísta. En la cuestión de la “formación del intelectual argentino”, su tradición es la de una gauchesca mitológica zoroástrica. En el famoso trabajo de Borges sobre la *tradición* en que se fundamenta el orden escritural argentino, se lee que Ricardo Rojas comete la “astucia” –no deja de haber desdén aquí–, de presentar la poesía de los gauchos o de los payadores como la derivación de una preexistente raíz esencial que la poesía de los autores gauchescos recogería en forma literal. Así, serían elaboradas sobre métricas y presuposiciones lexicales que generarían el artificio del “color local”. El embate de Borges consiste en afirmar que solo es posible considerar la gauchesca en tanto sea un “género como cualquier otro”. Es que su base paradójica sería la exacerbación de criollismos sacados de un ficticio diccionario *ad hoc*. Ricardo Rojas, que postulaba la creación de una “filología argentina”, había cometido entonces “hábil errores” al confundir la lengua real de los gauchos con las poesías de escritores urbanos que pretendían exponer sus versificaciones no espontáneas como emanación del habla gauchesca.

La burla de Borges es terrible pues consiste en elogiar a alguien por sus imaginadas deficiencias, y esto tendrá largas consecuencias. No se equivoca, sin embargo, en decir que no hay

fundamentos del género gauchesco en tanto invención autónoma de sus actos dialogales efectivos, supuestamente originados en la práctica de un habla cotidiana. No hay continuidad entre la materia empírica del uso conversacional y la creación poética que la dispone como obra. Esta no podría ya postular una referencia en el mapa previamente experimentado de una lengua. Como observación menuda, sin embargo, se pueden avistar dificultades en esta opción universalista de Borges, en apariencia tan alejada de la historia de la conciencia literaria nacional. Es que Borges no se privará de intercalar subrepticios elementos del “carácter nacional”. No solamente porque acepta, en un festejable giro, que un enclave nacional como Argentina, relativamente periférico de Occidente, pueda recoger todos los afluentes del legado, sin prejuicios

En ese sitial onírico de “percibidor abstracto del universo” o de “un sueño sin soñador”, Borges podría conjugar una realidad de sangre y vindicta –“el íntimo cuchillo que obliga a descubrir un destino sudamericano”– con una realidad de la temporalidad –“la visión que obliga a refutar el tiempo a pesar de lo imposible que resultaría”–, lo que le daría un poder inusitado respecto a la literatura historicista y al lirismo de “los raros” del período anterior.

particularistas y raigales que de otra manera su escrito intenta anonadar. Si el pudor, la sangre, el tiempo, no son ingredientes abisales del ser, sería muy difícil encontrar otros, lo que

hace que Borges, criticando al pobre Rojas por creer que la gauchesca es un localismo o una coloración inherente a la médula y la grafía nacional, incurra luego en una mucho más embarazosa apología de la heráldica nacional (el linaje, la familia, las batallas, el sentimiento aristocrático de recato, etc.).

¿Cómo sería una imposible *historia de la literatura argentina* escrita por Borges? Se hubiera basado en la genealogía de un Enrique Banchs o en la onírica colecta de un indiferenciado “orbe de símbolos”, en la que igualmente figuraría tardíamente un Lugones, precisamente como aquel al que “le hubiera gustado que le gustara un trabajo mío”, es decir, un trabajo de Borges, confundidos ambos en (nuevamente) la *cronología*, reconciliados en la eternidad. Pero esta historia de la eternidad no podría ser nunca una historia de la literatura, salvo que la practicara el propio Borges incluyendo a Coleridge, Carriego, Keats, Sarmiento y Whitman, todos nadando en el mismo vapor hipnotizado de las ruinas circulares. Pero Borges no era Lezama Lima. Asimismo no están en las antípodas. Hay una protoforma del mito actuando también en la literatura de Borges. No obstante, tampoco es Carlos Astrada, donde el mito es una mixtura de telurismo y praxis.

Es lógico que Borges postulara al mismo tiempo una línea de sangre legendaria y un sueño de eternidad. De ninguna de las dos formas –por exceso y por carencia–, hubiera llegado a comprender los probablemente modestos propósitos que embargaban al hacedor de una historia de la literatura nacional, sobre todo si esta debe acercarse a ciertos conceptos como el de conciencia estética colectiva. Lugones solo hubiera entrado

en el parnaso de Borges cuando “mañana yo también habré muerto y se confundan nuestros tiempos y la cronología se perderá en un orbe de símbolos”. En Borges los autores son un diálogo en sueños frente a la perennidad literaria. Pero no por eso dejaría de ser una historia literaria homogénea, dependiendo de qué amplitud tuviese la capacidad soñadora de su autor. Es claro que en ese sitio onírico de “percibidor abstracto del universo” o de “un sueño sin soñador”, Borges podría conjugar una realidad de sangre y vindicta –“el íntimo cuchillo que obliga a descubrir un destino sudamericano”– con una realidad de la temporalidad –“la visión que obliga a refutar el tiempo a pesar de lo imposible que resultaría”–, lo que le daría un poder inusitado respecto a la literatura historicista y al lirismo de “los raros” del período anterior.

En aquellos momentos *rubendarianos*, la *rareza* era cierta apología de la locura simbolista, pero se estaba lejos de sospechar la manera borgeana en la cual el tiempo pampeano se convertiría en eternidad del mismo modo que una eternidad percibida en la campiña inglesa –por ejemplo, en “El jardín de los senderos que se bifurcan”– podría operar los mismos trazos de abstracción que un suburbio porteño de 1929. Este alegorismo radical, como veremos, deja un sendero abierto, libremente bifurcado a los intentos actuales de escribir una historia verosímil y crítica de la literatura argentina. De todas maneras, lo que más puede interesarnos ahora es la recusación a una idea del escritor argentino victimizado por una ontología esencial, pues al decirse que “seremos argentinos de todas maneras o sino recaemos en impostura”, queda trazado un abismo

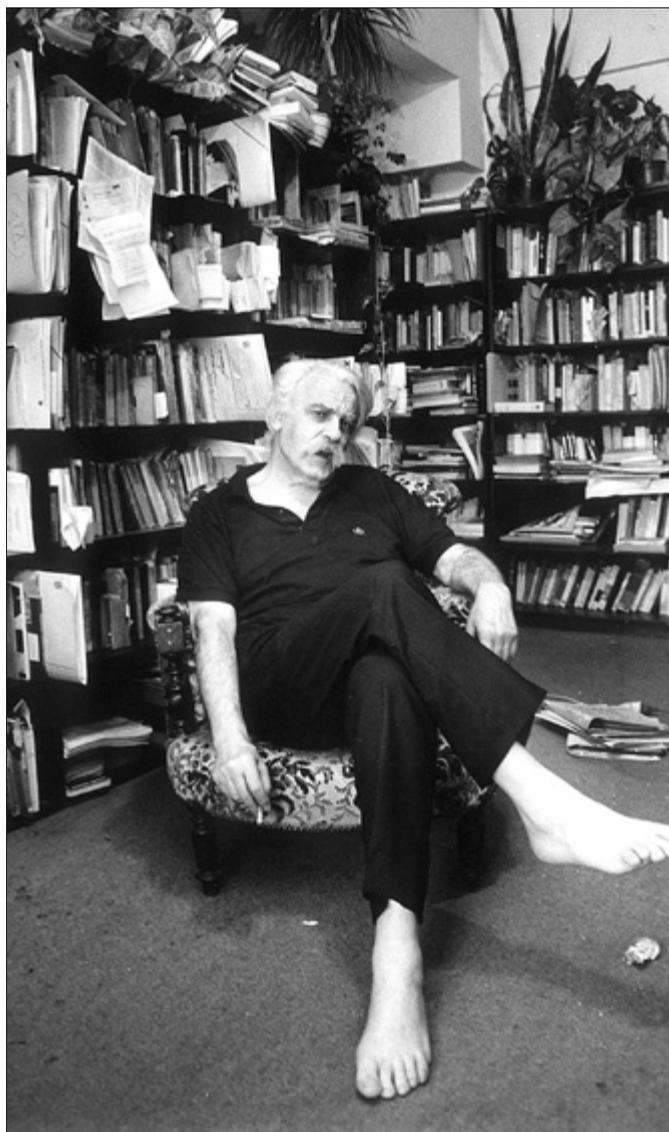
con la identidad acabada y sin fisuras; pero asimismo no hay que ver a Borges en su rechazo al barroco tan distante del cubano Lezama Lima. Son quizás las dos puntas del arco.

Si Borges dice, con aniñada y fingida distracción, que el barroco sería el lugar donde un arte vilipendia y desperdiga en su momento final todas sus potencialidades y reservas, no se puede omitir su modo de construcción del Aleph, en cuanto al pudor de la mirada, donde el absurdo enumerativo –combinando hechos de diversa magnitud y significación, en un batiburrillo de efectos cómicos y metafísicos– no está tan alejado del procedimiento barroco, por lo menos, el de las homologías contrapuntísticas que se descubren en lo súbito de la mirada. Es el simbolismo tomado en solfa. Carlos Astrada menciona el “plasma germinativo de los orígenes” y lo liga al “karma pampeano”, pero eso no le impide criticar las “escatologías” que deshistorizan las prácticas humanas con absolutismos originarios o destinales. No obstante, no es cualquier crítica: el sentido escatológico de la historia no le merece crédito, pero subyace en él una sugestiva porción de los mitos que reverdecen en la praxis del hombre pampeano. Como León Rozitchner, criticará la historia salvacionista de San Agustín, pero su materialismo tiene su fuente en el humanismo dialéctico y más remotamente, en la cura heideggeriana. No le interesa, como a León, el materialismo fundado en el don epicúreo de la *mater* carnal. Aquí el historiador de las ideas debe tornarse filósofo de las ideas, y alojar en la idea misma de idea, una antropología filosófica y una apología del mito y su reverso: la deconstrucción del mito.

15. Metodologías del Aleph: Viñas y Borges

Essabido que se da por lanzada la mirada simbolista en el poema de Baudelaire sobre las “Correspondences”, famoso momento analizado por tantos y tantos, donde “como largos ecos que de lejos se confunden en una tenebrosa y profunda unidad –vasta como la noche y como la luz– los perfumes, los colores y los sonidos se responden”.

David Viñas



Podría decirse que Borges, en toda su obra, rompe esas correspondencias, que sin embargo no dejan de actuar cómicamente. Provocan la risa de los “órdenes sin ley ni geometría” (Foucault), pero no sería desacertado verlo empleando esas geometrías, siempre vulneradas por el abismo del Otro (el destino y la irracionalidad de las simetrías, o las oposiciones simétricas con un elemento libre o asimétrico, las “versiones del mito”, que no son sino una parte del mito: es Borges en el terreno de Lévi-Strauss y viceversa). Esta abismalidad borgeana exige sistemas de correspondencias *reventados* internamente, con un elemento de “destino” –en Lezama: lo “súbito”–, que permiten clasificar pero cultivando disparidades, anacronismos, significantes flotantes, eslabones sustraídos, apologías de la falta, productividad de los vacíos. Sí, hay barroco en Borges, como en Lezama, pero un barroco al revés. En vez de verse facultado para festejar los llenos, festeja los vacíos. Importa, en el “mito de la Biblioteca Nacional”, este “vacío” borgeano, actuando en la Biblioteca de Babel o la Lotería de Babilonia, como matemáticas regidas por la ausencia y el contingencialismo, un *ars combinatoria* que finalmente desemboca en el “ser para la muerte”. Se esconde un existencialismo fatalista en el régimen de libertades asimétricas de Borges. La foto de Borges arrodillado en estanterías de la Biblioteca Nacional (Sara Facio), es testimonio de la energía mítica de un ser literario enfundado en un cuerpo provisorio y en una implorante petición de eternidad, lo que le brinda la maravilla de ver la historia como sombras platónicas pero, si se quiere, haciéndolas más reales. ¿Hay estudio más preciso

sobre la huelga de la semana trágica que esas sombras “sociales” que se mueven por detrás de la trama destinal de “Emma Zunz”?

El tiempo en Borges está sometido a ese despiadado cruce entre la imposible sincronía y la desgarrada diacronía, entre planos superpuestos y bifurcaciones que se desarreglan en lugares muy precisos, donde estalla la equiparación entre conocimiento y muerte –todo sometido al *trobar comicus*, la escritura que se muerde la cola con una risotada, y todo ello lo convierte en el método más refinado de la escritura ficcional y el pensamiento literario avanzado—. Se rompe el tiempo provocando el sentimiento de lo cómico.

A este respecto, nada mejor que invocar el nombre de David Viñas, que por muchas razones que él mismo no hubiera aceptado, puede perfectamente colocarse en la larga fila de escritores argentinos, que al igual que Borges, y acudiendo a la fuente que sea, destinó su obra a examinar las molduras enigmáticas del tiempo. Fue Viñas, pues, quien esgrimió el tiempo quebrado a la manera de Faulkner –indudablemente, recibe esa influencia, como tantos, a través de Sartre–, pero en su última y formidable novela lo descuartiza en un racimo de voces entrelazadas y deliberadamente destinadas a borrar precisamente en su voz las huellas de una identidad. En *Tartabul* –a ese escrito nos referimos– terminó de quebrarse una temporalidad contextual identificable, requisito que siempre guardó Viñas hasta sus antepenúltimas novelas, donde el sistema de escritura comienza a fragmentarse. *Tartabul* corresponde a un género rememorante basado en monólogos

insondables con una apariencia de diálogos que, explorando a fondo los artilugios del habla, los torna deliciosamente improbables. Era un gambito proustiano pasado por un *Finnegan's wake* tomado para el churrete. Viñas aniquila los enlaces usuales de la gramática eliminando las pulsaciones conectivas de la conversación y dejando solo su dimensión tartamuda, por los que las voces, sin querer serlo, se hacen cada vez más alegóricas. Las claves para descifrar

esas alegorías son burladas desarticulando el lenguaje con monólogos rotos complacidos en basarse en –pero también destrozar– al arquetipo de la conversación ideal. La idea de que hubo un tiempo anterior extinguido del que solo quedan restos lo obliga a hablar con detritus del habla, a pronunciar palabras con las palabras escorriadas, desolladas. Por lo que la última novelística de Viñas es un juego con lo ininteligible. Los fragmentos dispersos de las conversaciones son despeñaderos de biografías incandescentes donde hablan, derrumbándose, seres fantasmales que buscan reconstruir alguna manera de dialogar con balbuceos, preguntas y contra-preguntas tan lastimadas, que estamos ciertos al decir que *Tartabul* es el descenso al trabalenguas infernal del lenguaje para poder recrear

La última novelística de Viñas es un juego con lo ininteligible. Los fragmentos dispersos de las conversaciones son despeñaderos de biografías incandescentes donde hablan, derrumbándose, seres fantasmales que buscan reconstruir alguna manera de dialogar con balbuceos, preguntas y contra-preguntas tan lastimadas, que estamos ciertos al decir que *Tartabul* es el descenso al trabalenguas infernal del lenguaje para poder recrear el mundo más feliz sin la apoteosis del implícito y de la ausencia de sentido secuencial en los diálogos.

el mundo más feliz sin la apoteosis del implícito y de la ausencia de sentido secuencial en los diálogos.

Rompecabezas de un mundo en el que ya nadie es demasiado infantil como para detenerse a buscar la clave o la paciencia que rearme esas piezas sueltas, desconsoladas, girando alrededor de un vacío. Frente a esto, *Paradiso* de Lezama Lima, hasta es más inteligible, a pesar de sus “vasos órficos” constantemente en acción. La última aventura de Viñas consistió en preguntarse cómo comienza el lenguaje. En el principio fueron palabras-cosas, que yacían en la lengua como metáforas dormidas pero que al despertar, olvidaban la cosa de la que provenían y

En el voluminoso libro de memorias titulado *Borges*, Adolfo Bioy Casares escribe fantasmagóricas reminiscencias sobre eventos nimios de la vida cortesana en los que se va desplegando una versión terrible de la historia nacional.

seguían siendo metáforas, con la cosa ahí al lado. De tal modo las palabras hacen sufrir, son estocadas verbales de un duelo cuyas torsiones enigmáticas nunca

cesan; son secreciones idiomáticas de un ultramundo extinguido.

Todo hablar en *Tartabul* es carnavalesco, remeda un circo con sus bufonerías trágicas. La mofa existe por el mismo hecho de estar hablando, el sufrimiento mismo del hablar, y los verbos se remedan, se chasquean, se escarnecen, se zumban: Oliverio Gironde abre absurdamente la novela y le da un tono. ¿Cómo son los verdaderos diálogos? Solo encierran un monólogo enloquecido que disimula su deshilachamiento con áleres femeninos y masculinos, con lo que dantescamamente se baja a las fuentes turbias del lenguaje, desde la delicada obscenidad hasta la sensación nebulosa de

que hay una historia rota de carácter intelectual y moral, de la cual se sospechan apenas los motivos, aptos para el sarcasmo, pero no el origen real de los hechos. Queda sepultado el sistema de ataduras narrativas que habitualmente sostienen una novela con su equilibrio entre acciones, escenas, cuadros vitales, diálogos o conflictos. *Tartabul* sumerge todo eso en capas soterradas de la conciencia hablante: todos son espectros que teclean una epistolografía fuliginosa, aciaga.

Son marbetes que actúan como reliquia moral, las verdaderas acciones a golpes de sarcasmo lamentativo, seguidas de todas las menciones posibles a una quemazón redentora por la vía de lo irrisorio. Es una enciclopedia desguarnecida, donde todos son testigos payasescos de un martirologio conjeturado. Estamos ante un manual de retórica que prefirió romper las ataduras con cualquier pedagogía u orden explicativo. Viñas marchó así hacia el anarquismo de la letra, al collage anunciado de una locura que en literatura significa un acto voluntario, un proyecto de salvación personal como sobreviviente que solo guarda en su memoria un conjunto de retumbos de sus frases anteriores y las recombina como un poseído. Viñas lo hace elegíacamente, sin programa político ni descripción de caracteres humanos en tanto caracteres sociales, aunque permanece la cuerda biográfica, descuartizada, piezas de un planeta roto.

Esta experiencia de escritura mitológica, libertaria y basada en un proyecto de hermetismo esclarecedor—éticamente formulado: se trata de renovar la persona moral del intelectual desolado— exige una nueva disposición lectural, que por lo menos

no está en los planes del método de reconocimiento historiográfico de las novedades el quererlo detectar. En una futura historia de las ideas, *Tartabul* sería el ejemplo de una hipótesis de lo que significaría *pensar desenmascarando*. Pero no hay múltiples máscaras que pueden caer en momentos diferentes. Sino que caen súbitamente. En la magia funesta de la lengua, en ese interior bullente de sílabas aglomeradas que forjan el concepto último que reúne lo disperso y lo pone a disposición de la última voz creadora del mundo. Teología siniestra, maldición que exorciza lo que se había desunido, esos vasos rotos que se miraban con complacencia, volviendo a aglutinar todo en la revelación del plan demoníaco. *Tartabul* dice todo esto, pero apenas podemos imaginarlo, porque lo dice mascullando, todo cortajado por símbolos arbitrarios y un silencio primordial.

En el voluminoso libro de memorias titulado *Borges*, Adolfo Bioy Casares escribe fantasmagóricas reminiscencias sobre eventos nimios de la vida cortesana —cenas en su casa con Borges y un pequeño núcleo de asistentes a esas tertulias— en los que se va desplegando una versión terrible de la historia nacional. El método de composición de estas conversaciones se extrae del Aleph —visión entrecortada de objetos dispares y convertidos en imágenes extravagantes y bellas— a modo de un loco diccionario sinuoso. La maldad sin duelo ni fronteras alterna la serena e implacable palabra artística. No por eso deja de aparecer la historia de todas las cortesanas políticas y literarias del país, en medio de una enorme visión escatológica sobre las rugosidades egregias del espíritu de juzgamiento que se hace del mundo degradado desde

el máximo refinamiento cultural de la época. Hay un panteón de la amistad levantado sobre una idea de ludibrio, dirigida al resto de los escritores. Pero el inagotable sentimiento de superioridad que permite la ofensa sobre las pobres vulgaridades y afectaciones del mundo termina siendo el libro de la despedida, pleno de aristocrático sarcasmo.

Como muchas veces se dijo, Borges era “la metáfora misma de la Biblioteca”. No deja de ser perspicaz esta observación, pero se pueden extraer más conclusiones de ella. Efectivamente, nos enfrentamos al problema de cómo es juzgada la realidad en Borges y cómo, para interpretar su presencia en la Biblioteca Nacional, habría que convertir en productiva la escisión de lo real administrado respecto a la realidad de lo literario, con su peso ontológico. Pero una vez dicho esto, no creemos que exista esa diferenciación. No por ello Borges deja de ser un existente, un organismo dotado de vida y pasiones, una locuacidad actuante que no deja títere con cabeza. ¿Dónde situar ese plano de facundia histórico-política? Los contemporáneos de Borges quedaron desconcertados ante ese problema. Hoy mismo no tenemos las facultades para dilucidarlo. Borges quizás optó por no ingresar al mundo de lo real y se mantuvo en su cuerpo etéreo, como si fuera un discípulo de vastas doctrinas esotéricas o cabalísticas, que de alguna manera lo era. Pero también era un funcionario bibliotecario, pero en esa figura residen calcáreas resistencias que impiden convertirlo en un filósofo casualmente sentado en un escritorio con banderas nacionales a sus espaldas. Husserl imaginó un “funcionario de la humanidad”. No es el caso. Borges era un nombre

metafórico –como queda claro ante los manteles irónicos de la casa de Bioy– que como funcionario introducía su minuciosa y deliberada trivialidad, nuevamente, *en su propia obra*.

El juicio afrentoso con el que se somete al orbe social, histórico y literario es en lo que consiste esta obra capital, se turna con momentos cruciales de la historia intelectual argentina y de la Biblioteca Nacional, que retomaba muy semejantes eventos anteriores –Pellegrini redactando sus discursos en el despacho de Groussac–, y anticiparía sucesos no demasiado diferentes décadas después, sin duda con entonaciones bien distintas a las que se leían en aquel escrito de los victoriosos del 55 que proclamará que: “Juzgar y censurar la cosa pública es un derecho inalienable pero no podemos olvidar que el país sale de una zona de infamia y que nuestra discordia favorecerá fatalmente a los opresores de ayer”. Como en el grupo estaban el autor de “El Aleph” y de “La invención de Morel”, el manifiesto demora en opiniones sintácticas y sutilezas adjetivas. Que el pasaje de la tercera a la primera persona sugiere desprolijidad, que la palabra “zona” no es apropiada. Esto último dirá Borges. Quien remata: “Lo haría más efusivo, diciendo: si por un azar en este país de mierda un grupito de hombres decentes está en el gobierno, debemos apoyarlos”. En esa remota y descuidada oficina de San Telmo, un pequeño núcleo de personas reunidas suscitaban el ensueño conspirador por excelencia. El de estar refundando el Estado desde la Biblioteca. Y en ese desfile de imágenes fanáticas del aleph antiperonista, iban a justificar fusilamientos y censuras. El libro *Borges*, de Bioy, es una reserva documental

irremplazable para juzgar, sentir o intuir un período histórico. Bajo el aspecto de una comedia cortesana, a partir de crónicas de densa cotidianidad y la conciencia de que un ciclo de cenas domésticas puede reflejar todos los matices de una época, lo privado súbitamente se hace público. En una importante reflexión de Borges sobre los tiempos que corren, ya cumplido un año del derrocamiento del “hombre capaz de todas las infamias”, dice lo siguiente:

Estuve pensando que tal vez haya una ventaja en esto de Frondizi, de Barletta, de Martínez Estrada y Sábato. Si fuera por nosotros solo se seguiría hablando de los robos del peronismo. Estos traen nuevas cosas y es como si la vida siguiera, como si ocurrieran nuevos episodios en la realidad. Además, hay que ver cuántas cosas pasaban entonces: muerte de Evita, incendio del Jockey Club y de los Comités, incendios de las iglesias. Ahora tiene que seguir pasando algo, para que no parezca que la vida se ha detenido.

Estas reflexiones poseen la lucidez de la antihistoria, de la historia mítica, solo caben en nuestra historia de las ideas si esta se mune de atributos teologales sobre el mal, la injuria y la codicia de vivir en un tiempo mítico e irreal. ¿Era más interesante “un pasaje de época”, una silla de montar como pasaje a otra modernidad? El nombre de Frondizi parecía prometedor pero había que mantenerse en repudios al peronismo grabados en el mismo mármol de hostilidades de siempre. ¿Era eso para ellos? Los conjurados del primer piso de la Biblioteca Nacional seguirían en la máquina eterna del

tiempo, donde constantemente el monstruo seguía incendiando iglesias y clubes de la gente honorable. Borges prefería la lectura de Gibbon, *Ascenso y caída del Imperio Romano*, pero lo que en este libro está tan finamente tratado, lo eludió en el instante de tener que pensar sobre su propio caso. Borges menciona la *Revista de la Biblioteca*. Efectivamente, durante el período de su dirección, se publicaron varios números, con las características específicas de una revista literaria. En la advertencia inicial del primer número, Borges traza una pequeña hipótesis sobre la biblioteca y las revistas, en las que contrasta una con otras, diciendo que las bibliotecas son pasivas, reiteran el vasto mundo con resignada indiferencia y son queribles por semejar a sistemas filosóficos anacrónicos, mientras que las revistas pertenecen al lado activo del mundo, y “condescienden con simpatías y diferencias”.

Esta curiosa teoría, no exactamente propuesta del mismo modo por Borges en otros momentos de su obra, permitía entrever el entusiasmo de Borges por la revista, que saldrá esporádicamente –son apenas cinco números en más de una década y media–, con artículos que pertenecen al ámbito cultural en que se desenvuelve Borges. Explícitamente, en la *Revista* se sigue la senda de Groussac, en el nombre y en sus contenidos, aspirando “a no ser indigna de quién la fundó”. La deliberada alusión a Groussac se refiere más bien a la primera iniciativa de este, con sus énfasis vinculados al ensayo histórico y la crítica cultural. No obstante, el tribunal polémico que levanta Groussac no será el afán de Borges, y la revista contendrá el desagüe natural del mundo social de Borges, tal como

es conocido y como lo muestra el registro minucioso y socarrón que hizo Bioy Casares en su voluminosa memoria. ¿Qué queda de una historia institucional? Las revistas son irrevocables, la sal del tiempo. En ellas después se verá el pulso de los días, aun en esta, que se ajusta a un molde de alta cultura, sin atención para las cuestiones de momento, aunque ocasionalmente aparecen, y ahora leemos en ella una visión del “incendio de la iglesia de San Nicolás”. La escribe Celia Somme de Balcarce, “Incendio de la Iglesia de San Nicolás” en la revista *La Biblioteca*. En 1955, Sommer había contemplado los incendios de las iglesias y salvó del fuego una imagen, la de la Virgen de Nuestra Señora de los Desamparados. Se trataba de acontecimientos ocurridos en el templo de San Nicolás de Bari, luego aproximadamente narrados por Sabato en *Sobre héroes y tumbas*. Sobre esos hechos escribió el libro *Acto de fe*, publicado por la misma Biblioteca Nacional dirigida por Jorge Luis Borges, del cual el escrito de la revista es parte. Borges le escribió una dedicatoria con estas palabras: “A la vikinga salvadora de la imagen”. Celia Sommer era descendiente de daneses. Falleció casi centenaria, en el año 2009. Hay necrológica en *La Nación*.

La trama interna de una revista está sin duda un escalón más abajo que un libro en cuanto a la empirie de los días, pero aun debajo de la revista están las anotaciones sobre los eventos diarios, la coloquialidad, la conversación

El mito de la Biblioteca Nacional está compuesto por las corrientes de pensamiento que la recorrieron –Mariano Moreno, los Quesada, Groussac, Borges– y que la convirtieron en un impensado reservorio de símbolos sin completar entrecuchando entre sí.

espontánea. ¿Cómo juzgar las notas de Bioy sobre las tenidas con Borges? ¿Quizás Bioy quería mostrar que una conversación aparentemente casual tiene más fuerza existencial que la realidad de una revista o un libro? Hay planos bruscamente superpuestos, que atraviesan la realidad sublime – los escritores sobre los que se habla o se lee– y la realidad terrenal que compone la comprometida realidad diaria en una Institución (la Biblioteca) De alguna manera, la literatura de Borges peticona, reclama esos planos del mundo. Pero la “biblioteca” podría ser el punto de intersección. Lo que aquí llamamos el Mito de la Biblioteca, el tejido de conversaciones que en ella hacen contrapunto con sus libros dormidos.

El mito de la Biblioteca Nacional está compuesto por las corrientes de pensamiento que la recorrieron –Mariano Moreno, los Quesada, Groussac, Borges– y que la convirtieron en un impensado reservorio de símbolos sin completar entrechocando entre sí. El hilo interior que la sostiene en la ilustración laica y en la presencia del pensamiento del conservatismo clerical en todas sus variedades, aun en la más extrema de Martínez Zuviría, la mantiene como un *patchwork* inabordable como objeto homogéneo en la historia conceptual argentina. Al introducir la cuestión simbólico-política de la Biblioteca sugerimos pues una escisión permanente en el cuerpo de ideas que son los “ríos profundos” de la sociedad argentina, escisión que no deja de ser artificial.

De este modo el libro *Borges* de Bioy no deja de recordarnos al *Tartabul* de Viñas. Ambas piezas son bibliotecas sin huella de totalidades y con coexistencias de moléculas rememorantes

dispares, sin centro posible y tendiendo a la saturación descriptiva. Haciendo convivir trozos diseminados de un mundo desventurado y sin sujeto. Se trata de conversaciones que el tiempo interrumpe, al mismo momento en que ellas irrumpen en el tiempo. Una historia intelectual siempre es incierta y sus caminos pertenecen al encanto de lo antojadizo. Borges y Viñas no se correspondían. Pero en sus maneras conversacionales –mostradas en sus cuentos, novelas, testimonios– tenían un punto estelar en común. Hay un *Aleph* monologal reventado por dentro en *Tartabul*; hay un saltimbanqui literario con algo de desacato viñesco balbuceando sus añiñadas habladurías en el *Borges* de Bioy.

Ricardo Piglia dijo cierta vez que no solía concurrir a la Biblioteca Nacional, pero saber que existía se convertía en un implícito signo de aquello que inevitablemente, en su propia memoria individual, revisa todo escritor cuando escribe. De entre los tantos suyos, Piglia ha escrito un libro fundamental: *El último lector*. Se trata del lector que se construye en las más diversas prácticas de lectura, haciendo de su arte otra forma de la imaginación. El lector es una creación autónoma de sus propios actos imaginarios y de cierta forma representa un personaje que en su realidad, admite una conversión hacia el mundo utópico de la literatura, posibilitando que se amase en la misma historicidad de lo real. La historia que escribe Piglia es “una historia imaginaria de los lectores y no una historia de la lectura”. De esta manera aparece el lector como un sujeto dramático que enhebra toda la literatura, lo que equivale a traspasar la fútil frontera entre realidad y ficción. Importa tanto el modo en que Borges

lee a Kafka como el modo en que Guevara lee a Goethe. Y asimismo, importa tanto el modo en que Quijote lee libros de caballería como Madame Bovary lee libros de ensoñaciones románticas. Es decir, leen las personas reales envueltas en el mismo acto con el que leen los personajes de la ficción. Siguiendo esta ruta, podemos decir que la Biblioteca Nacional ingresa como mito de lectura –incluso en su ajenidad para tantos y tantos lectores o escritores– en la obra de los autores argentinos constituyendo un personaje lector que atraviesa diversos rostros: la catalogación y clasificación de libros, el libro repetido, el libro perdido, el libro que une invisiblemente a generaciones de lectores muy distantes entre sí, el libro subrayado por otro, un desconocido que nos ha precedido en el uso de ese libro, el subrayado, en fin, que advierte sobre un espíritu lector que nos precede y que, en un vago tiempo anterior, nos advierte de que todo libro leído carga con algo más que su condición real de tener autor, ser fruto de una industria editorial y poseer una existencia temporal y espacial fácilmente detectables.

En las infinitas galerías de los depósitos de la Biblioteca Nacional nada se da por supuesto, y entonces, nada es fácilmente detectable, pues si bien todo libro puede llegar cómodamente a la mesa del lector que espera, llega rodeado de historias desconocidas, que en su yacencia, a veces se pueden descifrar con las marcas y grafos de una lectura anterior (¿quién? ¿qué rostro desconocido estuvo en el lugar en que ahora otro encarna la posición del lector?) y a veces son solo (y nada menos) que una lectura inaugural que demorará quizás años en repetirse. Ricardo Piglia popularizó y

a la vez complejizó hasta diluirla, en reflexiones sobre la numerosa actividad póstuma y misteriosa en que consiste el acto de leer, cierta manera de entender los encadenamientos canónicos de la literatura: Macedonio, Arlt, Borges. Como respuesta, a su hora, Ch. Feiling, quizás irónicamente, contrapuso otro “canon”, y lo hizo a partir de “Pepe” Bianco, el novelista y nada desdeñable secretario, por mucho años, de la revista *Sur*.

En este escrito quizás nos dejamos llevar por la tentación de otro canon. Apenas sospechamos que pusimos a *Tartabul* de Viñas en el centro de la situación. Pero esto nos obliga de inmediato a partir hacia Lugones, Mansilla, Macedonio, Arlt, Copi, Lamborghini, Perlongher, Juarroz, Rozenmacher, Puig, Saer, y llegar hasta Borges, y sin nada de absurdo, tocar si cabe a Lorenzo Stanchina y volver nuevamente hacia adelante, hasta Aníbal Ford, Milcíades Peña o Raúl Gustavo Aguirre. Nuestro canon está rendido por dentro, porque partimos del difuso recuerdo, de la página vencida por su cesación o su olvido, del hilván medio reventado de nuestra condición imperfecta de lectores. ¿No dijimos que haríamos de este modo una burlesca historia de las ideologías argentinas? La Biblioteca Nacional es y no es el conjunto de la literatura del país. Es impensable que lo sea. Pero la conciencia de ese

La Biblioteca Nacional es y no es el conjunto de la literatura del país. Es impensable que lo sea. Pero la conciencia de ese impensable la mantiene en la amistad con el mito, y en el derecho a tener esta razonable conversación “entre nos”. Insistimos en llamarla nuestro proyecto no colaborativo de escribir una historia de las ideas argentinas, bajo la precondición apenas imaginada de que solo por hacerla asomar, ella surge de inicio ya refutada.

impensable la mantiene en la amistad con el mito, y en el derecho a tener esta razonable conversación “entre nos”. Insistimos en llamarla nuestro proyecto no colaborativo de escribir una historia de las ideas argentinas, bajo la precondition apenas imaginada de que solo por hacerla asomar, ella surge de inicio ya refutada. El tratamiento de la cuestión intelectual, ya se percibió, la hicimos en

tanto construcción mítica, y todo lo que omitimos de escribir es lo inhallable en este tipo de escritos: el siempre postulado y apenas presentado “mundo de vida”, esa inminencia de imágenes, sentencias y supersticiones que si se dieran a luz las descartaríamos y como historias de nuestros conceptos secretos, los mantenemos siempre en los inquietos huecos de nuestra infraconciencia.

LIBROS DE BIBLIOTECOLOGÍA EDICIONES BIBLIOTECA NACIONAL



Más información y recursos para bibliotecarios en www.bn.gov.ar



BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Trapalanda
biblioteca digital

LA BIBLIOTECA

BIBLIOTECA DIGITAL
TRAPALANDA

MUSEO DEL LIBRO
Y DE LA LENGUA

CATÁLOGO DE LA
BIBLIOTECA NACIONAL

INSTITUCIONAL | SERVICIOS | SALAS Y COLECCIONES | ACTUALIDAD CULTURAL | PRODUCCIONES | INVESTIGADORES | BIBLIOTECARIOS | ESCUELA

Septiembre - Diciembre
Sala Juan L. Ortiz
QUINTO

Mafalda
en su sopa

BIBLIOTECA NACIONAL
MARIANO MORENO

Hoy en la Biblioteca

HOY

10
lunes

NOVIEMBRE 2014

Dom	Lun	Mar	Mie	Jue	Vie	Sab
						1
2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	29
30						

Archivo Crónica

REITERAMOS

**CRONICA CEDE
SI ARCHIVO A**

Crónica
15:13
26:5

TRAPALANDA

Contacto

Trapalanda era el nombre de una tierra mítica y ensueñada. La buscaron para conquistarla y les fue esquiva. Se convirtió en imagen en el ensayo y nombre de alguna revista. Para la Biblioteca Nacional es el nombre de una utopía: la puesta en acceso digital de todos sus fondos. Aquí se encontrará el lector con distintas colecciones, en las cuales los libros y documentos que la institución atesora se encuentran en forma digital.



Busqueda Avanzada

En: **Todo Trapalanda**

BUSCAR

o Lista por : Fecha | Autor | Título | Materia



Archivo
audiovisual



Archivo
sonoro



Documentos
fundacionales



Exlibris



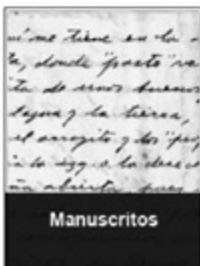
Folletos



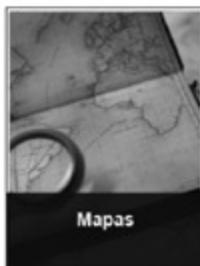
Fotografías



Libros



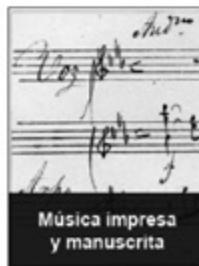
Manuscritos



Mapas



Materiales
gráficos



Música impresa
y manuscrita



Periódicos

De la crítica. A propósito de Ezequiel Martínez Estrada y Theodor Adorno

Por Gisela Catanzaro

Uno de los temas más discutidos al interior de las corrientes críticas fue, precisamente, aquel que las tenía como objeto de reflexión. Diversos teóricos del humanismo universal, del liberalismo radical, del marxismo y el anarquismo se han preguntado por las posibilidades de la crítica toda vez que ella se vio obligada a resolver su dilema interno, esto es, el hecho de que debe criticar aquello de lo que es parte. A lo largo del siglo XX se ha reflexionado sobre el sujeto de la crítica y sobre su potencialidad en una sociedad alienada, entre vanguardismos optimistas y estilos que dudaban de la capacidad de establecer una orientación cuestionadora desde una franja separada y exterior a la experiencia misma. Dilema irresuelto, al fin, pues aun hoy nos preguntamos cómo es posible quebrar el continuo del progreso sin recaer en anacronismos ideales ni en moralismos abstractos.

Gisela Catanzaro traza, para explorar este derrotero, un vínculo entre Ezequiel Martínez Estrada y Theodor W. Adorno, encontrando un diálogo posible entre la “microscopía de la porteñidad” y los “microorganismos de la vida dañada”. Entre uno y otro intento por comprender aquello que yace encerrado en lo “no verdadero” de la totalidad, se cifran las perspectivas de una redención colectiva.

*Tienen las sastrerías maniqués
vivientes, y las tiendas también. Lo
advierto por si alguien cree que todos los
dandies son autónomos.*
Ezequiel Martínez Estrada,
La cabeza de Goliath.

I

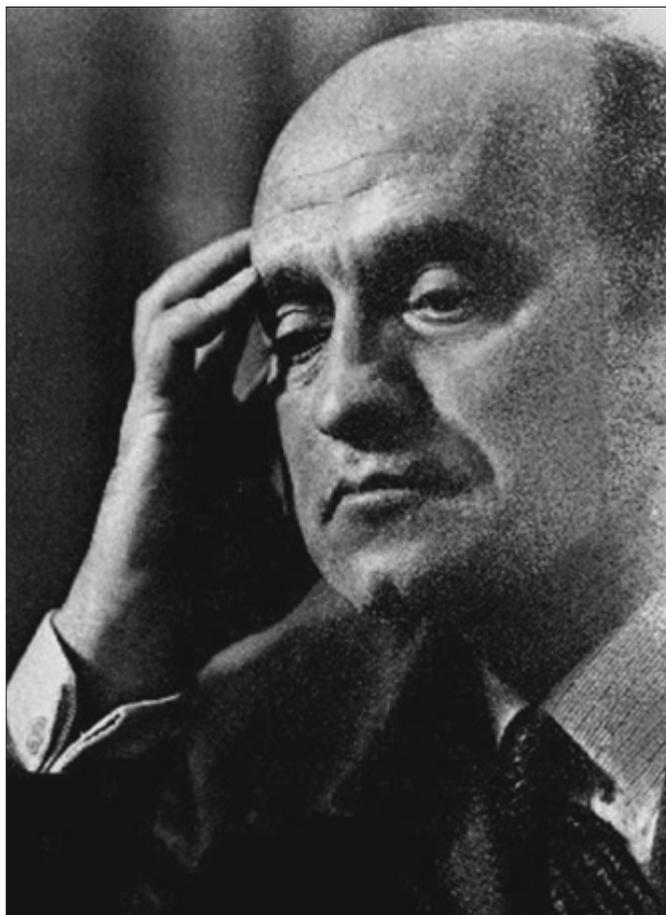
“¿Qué valores podemos considerar como básicos para juzgar de nuestro progreso?”¹. Ezequiel Martínez Estrada formula esta pregunta en la primera parte de *La cabeza de Goliath*, pero en verdad allí podría adivinarse el tono de toda su reflexión, de la que se ha dicho que juzga desde el cielo raso; y también que, frente a lo que ve, se espanta cual puritano en el burdel. No es nuevo el señalamiento de las limitaciones concomitantes a una crítica del presente elaborada en los moldes del juicio moral; señalamiento formulado en una época pasada generalmente a la luz de teorías sociales más totalizantes y empeñadas en explicar los efectos en sus causas eficientes. Más novedoso parecería resultar, en cambio, cierto clima intelectual que tiende a ubicar tanto la orientación moral de la crítica, como la teoría histórica y social que elaboraba su condena, e incluso la misma voluntad de discriminación que anima a ambas, dentro de la misma órbita de los gestos prescindibles, y hasta indecibles por mor de la singularidad. Y es que uno de nuestros impulsos teóricamente más contemporáneos parece ser el de sospechar, en toda crítica, un exceso de normativismo malamente acarreado de otro tiempo, al tiempo – precisamente – que, con supina indiferencia por las conclusiones de la teoría, la condena moral como respuesta social privilegiada frente a lo insatis-

factorio del presente tiende a generalizarse en su forma más empobrecida: la del escándalo, para objetivarse en todo tipo de manifestaciones de indignación ante un conjunto de fenómenos monolíticamente decodificados como “abusos de poder”.

¿Cómo leer a Martínez Estrada hoy? Si fuera al menos someramente aproximado el bosquejo de este presente como una instancia en la cual las precauciones teóricas frente a las violencias del juicio se exacerbaban mientras estas últimas proliferan socialmente bajo el modo de la denuncia inmediata, irreflexiva e inmune ella misma a los dobles y ambigüedades de una realidad compleja, la figura de Martínez Estrada no podría sino revelarse como anacrónica. Tan difícil resulta encontrar en su obra al científicamente sobrio o acontecimentalmente embriagado observador de hechos y flujos moralmente indiferentes, como toparse con nuestro immaculado vecino de la ciudad siempre dispuesto al espanto frente a una realidad que sencilla y abstractamente rechaza, y que en cambio Martínez Estrada buscaba *comprender*, perseverando además para que en esa comprensión no quedaran diluidos ni sus rasgos trágicos ni su propensión al absurdo. Si en sus análisis de los dramas americanos, argentinos y porteños, tienden sin duda a predominar aquellos rasgos y una coloración taciturna y desconsolada que imprime su tono a las obras, en *La cabeza de Goliath* la tragedia no deja de conjugarse con pasos de comedia en los que se descubre el sinsentido y la desnudez de ciertos objetos históricos emblemáticamente graves y cargados de dignidad simbólica. Tales el

supuesto de la autonomía, refutado por un maniquí; la inmortal gracia del Espíritu, caída por los suelos ante la confirmación de que “el estómago y el cerebro están muy íntimamente unidos” y que al fin tener carne es lo importante porque “somos carnívoros y no bibliófagos”²; una Muerte que da tumbos antes de llegar a destino por los pozos mal resueltos de la acera; y finalmente nada más y nada menos que el Bien, expresado en los incisos de un discurso confeccionado para el día del cartero, “infatigable elemento de orden y disciplina en la sociedad, a quien la Providencia señala su ruta cada día para el bien y la concordia de todos los seres, respectivamente”.³

Ezequiel Martínez Estrada



Tal vez esos momentos de risa y caída en el absurdo —tan desatados en los cuentos de Martínez Estrada como dosificados en sus ensayos— compongan una de las facetas por las cuales *La cabeza de Goliath*, publicado en 1940, se distingue de otro libro muy afín, cuya escritura fue iniciada cuatro años más tarde en tierras muy alejadas del puerto de Buenos Aires por un autor en el exilio. *Mínima Moralia-Reflexiones sobre la vida dañada* de Theodor Adorno, libro que a diferencia de aquel otro consagrado a producir una *microscopía* de la portañidad casi no guarda resquicio para la ironía, está tramado sin embargo en la misma forma de fragmentos dedicados a pequeños objetos históricos, espacios urbanos, personajes, rituales, experiencias subjetivas y relaciones intersubjetivas que su autor trata como los microorganismos expresivos de una vida alienada a la cual —como Martínez Estrada— considera tarea del pensamiento interpretar críticamente. Puesta en una circunstancia diagnosticada como de disociación entre experiencia ética y política; situada en una época que según Adorno “extrema la antítesis de vida pública y existencia individual”⁴ y hace que la dimensión en que transcurre lo político solo pueda ser registrada automáticamente pero no ya experimentada en términos de (in)justicia, pudor, solidaridad, vergüenza, por parte del individuo⁵, la reflexión sobre la vida buena (*richtigen Leben*) se autopercibe en *Mínima Moralia* frágil y limitada, constreñida al ámbito a la vez insuficiente e imprescindible en que todavía habría alguna chance de resistir, y hallar resistencias al impulso dominante a la mera reactualización de un universal pretendidamente reconciliado: la escala de lo

mínimo, lo privado, personal, moral. “A la vista de la conformidad totalitaria que proclama directamente la eliminación de la diferencia como razón, es posible que hasta una parte de la fuerza social liberadora se haya contraído temporalmente a la esfera de lo individual”⁶.

Lo que Martínez Estrada llamaba “progreso” es lo que Adorno llamará “totalidad reconciliada” y lo que ambos se plantearán como objeto último de un juicio crítico producido a escala micrológica. Un juicio urgente, indispensable en ambos pensamientos, y para cuya formulación, sin embargo, en ninguno de los dos casos resulta del todo evidente que existan ni las fuerzas, ni las experiencias, ni los medios, lenguajes, y criterios necesarios. De allí la pregunta repetida, respondida en ensayos sucesivos que tienden a desmoronarse antes de llegar a buen puerto, y que no encuentra solución definitiva en *La cabeza de Goliat*: ¿qué valores podemos considerar como básicos para juzgar de nuestro progreso? ¿Tal vez la naturalidad de nuestros impulsos? ¿La sencillez? ¿La unidad orgánica opuesta a la fragmentación de lo maquínico? ¿Lo armonioso forjado en una “superación” del conflicto? ¿Los caritativos valores heredados, en el caso de América, de su pasado hispánico? ¿El valor de una justicia pendiente e indeclinable en términos de caridad y reconciliación? ¿Acaso la autenticidad? Pero de allí también el problema del sujeto del juicio: ¿quién sería capaz de juzgar y, antes, de experimentar el daño que debe ser juzgado? ¿A qué escala, con qué límites y en qué temporalidad podríamos producir la crítica de la vida dañada? ¿Podríamos hacerlo en los lenguajes de la reden-

ción y bajo la modalidad del distanciamiento? ¿Podríamos elaborar esa crítica sin ellos? ¿Quién es el “nosotros” del podríamos? Preguntas obsesivas de *Minima Moralia* que la atraviesan de principio a fin, donde Adorno sostiene:

*El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación, es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica [...] Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque solo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que adquiriera validez, no solo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir. Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo.*⁷

La nueva formulación del problema ya no sería entonces cómo evitamos el juicio, sino más bien cuánto hay de ideología en la pretensión de poder pronunciarlo sin más y con validez

universal. O también: el problema sería cómo no renunciar a la crítica sin volverla autocomplaciente, manteniendo abiertas las huellas de su propia debilidad, no ocultando su tartamudeo. En este aspecto *La cabeza de Goliath* y *Mínima Moralia* muestran, por una parte, un desigual despliegue conceptual de las determinaciones que pesan sobre el “intelectual crítico” quien, como insiste Adorno –no así Martínez Estrada– en todo caso solo cuenta con la ventaja intermitente de visualizar su pertenencia a, y participación en, la misma sociedad que pretende limitarse a criticar. Pero esas dos obras también muestran, por otra

Más allá de sus desiguales problematizaciones de la figura del intelectual, *Mínima Moralia* y *La cabeza de Goliath* muestran, en efecto, al pensamiento obligado a reiniciarse con cada nueva entrada, sin recurso de acumulación posible.

parte, una agudización respecto a lo ensayado por ambos autores en *Radiografía de la Pampa* y *Dialéctica de la Ilustración*. Porque si tampoco en estas la crítica parecía poder hacer pie en un fundamento único y una posición estables, definidas positivamente de una vez en el comienzo y que solo se confirmaría una y otra vez en la multiplicidad de los análisis, en la *Microscopía de Buenos Aires* y las *Reflexiones sobre la vida dañada* que Martínez Estrada y Adorno escriben respectivamente a continuación de aquellos otros libros, la imposibilidad de una perspectiva continua se hace carne en la misma estructura formalmente fragmentaria de los textos. Es como si ellos materializaran la imposibilidad de la totalidad descubierta en los libros anteriores; como si hicieran lo que las otras habían anunciado: mostrar que el todo es lo no verdadero, que no podía haber

Historia Universal sino como objeto de la crítica.

Más allá de sus desiguales problematizaciones de la figura del intelectual, *Mínima Moralia* y *La cabeza de Goliath* muestran, en efecto, al pensamiento obligado a reiniciarse con cada nueva entrada, sin recurso de acumulación posible. Ellas no resultan isomórficas con ese mundo que –dice Martínez Estrada en “Jus, o la divinidad hidrostática”⁸– se parece a un “hilo de araña” que lleva uno adherido al cuerpo al abandonar los palacios de las nuevas entidades metafísicas creadas por la civilización, y que va envolviendo imperceptiblemente al individuo hasta concluir con él. No lo son, porque renuncian al ser arácnido del propio pensamiento y la escritura. No lo son, porque funcionan probando claves interpretativas para que salten los enigmas, antes que aplicando métodos y teorías de eficacia probada pero paradójicamente incapaces de abrir por sí solos ninguna cerradura. Adorno, volviendo sobre la misma imagen usada por Martínez Estrada y a la que antes había recurrido Walter Benjamin en el prólogo del libro sobre el *Trauerspiel*, dice sobre ese pensamiento arácnido: “los textos decorosamente elaborados son como las telarañas: consistentes, concéntricos, transparentes, bien trabados y bien fijados”⁹. Si tuviera razón, sería más bien a propósito de nuestros propios textos académicos contemporáneos –antes que respecto a los de aquellos arcaicos “moralistas”– que podríamos sospechar un exceso de “decoro”.

II

En el curso del proceso civilizatorio son creadas nuevas divinidades que no parecen serlo y que presumen

incluso de su carácter ultraprofano, antiespiritualista o bajamente materialista. Entre las nuevas potencias trascendentes surgidas luego de la muerte de la trascendencia están el Derecho y la Ciencia, pero también el Comercio, la Industria, la Cultura, el Entretenimiento. En *Radiografía de la Pampa* y *La cabeza de Goliat* vuelve el tema –dialéctico, lukácsiano– de “la segunda naturaleza”, montada en el mismo proceso de conquista de la primera, y celebrada como *progreso*; aunque a pesar del carácter procesual invocado en el nombre, ese progreso resulte cada vez menos experimentable como algo *devenido* y por ello mismo contingente, determinado y finito. “Progreso” es historia convertida en fe; sin el lado malo. De allí el señalamiento de Martínez Estrada en el que resalta su afinidad intrínseca con el cristianismo: “Hemos heredado de los conquistadores esta fe católica en que es absolutamente seguro que el sol saldrá otra vez para todos. Alguien dirá que es una virtud; bien puede ser una irreparable desdicha”.¹⁰

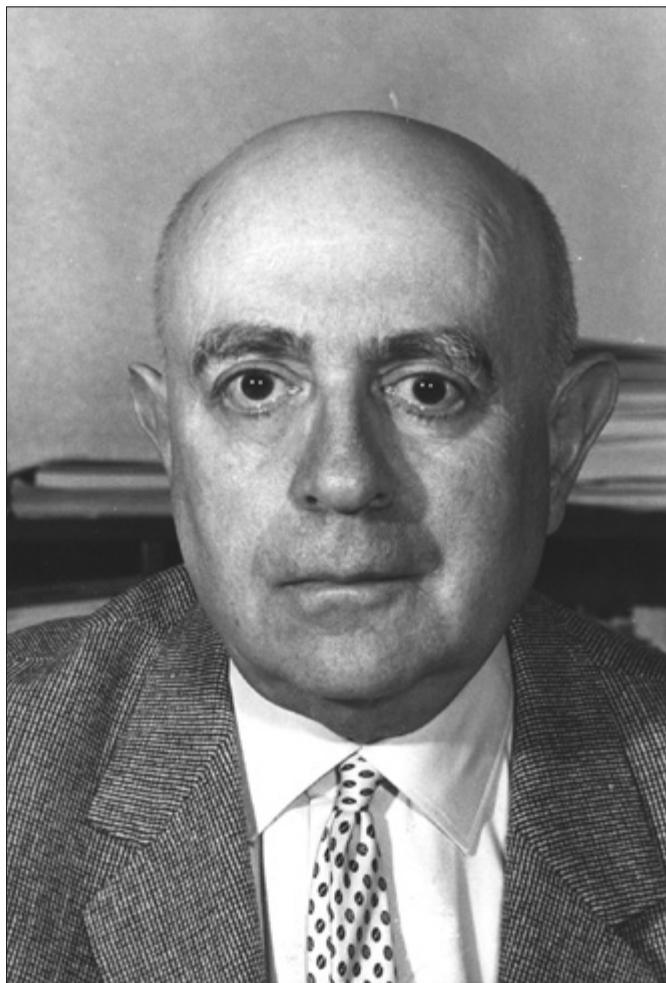
Si los nuevos poderes supraindividuales se imponen cual máquinas cósmicas incomprensibles para el lego e inaccesibles a él, lo hacen sin embargo y sobre todo “confortablemente”, amoldando la experiencia individual a la lógica armoniosa de su propio mecanismo, produciendo lo que Benjamin llamaba “pobreza de la experiencia” y algunas vanguardias literarias argentinas “impermeabilidad hipopotámica”. ¿Se puede hacer la crítica del progreso en nombre de la vida, como parecería sugerir la alusión de Adorno a una vida *dañada* en la que intuimos inmediatamente la remisión a otra, exenta de daño? Sí y no, porque lo falso sería, según

Adorno, precisamente esa inmediatez que presume la existencia de una vida viva en disponibilidad, lista para aquel dispuesto a pegar el salto y aferrarse a ella. Esa fue la tentación de Rousseau y muchos otros que creyeron que “entre la escuela y la vida no debiera existir separación de técnicas. Gravísimo error sentimental”, agrega Martínez Estrada, puesto que si “se admite la ciudad industrial, hay que admitir que el niño no pertenece a la naturaleza ni a los padres, sino a la ciudad, que ha de enseñarle lo que la ciudad necesita que sepa. No se puede conciliar un mundo y otro”.¹¹ El mundo-tela de araña muestra sus fisuras al develarse escindido, inconciliable. Y el pensamiento irreconciliado que formula la pregunta por cómo juzgar nuestro progreso evita la respuesta celebratoria de instintos e impulsos para limitarse a la exposición de una situación, irresuelta, en que la existencia de represión plantea la necesidad de su crítica sin que lo “anterior” a la represión resulte plenamente accesible: “En definitiva, el espiritista es el hombre primitivo que sigue el consejo de los instintos en una central de conmutadores telefónicos”.¹²

Pero si no podemos juzgar nuestro progreso desde posiciones naturalistas y/o primitivistas –que sin embargo no dejan de invocarse–, es sobre todo, según Martínez Estrada, porque no podemos hacerlo desde filosofías yuxtapuestas a la realidad, ya sea que se trate de antropologías positivas –que enfatizan la tendencia humana a la armonía de los intereses– o negativas, donde lo que prima es el conflicto. Adorno habría estado de acuerdo en el rechazo de la armonía y la guerra como supuestos atemporales, deseados puntos de partida de una filosofía que

pretende valer para todos los tiempos. A tales puntos de partida eternos solía contraponer lo históricamente suscitado de la crítica ideológica y, más en general, el carácter situado del pensamiento. Tal vez por ello mismo –no obstante–, por el carácter situado de estos pensamientos críticos –decimos–, a partir de ese cuestionamiento de las filosofías yuxtapuestas a una realidad indiferente, en *La cabeza de Goliat* tiene lugar un planteo que podríamos interpretar como políticamente excesivo en relación a *Mínima Moralia* y también como un caso notable de materialismo; si por tal cosa

Theodor Adorno



entendiéramos tanto la resistencia a identificar la realidad con el concepto, como la negativa a reducir lo real a lo empírico inmediato.

Aunque aparentemente¹³ menos atenta que la de Adorno a lo que hay de falso en la pretensión de distanciamiento del intelectual crítico y –por eso mismo– más subjetivista que aquella, en un fragmento dedicado a los monumentos de Buenos Aires y casi a pesar de sus intenciones declaradas, la reflexión de Martínez Estrada es atrapada por un “giro objetivo” gracias al cual descubre una suerte de dialéctica interna del “pueblo”. En esa dialéctica, extraña –a la que seguramente le faltan partes y que se parece más bien a la imágenes benjaminianas–, llega a intuirse la inquietud de un colectivo irredento, inquietud de la cual no hay huellas en las reflexiones adornianas sobre la vida dañada. “La figura actual de lo colectivo en sí misma carece de lenguaje. Hoy ningún colectivo al que confiar la expresión del sujeto es ya sujeto”¹⁴, había escrito Adorno retomando su caracterización de la época como marcada por una extrema antítesis de vida pública y existencia individual, por una escisión entre ética y política en la era de la “Razón de Estado”. Martínez Estrada habría acordado en casi todo: en la desconfianza liberal frente a “la política” y lo colectivo en la sociedad de masas; en el carácter homogeneizado y deficientemente subjetivo de esas masas; en su temida falta de autonomía; en la ausencia de voz, de palabra, de expresión. Tal vez la única diferencia –¿diferencia de tempo?– resida en que, en el fragmento que comentamos, uno de los pocos pasajes de *La cabeza de Goliat* escritos en una clamorosa primera persona, siguiendo (imagi-

nariamente) una indicación a la que Adorno dedicó muchas páginas, el radiógrafo de la pampa permanece un momento más en ese pueblo congregado en la Plaza Once y a este, paulatinamente, se lo extraña, lo asombra y termina provocándolo.

*Asisto en esta plaza a un acto cívico que reúne a millares y millares de seres de distintos puntos de la ciudad y del mapa. Rostros diversos como sus destinos, masa humana sin personalidad, flotante y, sin embargo, poderosa y viva. Llenan la plaza, no sé con qué objeto, ni me interesa. Mientras escuchan cantan o desfilan, pienso: “Un pueblo nuevo es fácil de estudiar y, en cambio, inmensamente difícil de entender”.*¹⁵

El apacible e inerte objeto de la mirada del observador exterior e indiferente, se le vuelve por momentos jeroglífico, y además de obligarlo a ir y venir entre sus pensamientos y lo que no se les parece, él mismo en tanto objeto pierde su coherencia interna para despertar percepciones contradictorias: homogéneo pero con rostros y destinos diversos, masa sin personalidad pero viva. A la inquietud generada por un rareza semejante sigue la pregunta: ¿cómo entender a este pueblo? Y a continuación un intento de “definición”: “En general somos europeos de raza y americanos del sur por hábitos y gustos. ¿Qué más? Tenemos un puerto que linda con Europa, una ciudad que conduce al puerto y un vastísimo territorio que anhela penetrar en la ciudad”. Pero esto no explica nada y al que intenta comprender, la “estadística demográfica y la etnología le darán datos sin ningún sentido” porque “estamos

compuestos de imponderables (...). Vivimos una vida de estilo europeo sin la molesta presencia del homo pampeanus. Es una comodidad muy grave y costosa. Los indios muertos tienen herederos blancos y albaceas de ultramar”.¹⁶

El pueblo-jeroglífico permanece indecodificable como la esfinge frente a los intentos de explicación “en general” que el solícito estudioso sin embargo no deja de proveer: raza, gustos, herencia y localización. ¿Qué más? Hay más, pero la lista de distribución de los existentes (el puerto, la ciudad, el campo) sigue sin alcanzar. Y es que si este pueblo es difícil de entender no es tanto por deficiencia de información achacable al intérprete, sino que esa dificultad de comprensión es objetiva:¹⁷ la conformación de ese pueblo no solo está plagada de superposiciones, sino sobre todo de baches, porque hemos procedido por eliminación, cortando los nudos de los problemas nacionales: “Estamos compuestos de imponderables. Cosa distinta acaece con otros países donde el aborigen subsiste vivo y no solo como espectro”.¹⁸

Antes sostuvimos que en *La cabeza de Goliat* y *Mínima Moralía* se agudizaban las críticas a las aproximaciones “totalizantes” que ya estaban presentes en *Radiografía de la Pampa* o *Dialéctica de la Ilustración* en el sentido de que, por su misma estructuración formal, aquellas *ponían en práctica* lo que estas habían previsto: la inevitabilidad de la aproximación fragmentaria habida cuenta de la falsedad de la historia “entera” de una sola pieza. Pero esto no es solo un “contenido de la forma”. En estos fragmentos de *La cabeza de Goliat* hace eco una idea que Martínez Estrada ya había planteado en 1933

y cuya potencia crítica resulta atronadora si se la compara con la contemporánea denuncia del “relato”, limitada a quejarse de un exceso de Bonapartismo y culto del líder en las epopeyas de los “grandes hombres”. Y es que donde la “crítica del relato” solo ve abusos de poder y efectos de una ingeniería social creadora de mitos, aquel –que tampoco ahorra en la denuncia de demagogos e impulsos bastardos que pretenden arrastrar a las multitudes– leía fundamentalmente un síntoma: el síntoma de ese proceder por eliminación que espectralizaba al indio, pero también a pueblos enteros, y que se plasmaba en la historia de Sudamérica como una sumatoria de gestos esporádicos. La “historia de baches” –como antes el mundo-tela-de-araña– anunciaba una verdad antes que constituir un mero artilugio. En esto el subjetivista fue mucho más objetivista que sus científicos sucesores, pero sobre todo más trágico, porque sabía que no alcanzaba con la indignación frente al gobierno de turno para explicar el carácter episódico de nuestra historia nacional.

Y sin embargo, como ya anticipamos, tampoco la tragedia es la última palabra de Martínez Estrada en su interpretación de este pueblo-gerogífico que es menos que autónomo –es homogéneo y masa– y menos que unidad –es disociación y aislamiento, proliferación de baldíos–. “Nuestra nacionalidad está compuesta de partículas disociadas y refractarias a la cohesión”¹⁹ pero

quien en presencia de nuestras multitudes arrastradas por impulsos bastardos no vea que en lo profundo vive una gran ansia de justicia y de sacrificio que no ha encontrado sus formas adultas de expresión y acción; quien pretenda imponer a esta realidad

*una norma que consulte un apotegma filosófico y no un estado de vida que es menester comprender, yerra y fomenta el caos. Los héroes de nuestro pueblo, entonces tan caótico como el de ahora, hicieron una grande realidad porque sacaron su ideal del seno de él y no se lo impusieron desde afuera.*²⁰

En *Mínima Moralía*, Adorno planteaba un empobrecimiento de la experiencia moral asociada a una cuestión de escalas: en lo grande, colectivo, todo se reducía para él a mecanismo, al imperio de una mediación sin fin inalcanzable en su lógica para los sujetos, mientras que por otra parte los microorganismos de justicia eran –eventualmente– incubados en la impotente esfera de los individuos atomizados, subproductos de la misma realidad que generaba los efectos de masa, y en los cuales, sin embargo, parecía haberse “contraído temporalmente” para él algo de “la fuerza social liberadora”.²¹ Martínez Estrada habla en cambio en primera persona –una que Adorno habría objetado por lo ilusorio de su pretensión a la singularidad y capacidad de visión– de multitudes, “con un bajísimo nivel de instrucción y capacidad moral”²², en las que a la vez vive “una gran ansia de justicia”, y dice que ese impulso colectivo e inmanente de justicia constituye la única piedra de toque posible para producir una gran realidad en América. Y es que tal vez a la crítica de “el” presente de “la” sociedad de masas le falte algo para dar cuenta del problema americano, donde Estado, nación y pueblo no significan únicamente violencia y masa, aunque también signifiquen eso.

Así concluye el encuentro de Martínez Estrada en la Plaza Once con un pueblo-geroglífico que finalmente queda expuesto en una suerte

de tensión inmanente, no idéntico a sí mismo. Si a Adorno, que descreyó siempre de las pretensiones de independencia, la dialéctica de su sociedad se le presenta en *Mínima Moralia* como una dialéctica de lo individual y lo colectivo, en la obra de Martínez Estrada es también este último el que tiende a desdoblarse en impulsos contradictorios que lo abisman a algo más de lo que ya es.

Tal vez lo más productivo hoy sería poder leer juntos estos dos gestos y practicar, a la vez, cierta alerta frente a las supuestas posiciones independientes que conquistan su seguridad en la banalización del problema de la autonomía, y una atenta escucha de las tensiones inmanentes al colectivo, que exige más que idealizaciones, y al margen de cuya suerte no hay ninguna autonomía imaginable.

NOTAS

1. Ezequiel Martínez Estrada ([1940] 1983), *La cabeza de Goliat. Microscopía de Buenos Aires*, Buenos Aires, Losada, p. 84.
2. *Ibíd.*, p. 128.
3. *Ibíd.*, p. 173.
4. Theodor Adorno ([1951] 2002), *Mínima Moralia*, Madrid, Editora Nacional, p. 171.
5. “Quien comete acciones que, según las normas reconocidas, son contrarias a la rectitud, apenas es conciente de la culpa, y solo mediante un penoso esfuerzo puede imaginársela (...). Sin embargo, cuando se piensa en faltas personales de tacto, microorganismos de injusticia que probablemente nadie notó (...) pueden llenar al delincuente de continuo arrepentimiento e insoportable mala conciencia, y en ocasiones de tan sofocante vergüenza que sería incapaz de confesárselo a nadie, ni aún a sí mismo”. Esto se afirma a continuación de la cita anterior.
6. Adorno, *Mínima Moralia*, p. 10.
7. *Ibíd.*, p. 239.
8. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 193.
9. Adorno, *Mínima Moralia*, p. 79.
10. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 154.
11. *Ibíd.*, p. 58.
12. *Ibíd.*, p. 223.
13. Aquí sería preciso retomar el tema del humor y hablar de la comicidad como estrategia de la crítica materialista. En ella, al modo adorniano, ya no hay podio porque la crítica actúa exponiendo la fragilidad de las instancias de crítica, su estado histórico de disolución. Las instancias de elaboración del juicio histórico a las que había apelado la teoría crítica –Marxismo, Filosofía de la justicia, Psicoanálisis– en *Mínima Moralia* no se bastan a sí mismas –y tampoco lo hace la lectura “política”– perdiendo así su lugar de superioridad epistémica. Pero el podio también puede ser socavado de otros modos, para el caso, con el humor que, en muchos momentos de *La cabeza de Goliat*, es el encargado de señalar la debilidad de las perspectivas desde las que se podría juzgar. Esta diferencia da lugar a imágenes también diversas. El “destruccionismo” procede volviéndose contra las mismas perspectivas que permitieron formular el juicio, o bien “descolocando” el discurso que ha permitido elaborar la crítica. (Solicitante descolocado, diría H. González). El humor le corta el paso al movimiento recalentado del criticismo. El humor no deja que el criticismo “se dé manija” y muestra lo ridículo de la situación del profeta.
14. Adorno, *Mínima Moralia*, p. 212.
15. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 151.
16. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 152.
17. Como la de esa mercancía que –decía Marx– parece algo simple y en cambio es una cosa endiablada, llena de metafísica y resistencias teológicas. Al igual que Marx, también Martínez Estrada tiene que hablar de espectros para empezar a entender. Tiene que hablar de lo que no está y no es pero al mismo tiempo resulta sumamente real: “el indio y sus albacas de ultramar”.
18. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 152.
19. *Ibíd.* p. 155.
20. *Ibíd.* p. 157-8.
21. Adorno, *Mínima Moralia*, p.10.
22. Martínez Estrada, *La cabeza de Goliat*, p. 155

Desquiciar el realismo. Cuba y la profecía, en Lezama Lima y Martínez Estrada¹

Por Cecilia Abdo Ferez

Una prolífera, algo enigmática y minoritaria escritura puede rastrearse como antecedente crítico del racionalismo occidental en estas latitudes. El barroquismo americano –que encuentra en los nombres de José Lezama Lima y Ezequiel Martínez Estrada sus exponentes más perceptibles y consumados– ensayó una vía de radical impugnación a toda propensión científica, a los determinismos causales que animaron los principales discursos –tanto del positivismo como del marxismo– y al lenguaje como designio de significados literales, recurso de un realismo limitado y continuista que cerraba el horizonte de posibilidades. Una prosa elegante y sombría, que desbordó las palabras como representaciones de un castellano conquistador y vacío, impuso una crítica epistemológica que partía de refundar la lengua oscureciendo su pretendida identidad con lo que ella designa. Se trató, en suma, de un intento por emancipar la palabra de su destino informativo para, en una rítmica sensual y exuberante, volverla una poderosa arma para imaginar mundos posibles. Mundos que en modo alguno partían de la invención, sino que ya estaban latentes como fragmentos en textos anteriores a los que solo los acontecimientos del presente podían interpretar como aquello que contiene lo que aún está ocurriendo. Cecilia Abdo Ferez repasa las claves de un barroquismo que, evocado en un tiempo que a menudo simplifica los hechos con fraseos y *slogans* de la hora, puede arropar una potencia imaginativa para nuestros días venideros.

Pensar es siempre un meta-pensar
Horacio González

Los “origenistas”, como se llamaba a los intelectuales que se nuclearon en torno a José Lezama Lima en la revista *Orígenes* (en particular: Julián Orbón y Cintio Vitier), insistían en dos profecías que habrían anunciado la existencia geográfica de Cuba, mucho antes de su “descubrimiento”: la profecía de Isaías y la profecía de Séneca². Para ellos, esas profecías indicaban con suficiente evidencia –toda la que puede exigir u ofrecer un escritor barroco– que Cuba no fue descubierta, sino *confirmada*. Confirmada, en primer lugar, por el traductor del párrafo senequiano, que habría sido, según Lezama Lima, ningún otro que Cristóbal Colón en sus diarios, quien incluso podría haber vislumbrado la geografía de la isla –a la que luego arribaría–, al visitar la Catedral de Zamora.

Lo que se descubre, en el barroco, es lo ya pre-visto. Lo que se descubre es, en verdad, confirmado o, como decía Walter Benjamin, “lo original se presenta siempre como un descubrimiento que es, al mismo tiempo, un reconocimiento. Reconocimiento de lo inédito como algo que procede del fondo de un orden inmemorial. Descubrimiento de la actualidad de un fenómeno como algo que representa el orden olvidado de la Revelación”³.

Severo Sarduy, un creyente de Lezama, dice que ambas profecías fundaban la pretensión de los origenistas de sostener una “teología insular”⁴, una religión-secta, cuya forma de comunión sería la poesía. El guiño que habilitaría inscribir a esa religión-secta en la historia críptica y coral de las demás religiones está en

que la profecía de Isaías, y más justamente *ese* versículo de la profecía de Isaías que anunciaba la confirmación de Cuba, fue eliminado después de la traducción francesa de la Biblia realizada por el canónigo Osty en el siglo XVII, quien agrega además una nota espetando que quitaba la cita porque ella no tenía razón de ser. Esa exclusión de la confirmación de Cuba de la traducción de la Biblia, hecha por un francés –ese ninguneo–, debía leerse como una especie de señal, de llamada a la lectura esotérica de lo transmitido y de exhortación a la disputa de la tradición artística y religiosa del barroco en el continente americano. En tanto habían sido también los franceses quienes dejaron de participar de las últimas sesiones del Concilio, por sus problemas con el Papa –precisamente en esas sesiones en las que el “primer” barroco, el europeo, fuera fundado por la Iglesia como arte de propaganda, como “cruzada pedagógica y teatral”–, ese barroco imponía en el continente una “obligación de hermenéutica”, una atención a aquello que el desborde de la voluta excluía de la historia oficial y que no podía encontrarse tampoco en su aparente opuesto, el “racionalismo”.

El Concilio de Trento es el momento –por así llamarlo– histórico al que para los origenistas hay que volver, como momento-metáfora, si se quiere encontrar la punta del trenzado que sigue siendo el barroco y en particular, el barroco americano. En su séptima sesión, esa que abandonaron los franceses, el sínodo abordó la cuestión de los sacramentos, en particular los del bautismo y la confirmación, y se planteó a partir de ese abordaje una nueva práctica de la representación. Seguros de que la reforma había

mostrado las “debilidades del primer enunciado” de la religión católica, la “fatiga de la literalidad”, los padres tridentinos fundaron allí la semiología del barroco, esto es, la empresa del “signo eficaz”: en el signo eficaz, se precisa enfatizar el rito del sacramento, antes que su contenido. Dice Hermann Tüchle que en el Concilio,

El gesto lezamiano sería despojar a las palabras de la esclavitud de ser vehículos de información, liberarlas de su funcionalidad denotativa, para probarlas, testearlas, palparlas, como signos de afinidades electivas que, o bien permanecen en el ámbito de la métrica, o bien asumen nombres propios de la historia.

“se decreta que el sacrificio de la misa es memorial y la representación del sacrificio de la cruz, con el mismo sacrificador y la misma ofrenda; los dos sacrificios no se diferencian más que en el modo de otorgar la ofrenda”⁵. Esta igualación temeraria —la de toda *cualunque* misa al acto sacrificial de la cruz— eleva injusta pero efectivamente la representación, el ritual, a la posición de lo cooriginario: la eleva a ser una variación de lo sagrado pero con igual dignidad a lo sagrado. Todo lo teatral, lo repetido, el doble, adquiere así el mismo estatuto de lo primigenio y en ese mismo acto, lo restituye y lo destituye. El signo es eficaz por y en el hecho mismo de su ejecución ritual, teatralizada, doble, en su proliferación formal.

Para Sarduy, Lezama es un padre tridentino. Es un padre tridentino, encarnando en Cuba la repetición del gesto del Concilio. Un gesto que esta vez no sería de conquista, sino de *contraconquista*. Lezama tendría la “misma pasión por la eficacia del signo” y por el remodelaje de una historia universal que hace un goce del entreverar y desquiciar las cron-

logías. Pero Lezama tendría, además, “un suplemento muy cubano”, dice Sarduy, dado que la lengua del conquistador, el castellano, tuvo que expandirse en América para nombrar aquello que no conocía ni podía abarcar, *aplatanándose*, volviéndose lengua americana, exuberante y germinativa, *castellano do fandango*. Lengua del paisaje, enajenada y erótica. Dice Sarduy que se trata, en *Paradiso* —la novela fundadora del neobarroco, esa que dialoga con *Rayuela*—, de “la puesta en escena, o de la ejecución ritual, de un signo particular, ese que por su densidad fonética, su concentración y su drama funciona por sí solo, por el simple hecho de su enunciación. Los personajes y la intriga no son sino excesos, desbordamientos, reverberaciones de ese signo eficaz que en cierto modo puede identificarse con la *supra verba* de la que habla Lezama: una palabra que no se presenta en la página, en un plano neutro de dos dimensiones, denotativa y funcional, vehículo de una información más, sino al contrario, que ‘posee sus tres dimensiones de expresividad, ocultamiento y signo’”⁶.

Desgloso, si se pudiera. El gesto lezamiano sería despojar a las palabras de la esclavitud de ser vehículos de información, liberarlas de su funcionalidad denotativa, para probarlas, testearlas, *palparlas*, como signos de afinidades electivas que, o bien permanecen en el ámbito de la métrica, o bien asumen nombres propios de la historia. Las palabras serían aquellas que se seducen, no por el significado que denotan, sino por su condición de ser sonido, un sonido que es eco, eco resonando en *este* paisaje. Como en *Dador*, el poema de Lezama, donde el lector va en vano a esperar la rima, porque esa rima, si

existe, está dada en otra escena, en otro plano, el del eco de esas palabras, el eco de la métrica de esas palabras, cuya presentación conjunta convoca a un imaginario que, de otro modo, no podría interpelarse. Una poesía que rima en eco, o sea, que rima tal vez en la oreja de alguien que debe escuchar esforzado y descentrado.

Las palabras son así sujetos de seducciones inesperadas entre ellas, seducción que viene al caso cuando alguien corporiza lo que Lezama Lima llama el “sujeto metafórico” –quizá otra cara del poeta o del profeta–. El sujeto metafórico las trae a colación, simplemente por lo que ellas dan lugar a imaginar, cuando suenan juntas. Como Leibniz, con su afirmación de que *Fluss* sonaba en alemán igual al sonido del río –pero en el caso de Lezama, sin sustancialismo–. Lezama encarna el sujeto metafórico y escribe en su diario, como jeroglíficos: “el agua de coco hervida empolla la lechuga” o “la ventanas son los retratos de nuestros antepasados abortados”, frases que el lector se lanza desesperado a descifrar, repitiendo el necesario y vano gesto de no acostumbrarse al sinsentido. Gesto necesario, servidumbre voluntaria del lector, porque si no lo hiciera, el juego no existiría; pero tampoco se vaya creer que hay algo que encontrar tras la búsqueda, algo que fuera el sentido auténtico de lo dicho. Jugar el juego es la obligación hermenéutica que se exige a un lector que va a defraudarse, pero a medias, porque en el juego pueden advenir analogías inesperadas. No un resultado contable, no *un* (solo) hilo argumentativo, sino aquello que muestra que hay otros hilos posibles, obstaculizados por el imperio de este, el impuesto por el sentido.

La lengua está fuera de quicio o no está. “Qué certeza para acercarse a nuestros días, pues si no fuera por la enajenación, la vida actual no lograría alcanzar su *logos*”, escribe Lezama en una carta. Las lenguas enajenadas están en medio de “eras imaginarias”, de eras de imágenes que enhebran imaginarios culturales que se replican de cultura a cultura y se intensifican o decaen, como si fuesen fuerzas, pero también bóvedas. ¿Qué son las imágenes que conforman ese mapa extraviado de las réplicas culturales, ese mapa extraviado que no es, como quería Spengler, simples morfologías comparables de las culturas? La lengua en Lezama invoca imágenes-bóvedas; la lengua no es la bóveda, sino que la invoca, como devota, como solicitante descolocada. Dice Sarduy:

... escribo para constituir una imagen, palabra que, ante todo, debe interpretarse en el sentido plástico y visual del término... no sé de antemano cuál sea esa imagen... ni siquiera sé si es, en todo rigor, “figurativa”... solo sé que su suelo, su cimiento o el atajo que a ella conduce es la metáfora... Todas esas figuras... convocan a la imagen, la invitan a descender –en el sentido casi religioso del término– al festín de las palabras, a suministrarles una bóveda. Bóveda, voz española, es empleada en forma muy curiosa en Cuba por los sacerdotes de las religiones africanas, por los santeros o babalaos. Algunas veces, ya reunidos los adeptos y ejecutados escrupulosamente los ritos, y después de ofrecer flores blancas y mangos, no sucede absolutamente nada. “Es que no hay bóveda”, afirman los oficiantes. En esa misma forma la imagen es la bóveda de la novela, y la metáfora, su ojiva.⁷

La lengua invoca a la bóveda de la imagen, al inconsciente visual de esta cultura, para que la albergue, de algún modo. La lengua no es central, no está en eje. La lengua es la que solicita a la imagen, la que toma el atajo de la metáfora y lo abusa, para intentar decir algo entre el paisaje y la cultura. Este desacople entre lengua y sentido ilustra el paisaje americano, este continente de doctores, de la ampulosidad, de la retórica oficiosa y de los modales importados. El continente de los muchos códigos y la falta de ley, como sugería Ángel Rama. ¿Quién es extranjero, en este festín de la lengua

Lo que da soporte a la poética lezamiana, entonces, es lo súbito. Lo súbito no es solo lo inesperado, sino “una coincidencia fonética reveladora”, reveladora de lo que no puede decirse en la normalidad racionalista de la lengua pero que solo adviene bajo las formas violentadas de esa misma normalidad.

americana? ¿El que no conoce los modismos, el que habla corto, el que habla otra lengua o el que, hablando, solo tiene una lengua autorreferencial, científicista, sin poder ponerla en solicitud de la imagen?

¿Quién es el local, acá? Dice Sarduy: los rezos cubanos se dicen en yoruba, no en español, porque los dioses no entienden español.

Lo que da soporte a la poética lezamiana, entonces, es lo *súbito*. Lo súbito no es solo lo inesperado, sino “una coincidencia fonética reveladora”, reveladora de lo que no puede decirse en la normalidad racionalista de la lengua pero que solo adviene bajo las formas violentadas de esa misma normalidad. Una coincidencia fonética reveladora, lo súbito, lleva de *Vogel*, pájaro en alemán, a *Vogelbauer*, jaula, a *Avesta*, el libro sagrado para la religión de Zoroastro o Zarathustra.

Avesta, libro sagrado que suena a ave, acá, y de allí, a *vogelon*, que sería acto sexual, flirtear, arrastrar el ala en el castellano de la pampa, pero que —era esperable esto— es una palabra que no existe en alemán, sino como deformación lezamiana de *vögel*. Una coincidencia fonética reveladora hace que *Gläubiger*, creyente o piadoso de una religión, en alemán, sea la misma palabra que se usa para acreedor financiero, que también podría remitir a buitre, *Aasgeier*, una especie de pájaro que se alimenta de carroña —si nos empecinamos en seguir relacionando religión y finanzas y pájaros (o en encontrar moral y sinsentido, en la proliferación indefinida de los asientos contables de las finanzas globales)—. Religión y finanzas (y aves y cópula): frente a ellas Lezama propone ser religioso, pero ser religioso de otra forma. Ser religioso es ser escrupuloso, ser constante en “la conducta fiel a una curiosidad”. Dice Lezama:

...pero el adjetivo religiosus significaba escrupuloso. Esto nos revela la exigencia, conciencia y escrúpulos de los verdaderos católicos. Por lo pronto la primera consecuencia de Ortega frente a esa etimología es ver al hombre religioso como el enemigo de toda negligencia.⁸

Esto no es serio. No es serio: justamente, eso es lo que no tiene que ser. No porque acá, en este paisaje, haya una pasión ontológica por faltar el respeto, ni por la réplica de Nietzsche en Lezama, que la hay, sino porque el barroco americano forja formas desde el *dolor*, más que desde la comprensión, desde lo inteligible, desde lo instrumental o la seriedad. ¿Qué sería inteligir, acá? Acá, como dice, Lezama,

“estamos muy lejos del espacio cartesiano”⁹ y “entender o no entender carecen de vigencia en la valoración artística”¹⁰. ¿Qué importa el significado, en esta semiótica del signo eficaz? ¿Cómo romper la tiranía que produce el “conocer por las causas” sobre la acción posible? ¿Quiénes son los antepasados de los americanos y cuáles ya no pueden ser sus filiaciones? ¿Cuáles son las causalidades invisibles que esos antepasados permiten todavía alojar y que el intelectual barroco viene a espetar, haciendo como que las reconoce en fondos inmemoriales?

Un asmático, como era Lezama Lima, logra una métrica lujosa. Un obeso que solo salió de la isla para ir a México y a Jamaica, forja una dinámica de la lengua y de las imágenes que se pretende cosmopolita y potenciada reencarnación del universal, sin atención a la cronología. Un Kant, pero todo lo contrario, como era Lezama Lima, propone otra costura entre lo condicionado y lo incondicionado. Lezama voluntarista, llama a mantenerse constante en la conducta de la curiosidad, en la fe de la dignidad poética, aunque todo lo que escriba sea indiferente o despierte risas o desconcierto y fastidio. No aspirar como intelectual a la repetición ni solo a la comparación morfológica de lo ya dado, sino creer en la emancipación *voluntaristamente*, sin sentido en el que recostarla, sin racionalidad que la vuelva inteligible, sin justificación por las causas. Una emancipación que forje su propia causalidad, a contramano de la letra: entierran y desentierran los cubanos el cadáver de Martí, dice, hasta que el resto cadavérico prende y fecunda; en el Che aparece el nuevo Viracocha, agrega; en el Movimiento 26 de julio se intenta que lo posible

tenga “asimilación histórica”, afirma. El cristianismo germina deformaciones en el continente del Indio Kondorí y del Alejaidinho, un continente en que lo trucho porta de nuevos sentidos o sinsentidos a lo que se quiere auténtico. Hay que exorcizar el peligro de la autoctonía, dice Lezama a los americanos; la autoctonía no es otra cosa que creerse minusválido: es porque hay mixtura en este paisaje cuya expresión nació *adulta* (porque en los jesuitas resonaban los chinos, porque en los sueños de Sor Juana soñaba Descartes y también Octavio Paz, porque en el quietismo molinista se agitaban los

José Lezama Lima



Lezama voluntarista, llama a mantenerse constante en la conducta de la curiosidad, en la fe de la dignidad poética, aunque todo lo que escriba sea indiferente o despierte risas o desconcierto y fastidio. No aspirar como intelectual a la repetición ni solo a la comparación morfológica de lo ya dado, sino creer en la emancipación voluntaristamente, sin sentido en el que recostarla, sin racionalidad que la vuelva inteligible, sin justificación por las causas.

árabes), que se puede hablar desde acá, desde este continente que desconoce los contornos. Si por las remesas de dinero, hasta hoy, América Latina no

tiene contornos geográficos, ¿por qué tendría que tener contornos intelectuales?

Saber es entonces, para el barroco lezamiano, *reverberación*.

No rememoración, como en Platón, no acumulación como en el racionalismo, sino eco potenciado en este útero del paisaje americano, *eco proyectivo*.

La expresión americana es un trabajo, acá, sobre las formas de otros paisajes; un trabajo hecho sin un título que dé derechos, ni justifique nada. Una ciencia “entre la superstición y el libertinaje”, como anota Lezama en su diario, en 1942. La expresión americana es un trabajo a contrapelo de la lógica, de la austeridad, del hilado, a contrapelo porque prendida parasitariamente en su revés, a contrapelo porque voluntarista y periférica pretendiéndose universal, a contrapelo porque germinándola por capricho y cuando no se lo espera. La de Lezama es una poética de la fecundidad, del *logos spermatikus* y de la creencia. Una poética de la apuesta pascaliana de Dios y de la arrogancia injusta de la moral de los señores. Es una moral hedonista, más allá de la justicia y de la injusticia, porque ambas quizá insuman también cierta lógica de las equivalencias razonables.

La poética de la fecundidad del barroco es una crítica del realismo, una crítica del realismo de la realidad escasa. Es, como elogia Sarduy, una “revolución bajo la revolución”: luego del 1 de enero del 59, Lezama Lima no busca el *telos*, sino lo que llama el *hipertelos*, el acto que va más allá de su finalidad y que no está adelante, sino en la revisión antojadiza de lo arcaico que puede ofrecer como contrahistoria el continente. Continuar la caprichosa germinación de esos fragmentos, desquiciar el sentido e injertarlo por capricho, cuando no él está: esa es, dice amparándose en la nueva jerga de la revolución cubana, la “responsabilidad del intelectual ante los problemas del mundo subdesarrollado”.

Ante la “revolución con pachanga”. La trasfiguración del destino en sueño, en Martínez Estrada

Pero no es estrictamente responsabilidad lo que movió a Ezequiel Martínez Estrada a ir a Cuba (y dedicarle a ella sus últimos años de vida), tres meses después de la revolución, en ocasión de ser nombrado jurado del premio Casa de las Américas. La revolución, más bien, fue su elixir, su alivio y a la vez, la posibilidad de *compartir un anhelo*. Por fin el territorio americano dejaba aflorar un forúnculo que rompía la inercia de la historia oficial “apócrifa” del continente, como él la llamaba¹¹. Por fin el territorio americano dejaba asomar una rajadura, una otra conjunción posible de las placas tectónicas histórico-naturales, que permitía aflorar otras disposiciones corporales y convocaba a renovar los saberes. Cuba era para Martínez Estrada la confirmación (que solo

entonces, post-revolución, podía darse), de una “antevisión”, y también, la oportunidad de ya no ser el hombre que caminaba solo, a contramano de la “feligrés” intelectual argentina¹². Cuba era la oportunidad de una redención colectiva que espantara la “amargura” que sentía en el sur. Era también la habilitación para poder alzar la voz sin asumir la figura del profeta solitario, que lanzaba “exhortaciones morales” a quienes no iban a comprenderlo. Dice, desde la isla, refiriéndose a la Argentina: “Aquí estoy en una tarea que me resulta grata, pues puedo hacer algo más útil que allá. [...] El país es una colmena de hermanos, si bien tienen que trabajar con un fusil al lado porque se espera de un momento a otro la invasión yanqui. La gente está decidida de veras –no es una chacota– y los vamos a recibir a tiro limpio. Yo tengo un pistolón que cuando lo dispare, se oír en la Recoleta”¹³.

La experiencia de la revolución es interpretada por los comentaristas de Martínez Estrada o bien como una segunda ruptura en la obra (la primera sería, como él mismo aclara en el “Prólogo inútil” a su *Antología*, la escritura de *Radiografía de la Pampa*, en 1933), o bien como una radicalización de ciertas temáticas que ya estaban presentes: la concepción de la historia como profecía territorializada, su contraposición a la cronología asumida como institucionalización del dominio, la exposición de un método de escritura que forzaba conexiones inesperadas entre las cosas y que, como fruto de una “hipnosis sobre el objeto” que lo arrancaba de sus relaciones habituales con los otros objetos, establecía juicios morales sobre la persistencia de la falsedad, en lo visible¹⁴. Sin embargo, su amigo,

Leónidas Barletta, describe ese tiempo de contacto con la revolución (y sobre todo, de obsesiva lectura de Martí), simplemente como “los años más felices de su vida”¹⁵. Martínez Estrada, el quisquilloso, el echado de su puesto del Correo durante el peronismo, el psoriásico en cuya piel se escamaba el país, teniendo la venganza personal de ser feliz, al borde de la muerte, en la isla-mito del Caribe.

De los textos que escribió en la época de Cuba –entre ellos, *Semejanzas y diferencias entre los países de América Latina*, de 1962, *Martí, el héroe y su acción revolucionaria*, y *Mi experiencia cubana*, de 1963, editado en el Río de la Plata solo en el Uruguay–, hay uno que, sin citarlo, comparte un secreto propósito con Lezama Lima: enhebrar otro mapa epistemológico para la revolución, que quebrara el positivismo y el nexos determinista de la causalidad que estaba presente, ya no solo en la historia y en los saberes oficiales conservadores hasta entonces producidos, sino en el marxismo científico que se proponía como supuesta alternativa. El texto, editado en 1963 por Cuadernos Americanos, se llama “El Nuevo Mundo, la Isla de Utopía y la Isla de Cuba”.

La Cuba revolucionaria, afirma Martínez Estrada en el texto, estaba ya presente en un escrito de ficción, antes que darse en la historia cronológica, desde 1953.



Cuba aparece anunciada en un libro que causó estupor en los lectores del siglo XVI y que culminó llevando a su autor al cadalso, cual *mártir* anticipado de una causa cuyos detalles él no podía conocer del todo. Cuba había aparecido, para Martínez Estrada, en la *Utopía* de Tomás Moro, quien habría escrito el libro después de leer las crónicas de Pedro Mártir, las *Décadas del Nuevo Mundo* (aunque con desdén en facilitarle al

Para Martínez Estrada, la isla de Utopía era la isla de Cuba. Es decir, sin saberlo, Moro había situado su crítica temprana al sistema capitalista en una geografía que efectivamente existía, pero que solo 400 años después develaría el significado pleno de esa antevisión, que parecía no poder referenciarse con ningún lugar (*u-topos*) o ser un mero capricho de la imaginación del literato.

lector las coordenadas geográficas específicas, que el de San José de la Esquina, ahora, reponía). Para Martínez Estrada, la isla de Utopía era la isla de Cuba. Es decir, sin saberlo, Moro había situado su crítica temprana al sistema capitalista en una

geografía que efectivamente existía, pero que solo 400 años después develaría el significado pleno de esa antevisión, que parecía no poder referenciarse con ningún lugar (*u-topos*) o ser un mero capricho de la imaginación del literato. La realidad y la posibilidad de la Cuba revolucionaria había estado anunciada en un libro inglés que, pese a que no era ficción, había sido revestido de esa forma, bajo la forma de un no-lugar en el cual lo entonces presente, se ponía en cuestión.

Pero esa ficción —podía ver ahora Martínez Estrada—, no criticaba (solo) al presente inglés de la época, sino que anunciaba, proyectaba, revelaba, dejaba inscripto lo que sería el futuro

americano —una latencia imposible de convocar únicamente por un libro, hasta que la revolución o el “trabajo de los pueblos” no estuviese efectivamente acaecida, dice—. La revolución existía ya en la ficción de un texto extranjero que ningún contemporáneo tenía capacidad de dilucidar del todo, porque era *más que* una ficción: era un sueño premonitorio de emancipación que la humanidad alojaba, como “organismo multánime y unánime”. Un sueño que no podía por entonces recibir anclaje histórico y que por eso, aparecía *en* la ficción: esa es la hipótesis que Martínez Estrada se lanza a “probar”, por así decir, en el artículo. La construcción del libro *Utopía* se asume, para Martínez Estrada, como un juego de dobles: como todo diálogo humanista, en él intervienen varios personajes con posiciones definidas. Ellos son, en la ficción, el autor, Rafael Hitlodeo y Pedro Egidio, que representarían en el texto a Tomás Moro, a Pedro Mártir y a Erasmo, conjetura. Martínez Estrada mismo se incluye de alguna forma en el doblaje, asumiendo por un instante la figura del cronista-conquistador de Pedro Mártir.¹⁶ Pero nótese la inversión: no es que Tomás Moro le haga decir a sus personajes lo que él había antevisto, lo que a él se le habría revelado sobre Cuba como una profecía, sino que son los personajes de ficción los que componen una escena que permanece paralela, en otro orden, y que será después solicitada como antecedente en otro texto, el de Martínez Estrada, a partir de un hecho histórico efectivamente acaecido, la revolución. Cuba no era una profecía accesible a un sujeto, Tomás Moro, ni algo que estaba más allá de su intención pero que se leía

en entrelíneas en el texto, sino que Cuba está presente como latencia en la ficción que causaba estupor y que se leía solo como crítica del presente. La latencia de Cuba asume la forma de la ficción en el diálogo humanista de *Utopía*, una ficción en la que está contenido el anuncio de la historia posterior, más allá de la intención de Moro, más allá de la capacidad de lectura de sus contemporáneos y más allá de la distinción entre el estatuto de la ficción y el estatuto de lo real, entre literatura e historia.

Hay entonces una necesidad de hermenéutica de la literatura cuyo resultado está, si se quiere, históricamente habilitado. Cuando y *si es que* la historia de los pueblos lo habilita, algunas de las escenas que están contenidas en las supuestas ficciones literarias desbaratan la forma habitual de leer y de ver, mostrando el carácter de autoengaño del realismo continuista. Como decía Martínez Estrada en *En torno a Kafka y otros ensayos*:

El mundo de Kafka no es fantástico sino con respecto al realismo ingenuo

*que acepta un orden fundado en Dios, en la razón o en el lógico acontecer de los hechos históricos... Solamente cuando Dios se convierte en Teología, la vida en diagrama mecanizado y la comunidad étnica en código de procedimientos, la sustancialidad efectiva de cuanto existe queda desfigurada. La mente que todo lo ordena se interpone entre las esencias y las vivencias. Miles de años estuvo el hombre simplificando las cosas para entenderlas, sin preocuparse de si esa simplificación era una autotreta para dormir tranquilo.*¹⁷

Cuba aparece así como otra posibilidad dentro de una escritura que, en muchos de los ensayos estradianos —a veces en contraposición a sus ficciones, como sugiere Horacio González—, asume el cariz del determinismo. Cuba actualizaría premoniciones, sueños latentes de la humanidad, arquetipos colectivos inconscientes, pero también afirmaría las tradiciones de vida enraizadas en el territorio del continente. Dice Martínez Estrada:



José Lezama Lima

Hay en estos hechos algo más que coincidencias casuales. ¿Es que hay en América una propensión telúrica a la socialización, sea por sus antecedentes aborígenes, como el calpulli y el ayllu, sea por el contraste con la civilización cristiana feudal en su decrepitud, y el consiguiente resultado de la opresión injusta del indígena, sea porque este territorio es apto para una experiencia nueva de los posibles modos de vivir.¹⁸

Por eso, Cuba no era la profecía de Moro, sino una antevisión que aparecía a través de los dobles de sus personajes, una antevisión que en algún sentido también había tenido Quevedo, o buscado Vasco de Quiroga, en la formación del poblado de Pátzcuaro, y José Martí, en la lucha independentista. Una antevisión que se afincaba

Cuba aparece así como otra posibilidad dentro de una escritura que, en muchos de los ensayos estradianos —a veces en contraposición a sus ficciones, como sugiere Horacio González—, asume el cariz del determinismo. Cuba actualizaría premoniciones, sueños latentes de la humanidad, arquetipos colectivos inconscientes, pero también afirmarí­a las tradiciones de vida enraizadas en el territorio del continente.

en la “feligresía de bienes espirituales” del humanismo renacentista, como la llama Martínez Estrada, en el comunismo cristiano del profeta Isaías y también en el laico, de Sócrates¹⁹. Es curioso que, una vez que por fin a Martínez Estrada se le da la posibilidad y hasta el entorno cultural propicio para llamar a Cuba una profecía (justo a él, que siempre había sido tildado de profeta, hasta peyorativamente, en nuestras geografías), en este caso, lo evite. La profecía, parece

decir, es una de las explicaciones posibles que podía darse un pueblo frente a ese sueño ahora acariciado, como lo era también el llamar “pacto con la Divinidad” o “contrato social” a ciertos hechos deseados, presentes en los textos políticos —¿de Spinoza, de Rousseau?— y que daban cuenta de la supuesta irrupción de lo súbito que aparecía invalidada por el imperio del realismo. Pero antes que profecía, la revolución se demuestra como presente, desde siempre ya, en el desarrollo natural de América. Un desarrollo natural que, sin embargo, también debe contraponerse a la naturalización de la historia del dominio, que aparecía como destino del territorio del continente colonizado, del continente que nació adulto (esto es, que debe contraponerse a la historia apócrifa, o al “aquí no hay historia, sino naturaleza”, o al dominio vuelto carne, que demanda que el intelectual se torne un “faenador” o un “radiógrafo”). Dice Martínez Estrada: “Es esta actual realidad la que da nueva e insospechada validez a la obra de Moro, bajo el complejísimo enigma de qué relación de carácter sideral, por decirlo así, hay en la historia cuando, sin acudir a la técnica misteriosa de la profecía, se anticipa en siglos un acontecimiento que, una vez consumado, pero no antes, se percibe que está en la línea natural de la evolución natural”²⁰.

Por eso, Cuba no es una profecía. Cuba es una antevisión que estaba ahora actualizada, y que debía no solo resguardarse de las amenazas de los anemolios de Moro —los estadounidenses, a metros de la isla, como señala— sino también quebrar los continuismos epistemológicos,

las causalidades y las constricciones que imponía el cientificismo sobre la acción política y los saberes colectivos. Una posibilidad para hacerlo, para Martínez Estrada, era la hermenéutica literaria, la heterodoxia y la revalorización de la tradición del humanismo y del cristianismo primitivo, como desbaratamiento de la linealidad del tiempo y como torcedura del destino de las capas geológicas. Como indicadores de que hay otros órdenes que el visible del trazado del terreno.

NOTAS

1. La primera parte de este texto es una versión modificada de lo leído en la presentación del libro *Ensayos barrocos. Imagen y figuras en América Latina*, de José Lezama Lima (1910-1976), con prólogo de Horacio González. Buenos Aires, Colihue, 2014. Realizada en el Centro Cultural de la Cooperación, el 18/07/2014. El original fue publicado en internet en el Blog de Pensamiento Argentino bajo el título de “Castellano aplatanado”. Salvo indicación contraria, todas las citas de Lezama Lima aquí son extraídas de esa compilación.
2. La cita de Isaías 60:9 reza: “Sí, ciertamente a mí esperarán las islas” y en el segundo acto de *Medea*, Séneca dice: “Vernán los tardos años del mundo ciertos tiempos en los cuales el mar océano aflojará los atamientos de las cosas y un nuevo marinero, como aquel que fue guía de Jasón que hobo nombre Thiphis, descubrirá Nuevo Mundo; ya entonces no será la isla Tille la postrera de las islas”.
3. *El origen del drama barroco alemán*. En Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. I, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1972, p. 938.
4. Todas las citas de Sarduy son de *Antología*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
5. Citado en Sarduy, p. 159.
6. Sarduy, p. 161.
7. Sarduy, p. 17.
8. Citado en Sarduy, p. 157.
9. Lezama Lima, *Ensayos barrocos*, p. 376.
10. *Ibíd.*, p. 384.
11. Para la relación historia/naturaleza en Martínez Estrada, ver Gisela Catanzaro. *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica*. Buenos Aires, FCE, 2011.
12. Christian Ferrer. “Ezequiel Martínez Estrada. Técnica, Ciudad, Ajedrez. Soriasis y nación. Técnica y sintomatología”. En Revista *Artefacto* 3, Buenos Aires, 1999, p. 4 (disponible *online*).
13. Citado en Christian Ferrer. *La amargura metódica: Vida y obra de Ezequiel Martínez Estrada*. Buenos Aires, Sudamericana, 2014, Parresía. Incubación, cap. XV.
14. “Hipnosis del objeto” es una descripción de Horacio González en *Restos pampeanos: ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires, ediciones Colihue, 1999.
15. Christian Ferrer, 2014, op. cit., cap. XV.
16. En la primera nota del texto. Sobre la primacía de la escena de los personajes como otro orden de realidad, contrapuesto a lo visible, dice Horacio González: Martínez Estrada “exige una finta interpretativa que hace que los textos pertenezcan a un *destino sagrado* que escape a las manifiestas voluntades literarias... Habría que pensar entonces que toda obra es un campo de luchas de funciones endemoniadas que trascienden las conciencias escriturales de los autores. Evidentemente, es una negación del autor que no proviene de una especulación semejante a la que en los años 60 se conoció bajo la ostensible invocación a enfatizar un ‘orden del discurso’, sino que se sostiene sobre una demonología de los textos en los que los personajes son fantasmas que encarnan funciones representativas de una contienda en el infierno. [...] son los personajes los que forman parte de la realidad en grado mucho más fundamental de lo que se imaginan”. (*Restos pampeanos*, p. 187)
17. *En torno a Kafka y otros ensayos*. Barcelona, Seix Barral, 1967, pp. 30-31.
18. *Ibíd.*, p. 27. Sin cerrar el signo de interrogación en el original.
19. *Ibíd.*, p. 35.
20. *Ibíd.*, p. 26.

Polémica y exilio¹

Por Bruno Nápoli

La polémica y el exilio son dos figuras complementarias que recorren el proyecto político, intelectual e historiográfico de Osvaldo Bayer. Su estilo singular, forjado en una particular cadencia narrativa, es inseparable del don con el que se brinda a las causas que abraza. Por ello, pedagogía, crónica periodística e investigación son los modos en los que se expresa un andar por el mundo que no cesa de producir la controversia allí donde los consensos merodean y amenazan con tonos conclusivos respecto al pasado irredento. Hacer historia es, para Bayer, poner de manifiesto cada vez la existencia de las víctimas sobre las que se erige el ordenamiento social y sus instituciones, por más signos pluralistas que estas ofrezcan. Es una historia moral, para la que cualquier injusticia del pasado pone en suspenso los intentos reparatorios del presente. La mirada del historiador no abunda, por tanto, ni en los heroísmos ni en los puntos extraordinarios del relato constituido. Más bien posa su interés sobre personajes marginales, perseguidos, poetas y soñadores melancólicos, al tiempo que emprende sus estridentes diatribas contra los próceres de una patria sanguinaria.

Bruno Nápoli nos ofrece un delicado detalle del itinerario de Osvaldo Bayer, tan discutido como respetado, en los que detalla una por una las batallas y sus antagonistas, recordando el significado que su intensa estancia patagónica tuvo en su hacer historiográfico y en su perspectiva política.

Y entonces uno piensa que ninguno de aquellos a quienes Osvaldo combatió siempre, nunca podrán dormirse todas las noches como él lo hace, con el beso tierno de una buena madre en la frente o el de una mujer amada... esta vez en la boca.

León Rozitchner, sobre Osvaldo Bayer

Hay una historia para contar en el anverso de las palabras de Osvaldo Bayer: la cadencia de una peregrinación extraña, que ha tomado formas en soledad de estilo, pero a la vez, en la popularidad de imágenes que lo acompañan y lo seducen. Un camino interminable de palabras, intentando desplegarse por los terrenos de la crónica y de la polémica, que perecen y renacen en el intento de desencorsetar la investigación histórica. Esta historia contiene, entre muchos otros, dos elementos que la inscriben en las crónicas de la Argentina de los últimos sesenta años, como destinos inocultables de su propio despliegue: la polémica y el exilio. Dos momentos de relación furiosa con lo dicho y sus consecuencias, que marcan aún los pasos de este minucioso historiador. Y si las diatribas que ha despertado Osvaldo en sus polémicas han terminado en exilio, los espacios de estancia en Argentina lo encontraron exiliado de otros lugares.

Primera estancia alemana

La insistencia parece mecánica en Osvaldo Bayer, por su modo y estilo, por su calor y su dádiva para el narrador que perdura, inoxidable, en su cuerpo. Una insistencia ligada a la posibilidad de circular con la palabra por lugares poco transitados y hacer pedagogía

desde la crónica, desde muy joven. En el año 1947, un joven Bayer dicta su primera conferencia en un Instituto de Periodismo de Belgrano, donde estudia esa profesión mientras rinde los últimos años del bachillerato en forma libre, para poder escribir. A fines de esa década estudia Medicina por mandato familiar (con escaso interés) mientras escribe poesía de manera ferviente. Una fuerte depresión lo toma cuando incursiona en otras texturas, se desliga de Medicina y comienza a estudiar Filosofía en la UBA. Los arrebatos políticos de la década

(incluidas algunas palizas que recibe por sus ideas socialistas) no son el lugar cómodo para las letras. En breve, se va a vivir a Alemania con quien luego sería su esposa de toda la vida, Marlies Joos. Allí se desata una pasión por la

crónica en una Europa que se reconstruye a tientas luego de la pesadilla de la guerra y Osvaldo está fascinado. Recorre Europa, y escribe para varios medios de Argentina sobre los más diversos temas, pero todos contienen un modo de relato que sugiere preguntas, cuestionamientos políticos e historias breves y poco conciliadas con la retórica triunfalista: una galería de personajes van en esas crónicas europeas desfilando por circuitos poco ortodoxos. No hay héroes en esos relatos, solo melancólicos amantes del libre pensamiento. Nos habla de poetas censurados, escritores vueltos de la guerra y anudados a estancias literalmente irreversibles del conflicto. Analiza el lenguaje político de

Bayer recorre Europa, y escribe para varios medios de Argentina sobre los más diversos temas, pero todos contienen un modo de relato que sugiere preguntas, cuestionamientos políticos e historias breves y poco conciliadas con la retórica triunfalista: una galería de personajes van en esas crónicas europeas desfilando por circuitos poco ortodoxos.

los medios y su mirada sobre los líderes de la época. Una palabra que circula a partir de la experiencia viva de un peregrinar que se presenta sin límites.

Entre 1952 y 1956, años de esta primera estancia en Alemania, trabaja en el consulado, estudia Historia en Hamburgo y escribe. Todo el tiempo escribe, para medios de Argentina y algunos de opinión en Alemania. Es colaborador habitual del diario *Noticias Gráficas* y sostiene durante varios años una columna sobre política internacional: “Berlín, termómetro del mundo”. En la misma etapa, escribe sobre cine para la revista *Gente de Cine* y sobre ópera en el periódico *Buenos Aires Musical*. Alterna colaboraciones de opinión política con medios gráficos alemanes, en los que escribirá sobre los nazis que llegan a Argentina a la vez que denuncia el regreso de algunos de ellos otra vez a Alemania para intentar refundar un partido nazi bajo otro nombre. A la par de estas escrituras, sigue su colaboración para otros medios en Argentina, como la mítica revista literaria *Sagitario*, en temas de opinión y reseñas de libros; colabora también con la revista

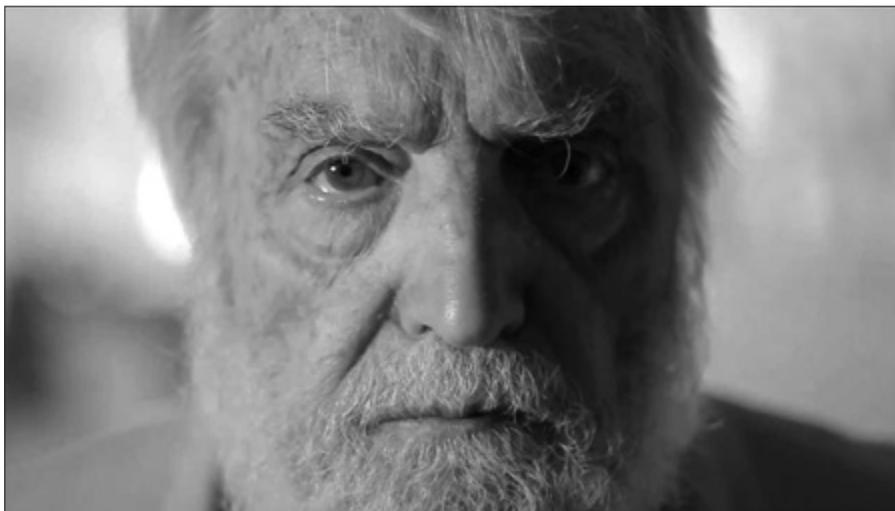
Continente en una extensa serie de ensayos de historia y filosofía alemana, y con la revista *Comentario* en notas de opinión política local argentina.

Regreso y polémica

Bayer. El apellido de Osvaldo, quiere decir natural de Baviera, estado alemán, pero su nombre a nosotros nos evoca otra región más próxima: la Patagonia trágica, cuya historia secreta nos ha revelado.

León Rozitchner

El miércoles 30 de mayo de 1956, la tapa de *Noticias Gráficas* publica un pequeño recuadro con la foto de un joven sonriente; el epígrafe sostiene: “Está de regreso en Buenos Aires el señor Oswald Bayer”. La breve nota cuenta sobre sus estudios en Historia, su labor como corresponsal, y su arribo para continuar su tarea en Argentina. Y así lo hace: continúa su intensa experiencia como periodista en *Noticias Gráficas*, en el *Correo de la Tarde* y colabora con las publicaciones de las que fue corresponsal



Osvaldo Bayer

(*Comentario, Sagitario y Capricornio*). Ese mismo año, el diario *El Laborista* le realiza un reportaje en tapa bajo el título “Oswald Bayer, militante socialdemócrata alemán, nos dice sus impresiones sobre política europea” y en ella desgana sus ideas sobre el movimiento obrero y el momento que le toca a Alemania en el plano de la división del mundo.

En 1958, Bayer es contratado por el diario *Esquel*, de esa ciudad chubutense, y allí se traslada, junto a su mujer y sus cuatro hijos, para comenzar una nueva vida. En esa ciudad, Bayer comienza una relación escritural que lo llevará a conocer por dentro costumbres y dramas, historias de confinamientos que no conocen de leyes ni derechos. Lugares sórdidos de un territorio que hasta 1952 había sido territorio nacional, que estaba rearmando sus instituciones y sabía de robos de tierras y atropellos, como el caso de la reserva indígena de Nahuelpán. Aquí los pueblos originarios son echados por la fuerza de sus tierras y lanzados a vivir en lugares menos fértiles y más alejados de la ciudad. Bayer comienza el recorrido por valles y montañas para conocer de cerca la realidad de estas comunidades. Y escribe notas no solo para el diario *Esquel*, sino también para el diario *El Nacional*, para el cual firma como un “cronista viajero”. En estos caminos conoce a Ramón Gorraiz Beloqui, quien relata a Osvaldo sus impresiones como periodista de la Patagonia, en un incansable viaje que lo lleva a vivir por breves períodos en distintos puntos de la región, y a la vez escribe febrilmente las historias de cada lugar, así como también, una historia general del Chubut. Este “cronista a caballo” inspira a Bayer a escribir una contratapa titulada

“Crónicas de la Patagonia”², donde cuenta: “así desfilan ante mí los personajes de una Patagonia Trágica de hace más de 30 años: ahí estaba Borrero (...) o las retretas domingueras del Coronel Varela en Río Gallegos, los alambrados sirviendo de crucifijos...”.

Es el mismo Gorraiz Beloqui quien le cuenta de los *camarucos*³ de Nahuelpán, de las luchas anarquistas de su Tandil natal (de donde provenía Beloqui), “aplastados por las mismas piedras que luego serían sus lápidas”, y es quien le repite hasta el cansancio que el periodismo se hace saliendo a la calle, y en el caso de la inmensa Patagonia, “saliendo al camino”.

Las narraciones de Beloqui ante un joven Bayer parecen, al leerlas en conjunto, la síntesis de una búsqueda que alienta al escritor a hacer su propio recorrido con fuentes tomadas donde sucedieron los hechos, *recorriendo los caminos*. Beloqui dará una definición de antología que supone una divisoria de aguas en la crónica de Bayer: “los sedentarios y los inadaptados”, así define Beloqui a quienes gustan de quedarse en un lugar y solo acumular bienes materiales para su bienestar, y a quienes, como él, deciden salir al camino, a conocer y escribir/hablar sobre lo que descubren, para ser los “historiadores” de

En 1958, Bayer es contratado por el diario *Esquel*, de esa ciudad chubutense, y allí se traslada, junto a su mujer y sus cuatro hijos, para comenzar una nueva vida. En esa ciudad, Bayer comienza una relación escritural que lo llevará a conocer por dentro costumbres y dramas, historias de confinamientos que no conocen de leyes ni derechos. Lugares sórdidos de un territorio que hasta 1952 había sido territorio nacional, que estaba rearmando sus instituciones y sabía de robos de tierras y atropellos, como el caso de la reserva indígena de Nahuelpán.

las cosas de las que no se habla; eso es ser un “inadaptado”. Y para Belloc, así como también para Bayer, eso parece ser el halago mayor para quienes

Recorre durante ocho años la región (mientras trabaja en los medios mencionados) y comienza a recoger todo tipo de documento histórico, de manera minuciosa, ordenada, y clasifica los elementos para un relato que será monumental: *Los vengadores de la Patagonia trágica*. En este punto la polémica se torna inevitable, pero ya no con los dueños de un diario o la gendarmería. Aquí la discusión será con el Ejército Argentino. La publicación de los dos primeros tomos de esta obra, y en paralelo el estreno de *La Patagonia Rebelde*, con guion del mismo Bayer, desata una discusión en sectores ministeriales y el Ejército por la conveniencia o no del estreno de ese film.

cuentan entre su voluntad salir a conocer el mundo y contarlos. Los relatos de sucesos ocultos en el Chubut, la insistencia de contar historias locales de los pueblos originarios, de los hombres de campo y algunos atropellos cotidianos en la vida de esta región, valen una expulsión del diario *El*

Esquel. En este momento, surge la idea de continuar polemizando sobre estos temas en el nuevo e “incendiario” periódico *La Chispa*, que rezaba en su primera bajada de título: “contra los monopolios yanquis”.

En *La Chispa* el tema excluyente es la discusión pública que tiene Bayer con el propietario del diario que lo echó, la causa judicial que le arman (¡doble tentativa de homicidio!) y la nacionalización del conflicto: su amigo Rogelio García Lupo, desde radio Belgrano, se encarga de difundir el hecho a todo el país y su réplica en otros medios llega pronto. Pero además de eso, *La Chispa* denuncia a los propietarios de la tierra, a los políticos locales (lo que le cuesta un oneroso proceso judicial)

y se ubica en el plano internacional, abiertamente a favor de los procesos de liberación de Latinoamérica. La experiencia dura poco, pues todos estos elementos juntos se conjugan para que Bayer sea directamente expulsado de la ciudad de Esquel por la gendarmería, y comience así un recorrido escritural clave: el exilio como sino patagónico.

El fusilador y el historiador

De regreso a Buenos Aires, Bayer comienza a trabajar en distintos medios gráficos, relata donde puede su experiencia esquelina, y pronto se suma a las filas del diario *Clarín*. Pero mientras esto sucede, algo vuelve sobre sus pasos: comienza a escribir sobre la Patagonia otra vez, primero en clave literaria (cuentos) y luego en un regreso a la crónica. Saca en *Clarín* varios artículos referidos a la Patagonia, su historia económica y sus elementos de constitución social. Sus colaboraciones con la revista *Todo es Historia*, lo regresan a la clave de investigación. Recorre durante ocho años la región (mientras trabaja en los medios mencionados) y comienza a recoger todo tipo de documento histórico, de manera minuciosa, ordenada, y clasifica los elementos para un relato que será monumental: *Los vengadores de la Patagonia trágica*. En este punto la polémica se torna inevitable, pero ya no con los dueños de un diario o la gendarmería. Aquí la discusión será con el Ejército Argentino. La publicación de los dos primeros tomos de esta obra y en paralelo el estreno de *La Patagonia Rebelde*, con guion del mismo Bayer, desata una discusión en sectores ministeriales y el Ejército por la conveniencia o no del estreno

de ese film. La polémica toma estado público en el diario *La Opinión*. Un debate epistolar que comienza en mayo de 1974 y termina en junio de 1976, con un Bayer ya exiliado otra vez en Alemania que envía su última respuesta desde Berlín. La polémica la tiene con el General Elbio Anaya, fusilador de peones rurales en la trágica Patagonia vindicada por Osvaldo en su obra. Aquí, pareciera que vuelve a someterse a juicio la historia, a partir de un intenso y extenso debate entre el historiador y el fusilador. Una secuencia afortunada y poco común, el poder discutir con uno de los protagonistas del objeto de investigación construido y estudiado.

Exilio y polémica

La saga de discusiones no parece poder detenerse con el exilio al que lo somete primero la Triple A (que lo amenaza públicamente en octubre de 1974) y luego la dictadura de Videla (de la que se salva gracias a la embajada alemana, que lo saca del país). Ya instalado en Alemania, mantiene polémicas muy fuertes sobre el caso argentino, da más de doscientas conferencias denunciando el genocidio en universidades, escuelas y eventos políticos de distintos países de Europa y descubre otra vez la censura en la “amada tierra enemiga”. En 1979, Bayer es invitado a dar una conferencia en un coloquio internacional de intelectuales, sobre la visión de los latinoamericanos acerca de Alemania. Se le pide la ponencia unos meses antes y él la envía con el título *Residencia en la amada tierra enemiga*. El texto es un extenso análisis de la política internacional

de Alemania respecto a las dictaduras de Latinoamérica, y la contracara de su política con los exiliados. Los organizadores del coloquio no solo rechazan la ponencia, sino que además lo “desinvitan” del encuentro y censuran sus palabras. El caso rápidamente se propaga en medios gráficos de Alemania y España. Bayer es invitado a recorrer algunas universidades para exponer el texto censurado y el segundo diario de mayor tirada del país germano publica la ponencia completa.

Pero no es la única ponencia en el exilio. En la revista *Controversia* del exilio argentino en México, Bayer sostiene una dura polémica entre 1979 y 1980 con Rodolfo Terragno, en la que el centro de la discusión pasa precisamente por la condición de exiliados de ambos, el dolor del destierro y el lugar del intelectual en esas circunstancias – para Bayer desoladoras, para Terragno un privilegio que otros no tuvieron la



suerte de tener—. La saga de discusiones continúa durante la guerra de Malvinas, ya no con otros intelectuales, sino directamente con parte del exilio argentino. Su oposición determinada a la guerra iniciada por la dictadura de Galtieri lo pone en una discusión pública a la que es invitado en la televisión alemana. Allí, mantiene un debate muy fuerte no solo con los ingleses que asisten como invitados, sino también con los argentinos que acompañan en el programa. La crítica a la guerra vuelve a pronunciarla en un encuentro internacional de artistas y escritores latinoamericanos en Berlín, en mayo de 1982, y en el evento público *Deutsch amerikanisches friedemeeting*, el 7 de junio de 1982.

Regreso, polémica y censura del Senado de la Nación

El regreso de Osvaldo en 1984 también es un camino tortuoso. No encuentra trabajo, al igual que muchos exiliados; reparte su tiempo vital entre Alemania y

Buenos Aires, en períodos de seis meses en cada lugar, y se vuelca a una escritura febril sobre derechos humanos e historia en diferentes medios intelectuales, pero ninguno como trabajo fijo. Colabora con *El Porteño*, *Crisis*, *El Periodista* y el periódico *Madres de Plaza de Mayo*. En estos mismos medios se darán algunas de sus polémicas de regreso. En el periódico de las Madres sostiene un duro debate con Ernesto Sabato, en ese momento en la gloria de ser presidente de la CONADEP. Osvaldo, en su habitual trabajo de archivo, publica un artículo con los apoyos de Sabato a la dictadura militar durante el Proceso, citándolo textualmente. En el mismo año, viaja a Estados Unidos invitado por la Universidad de Maryland y allí vuelve a polemizar, ya no con Sabato, sino con otros intelectuales que asisten al evento, pues hace un recorrido por los medios gráficos de la dictadura y cita de manera textual todos los apoyos de intelectuales a los genocidas. La ponencia, titulada *Pequeño recordatorio para un país sin memoria*, es un duro documento de



Osvaldo Bayer

época. Se toma el trabajo de realizar un milimétrico recorrido por diarios y revistas de la época y citar, de manera textual, cada reportaje o declaración de intelectuales apoyando el Proceso.

De regreso, la revista *Crisis* será un nuevo escenario de polémica. Aquí, el escritor Alvaro Abós sostiene que Severino Di Giovanni y sus amigos anarquistas son simplemente terroristas. Durante un año entero, Bayer y Abós discuten en durísimos términos sobre un tema fundante de la época: la violencia. Ese y no otro es el tema que desandan los dos, con perspectivas diametralmente opuestas. Y es la violencia la que lo lleva a otra polémica, esta vez ya como redactor del diario *Página/12*. Allí, al conmemorarse un nuevo aniversario del asesinato del Teniente Varela (fusilador de peones rurales en su trágica Patagonia), Osvaldo escribe sobre el “derecho de matar al tirano”. Es el escritor Mempo Giardinelli quien intenta recoger el guante y sale al cruce de las palabras de Bayer en clave de pacifista redivivo que supone la no violencia en todos sus ámbitos. La discusión, pública y con grados de masividad intensos para dos intelectuales, también ocupa varios meses del diario, y es un contundente acervo acerca, otra vez, de la violencia política. Ya había pasado también, pero tal vez en un tono menos duro, una polémica por los dichos de una periodista alemana (Gaby Weber) sobre las Madres de Plaza de Mayo, que se había dado en el periódico de esa organización de derechos humanos.

Un debate del que no participa de manera presencial, pero del cual es el centro, se da nada menos que en el Senado de la Nación. Allí, a mediados de los 90, los senadores nacionales

sostienen un largo debate de sesión para discutir sobre dichos de Osvaldo Bayer sobre la Patagonia. En un reportaje, Bayer había sostenido que la región del sur debía formar parte de una administración compartida (una suerte de mercado común europeo pero en el sur) y esto le valió las descalificaciones más duras por parte de los senadores. Durante una sesión se dedican

a calificarlo de todas las formas posibles, e incluso de acusarlo de traidor a la patria. Finalmente, el Senado emite una declaración que lo nombra persona no grata y rechaza sus declaraciones sobre la Patagonia. Este increíble acto de censura y de ataque a la libertad de expresión duró 13 años. Recién en 2009, por iniciativa del senador Daniel Filmus, el Senado de la Nación retiró el agravio sobre Bayer. Mientras se suceden estas polémicas, debemos recordar someramente, que Osvaldo tuvo otras, tal vez de menor difusión, pero no por ello menos vehementes y decididas. Por estas polémicas pasaron por ejemplo los redactores de la revista *El Ciudadano*, duros con Bayer por sus críticas al gobierno de Raúl Alfonsín. También polemiza durante los ochenta con un joven Carlos Raimundi sobre derechos humanos y leyes de impunidad. Raimundi en ese momento es un joven dirigente del radicalismo y las explicaciones que da acerca de las leyes de impunidad de Alfonsín tocan nervios sensibles en el lugar de exiliado de Bayer. Pasados los 90, Bayer sostiene

Su oposición determinada a la guerra iniciada por la dictadura de Galtieri lo pone en una discusión pública a la que es invitado en la televisión alemana. Allí, mantiene un debate muy fuerte no solo con los ingleses que asisten como invitados, sino también con los argentinos que acompañan en el programa.

varias otras polémicas, con personajes más o menos relevantes, pero que no son el centro de sus discusiones, mas sí lo son algunos temas que no dejan de ponerlo en el centro del debate. Así, ya entrados en el siglo XXI, Bayer discute públicamente con el periodista José Eliashev (2001), con el historiador García Hamilton acerca de Roca, no solo en medios gráficos (*La Nación* y *Página/12*) sino también en la TV Pública (2007-8). En el mismo año, mantiene una polémica con el ministro de Educación del gobierno porteño acerca de la figura de Sarmiento (2008) y un duro debate con algún funcionario del CELS y luego con el rabino Daniel Goldman acerca de la política de Israel hacia los palestinos (2009-10).

La polémica, a fin de cuentas, se nos aparece en la *Biografía escritural* de Osvaldo Bayer, como un espacio definido por la impronta de quien redacta con furia y pasión los sucesos históricos en clave de presente. Las genealogías que construye Bayer en cada una de sus investigaciones históricas, desde los años sesenta para aquí, han intervenido en su presente. Han sido fuente de debate y discusión, pero a la vez han funcionado como ariete para

la destilación de los temas fundantes de la historia argentina: la violencia política y el genocidio. Temas en los que nuestro autor ha hecho preferencias por sobre otros. No podemos concluir estas breves palabras sin una mención necesaria: la insistencia sobre la polémica de Bayer ha tenido además su correlato en términos materiales. Casi treinta ciudades de Argentina han cambiado el nombre de sus principales avenidas, cuando estas eran en homenaje a personajes como Roca, Rauch o Uriburu. Y como si estuviera establecido que solo puede haber un maestro de ceremonias para tamaña herejía en el país de las dictaduras, siempre es invitado Osvaldo para asistir al acto. Y como memoria material de esta intervención directa sobre el espacio de memoria social construido por las ciudades desde sus calles, Bayer cuelga estos carteles en “El Tugurio”, su casa de libros en Belgrano. Y allí están, desfilando ante sus ojos, los trofeos de una batalla que lo ocupó durante los últimos sesenta años, que lo exilió varias veces, incendió sus obras, y le sigue dando calor a las polémicas políticas, como si el joven Bayer de Esquel, aún estuviera por fundar otra “Chispa, contra los monopolios yanquis”.

NOTAS

1. Este texto forma parte de la “Biografía escritural de Osvaldo Bayer”, de próxima aparición editorial.
2. *El Nacional*, viernes 3 de octubre de 1958.
3. Fiesta tradicional tehuelche que celebra de la tierra y la cosecha.

ESCRITORES ARGENTINOS

Retratos fotográficos de Rafael Calviño

Abril - Mayo 2014 | Sala Juan L. Ortiz



Elogio de la distancia.

Notas sobre *Subvertir la política*, de Raúl Cerdeiras

Por Gabriel D'Iorio

Hay dos cuestiones imprescindibles para la búsqueda de radicalidad política: la arbitrariedad y la perseverancia. Pues toda política, cuando no se ciñe a la administración de los bienes existentes y a la gestión de las retóricas estatales, está sostenida en un punto de vista singular y en una insistencia por llevar hasta el extremo las consecuencias que esa perspectiva inaugura en el campo político. La figura del filósofo Raúl Cerdeiras puede considerarse dentro de estas filiaciones. Pues ha sostenido con la misma convicción, durante dos décadas, una práctica política y filosófica tan sistemática como comprometida. En las postrimerías del siglo XX, cuando el neoliberalismo se había instalado sobre el fondo del terror heredado de la dictadura y la impotencia democrática para revertir sus consecuencias se entregaba ante las evidencias del mundo globalizado, Cerdeiras fundaba la revista *Acontecimiento*. Se proponía allí “subvertir la política”, examinando críticamente las tradiciones emancipatorias pretéritas y con la intuición de que la “nueva” política solo era posible “a distancia del Estado”. Estas elaboraciones, desarrolladas en una larga conversación que se extendió en todo ese tiempo con el filósofo francés Alain Badiou, han encontrado núcleos de verificación en movimientos, resistencias y revueltas. Las intuiciones de Cerdeiras –“el Sócrates de Buenos Aires” tal como lo bautizó su amigo francés– son retomadas por Gabriel D'Iorio, quien considera que deben ser reexaminadas en épocas en las que el Estado se presenta con nuevos ropajes que resultan menos hostiles.

Todo Estado es una "fuerza especial para la represión" de la clase oprimida.

Por eso, todo Estado ni es libre, ni es popular.

Vladimir I. Lenin,
El estado y la revolución

“El Sócrates de Buenos Aires”

En el prefacio a *Subvertir la política*, el filósofo francés Alain Badiou recuerda bajo qué condiciones políticas y filosóficas conoció a Raúl Cerdeiras, a quien a poco de frecuentar apodó “el Sócrates de Buenos Aires”. Todo empezó con una carta de Raúl y siguió luego en reuniones de trabajo en París, en “noches de tango, almuerzos apasionados, conferencias, diálogos”. En esos encuentros se fue macerando el núcleo de ideas y afectos que sostiene una amistad intelectual que lleva más de 20 años en torno a la decisión de pensar, construir y desarrollar una política de emancipación a distancia del Estado, junto a una concepción no objetivista de la subjetividad política. El compromiso de sostener esa distancia sigue en pie hasta el presente, que encuentra a Cerdeiras a distancia del kirchnerismo con la misma firmeza, dice Badiou, que él supo tener para no adherir a los gobiernos socialistas de Mitterrand.¹ Es bastante infrecuente encontrar que un filósofo europeo más o menos consagrado dedique líneas elogiosas y entusiastas a un par argentino. Más bien los elogios suelen ir en la dirección contraria. Con todo, no es la primera vez que este intercambio público se produce entre ellos. Ya en el prólogo a la edición argentina de *El ser y el acontecimiento*, el filósofo francés reconocía esta amistad como una parte importante de su itinerario intelectual,

“una condición subjetiva implícita de todas mis obras filosóficas”.² Este reconocimiento no termina de encontrar del todo sus ecos nacionales. Quizás el libro colabore con ese encuentro, o quizás haga más honda la controversia que pueden suscitar sus afirmaciones. Es que los ensayos y artículos que lo componen, publicados en diferentes momentos en la revista *Acontecimiento*, se leen de otro modo en la contundencia acumulativa que ofrece el presente del texto, cuya primera edición es de 2013. En efecto, en sus 360 páginas nos encontramos con el trabajo de más de dos décadas de reflexión crítica sobre la cuestión de la política, el Estado y la emancipación, y con discusiones que van de Marx a Toni Negri, del zapatismo a las Madres de Plaza de Mayo, de la coyuntura de diciembre de 2001 al chavismo y al kirchnerismo.

Como si Cerdeiras quisiera reivindicar la fuerza semántica de una palabra (subversivo) que los enemigos de la revolución social arrojaron a los militantes como un estigma, el libro se estructura y organiza sobre la insistencia retórica del “subvertir”. Y se trata de subvertir no la vida o el orden, sino la política misma: 1) “Subvertir la política”, 2) “Subvertir la política en Latinoamérica”, 3) “Subvertir la política en Argentina”, son sus tres capítulos, y en ellos se van jalonando algunas afirmaciones que remiten a sostener la autonomía de la política respecto de la economía y el Estado; a mantener la

Como si Cerdeiras quisiera reivindicar la fuerza semántica de una palabra (subversivo) que los enemigos de la revolución social arrojaron a los militantes como un estigma, el libro se estructura y organiza sobre la insistencia retórica del “subvertir”. Y se trata de subvertir no la vida o el orden, sino la política misma.

indistinción política (en cuanto instrumento de “dominación”) entre dictadura y democracia; y, finalmente, a la necesidad de hacer un balance crítico desde la tradición de las izquierdas al proyecto político comunista.

Acontecimiento y emancipación

Los textos de este libro, como decíamos, están vinculados a una cierta búsqueda teórico-práctica y también al derrotero de una revista. Hace más de veinte años, más precisamente desde julio de 1991, Raúl Cerdeiras junto a su grupo editor publicaban el primer número de *Acontecimiento. Revista para pensar la política*.³ Recordemos el paisaje en el cual surge la revista: a comienzos de los años 90, luego de la caída del muro de Berlín, cuando el triunfo de las ideas neoliberales era refrendado por un triunfo militar, político y mercantil del occidente blanco sobre el oriente rojo, cuando ese triunfo amenazaba llevarse por delante no el presente de las luchas por la justicia sino, sobre todo, décadas de experiencias políticas intensas que el llamado huracán del *fin de la historia* venía a dejar atrás, esta nueva revista no le decía a sus lectores que las luchas

de los trabajadores habían entrado en una etapa de reflujo que pronto se iba a revertir, o que el capitalismo estaba (ahora sí, ante la falta de un enemigo claro) en una crisis terminal.

Esta revista les decía a sus lectores algo quizás más impensado todavía, algo seguramente menos audible: les anunciaba que había que *refundar la política*, que había que subvertirla. Les anunciaba que un largo ciclo de la política había terminado: el que se unía a los nombres de Marx-Lenin-Mao, y a una concepción de la política cuyo norte era la toma del poder del Estado y la necesidad de conocer objetivamente las reglas de la economía para ejercer el dominio sobre la totalidad de lo real. Eso que de algún modo también decían los nuevos liberales, que un ciclo histórico político había concluido, de un modo muy distinto se los decía *Acontecimiento* a sus lectores argentinos, todavía atormentados por el devenir traumático del 89. Y lo afirmaba con la fuerza de unos pocos principios, que siguen siendo hoy los mismos que fueron entonces. Lo que fue en esos días un *manifiesto* se ha transformado con el tiempo en un *documento* que testimonia el punto de invención de una disputa que todavía, como la historia, permanece abierta, sin resolución dialéctica.

Es preciso recordar también que hacía tiempo no pocos intelectuales y militantes habían comenzado a realizar (algunos en el exilio de la dictadura y otros ya en los años 80, en grupos de lo más variados) una crítica más o menos abierta de las experiencias políticas de las izquierdas de los años 60 y 70 y también de las filosofías de la historia que las sostenían y fundamentaban. Para ellos, afirmaciones como las que proponía *Acontecimiento* no

Raúl Cerdeiras



resultaban del todo novedosas pero por otras razones: asumían que la derrota política de los sectores populares y los trabajadores era también la manifestación de una derrota más amplia, de una forma de vida imaginada, anhelada, deseada. Así, detrás de los enunciados “post” se empezaban a acumular tantas anomalías que parecía insostenible seguir siendo “modernos” en los sentidos propuestos por la radicalidad del siglo. En muchos casos, con reservas y dudas, en otros con moderado entusiasmo, intelectuales y militantes abrazaban, alfonsinismo o renovación peronista mediante, la causa *socialdemócrata* como la causa posible, como un nuevo punto de partida. Otros tantos, que no hicieron ese movimiento, que no abrazaron un partido pero tampoco asumieron las posiciones de crítica –cínica– de los vencidos, compartieron un clima, un *ethos*, por así decirlo, en el cual circularon lecturas, balances y se anunciaron múltiples fines; el de la política revolucionaria tal como la conocimos en el siglo XX fue uno de ellos.

En ese clima del fin y del comienzo se inscribe la apuesta de Cerdeiras y sus camaradas. Para empezar lo nuevo resultaba necesario matar lo viejo, o mejor, darle digna sepultura a lo que yacía muerto. Y nada mejor que las armas de la crítica para hacer justicia a la experiencia pasada, sin concederles a los ahora demócratas (a los ahora críticos de las armas) que el parlamentarismo era la única y necesaria vía para renovar las utopías emancipatorias. Lo que se revelaba muerto tanto entonces como ahora estaba ahí, frente a nuestros ojos: la secuencia de las políticas libertarias que guiaron Marx, Lenin y Mao, había dado todo lo bueno que podía dar, pero también había

desplegado una política del mal de consecuencias poco imaginables para sus protagonistas. Era necesario hacer nuevas preguntas para entender lo que había sucedido, para comprender qué fuerzas, ideas y acciones habían conducido a las revoluciones victoriosas (o deseadas) a un callejón sin salida; por qué los actos justos se habían hecho injustos y los anhelos de libertad de miles se habían transformado en la opresión de millones.

Una respuesta posible la encontramos ya en la misma tradición que se quería dejar atrás para recuperarla de otro modo, como historia. Se preanunciaba de mil modos en ese texto que hoy se nos revela tan paradójico como su título mismo: *El estado y la revolución*. En su primer capítulo, Lenin lanzaba su invectiva contra el “renegado” Kautsky y contra todos los reformistas en general, y advertía que no era posible –por principio– pensar en un “Estado popular ni libre”, en tanto era una contradicción en los términos que constituyen al Estado mismo creer que una política revolucionaria puede corresponderse con una forma de Estado que no sea la de la dictadura de una clase sobre la otra.⁴ No había posibilidades de que el *universal* Estado tuviera en algún momento de la historia su correlato en una figura real y concreta de la emancipación del género humano en su totalidad. La destrucción del Estado por la vía de la extinción de sus funciones en una sociedad sin clases, resultaba ser entonces la *condición necesaria* –aunque no suficiente– de un nuevo comienzo, el que aventurase el ejercicio verdaderamente humano de la libertad.

Cuando Raúl Cerdeiras, en diálogo con la propuesta filosófica de Alain

Badiou y algunos otros pensadores y militantes, explicita la necesidad de empezar una nueva secuencia emancipatoria, no solo tomando *distancia del Estado*, sino tomando distancia de los principios teóricos que llevaron a sostener la necesidad de la *destrucción del Estado* (entendiendo a Marx, Engels y Lenin para, paso seguido, abandonarlos), poniendo otra vez en discusión uno de los problemas fundamentales de la política y el poder: la función del Estado en el campo de estructuración de lo político y en su determinación no solo objetiva sino subjetiva de la política.⁵ Para el filósofo argentino, tomar distancia de los dispositivos estatales se torna un imperativo

¿Es impensable acortar las distancias, esto es, adentrarse en las entrañas del monstruo manteniendo el nivel de criticidad necesaria para transformarlo en territorio de lucha? ¿Es impensable producir en el presente de cualquiera de sus instituciones, es decir, en el seno del Estado mismo, imágenes de un porvenir emancipado? Nosotros creemos que no. Y que este tiempo político de Latinoamérica ha hecho pensable y posibles algunas de esas imágenes.

existencial de la política de emancipación, porque tal como parecen enseñarlo las experiencias militantes del siglo XX, adentrarse en las estructuras del Estado neutraliza la fuerza de la política igualitaria y libertaria. En el mejor de los casos el esfuerzo político y la energía creativa que se pueda

poner en el trabajo estatal se traducirá tarde o temprano en acciones burocráticas de una más o menos lograda gestión, que será, a su vez, producto de esa misma fuerza de invención fagocitada sin remedio por la fuerza del Estado mismo.⁶

El problema que el libro en su conjunto intenta pensar, entonces, es el problema que atraviesa a todas las

reflexiones políticas que no renuncian al horizonte emancipatorio: el de la relación controversial entre las fuerzas subjetivas de la emancipación y la fuerza objetivante del Estado. Mantenerse a distancia, no ceder al influjo objetivante ni a la forma de gobierno que reduce la riqueza del múltiple al orden y la cuenta de lo uno, constituye el desafío de la política contemporánea, aún más en este presente. En efecto, cuando la interpelación estatal asume su rostro progresista como es el caso de muchos de los gobiernos latinoamericanos, subraya Cerdeiras, el Estado funciona a pleno (con su retórica y su aparato de gestión en torno a la ampliación de derechos) como el canto de las sirenas en *La Odisea* de Homero: subyuga con sus promesas de liberación pero realiza nuestra servidumbre voluntaria respecto de un mítico estado de derecho.⁷

Un llamado ético

Hacer política a distancia del Estado supone entonces un desafío no menor cuando las instituciones representativas de un gobierno nos interpelan con políticas que pueden significar un avance para la vida en común, tal como ha sucedido en esta última década en la Argentina y en varios países de América Latina. Podemos no mirar al Estado ni desearlo como objeto de poder, podemos inventar esa distancia, pero el Estado, que nos precede con sus leyes, policías, escuelas, hospitales, funcionarios, reclamará en muchos momentos de nuestras vidas las potencias intelectuales y físicas que, con sus más y sus menos, nos definen o nos hacen ser esto que somos.

Las tesis de Cerdeiras no conceden estas ambigüedades de la materia, ni creen en las coartadas de la forma; son, por el contrario, irremediabilmente axiomáticas. Todo el libro es el testimonio argumentado de una obstinación que afirma que no hay que abandonar el horizonte de la emancipación humana, pero que hay que buscarla fuera de las políticas del Estado. “Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y esta es la mentira que se desliza de su boca: ‘Yo, el Estado, soy el pueblo’”, decía Friedrich Nietzsche. Nada muy distinto dirá nuestro filósofo. Y sostendrá esta y otras verdades como sus principios de pensamiento y acción.⁸

Sabemos, con todo, que detrás de los principios siempre laten preguntas, algunas de las cuales el propio Cerdeiras, en su momento más socrático compartiría con nosotros. En efecto, ¿qué puede resultar de esta distancia, si algo debiera resultar? ¿Qué ideas y acciones, qué mundos y lenguajes nuevos produce o puede producir? Entre el zapatismo y el 2001, entre la lucha de las Madres y los movimientos sociales, debemos bucear los rasgos de una subjetividad en ruptura, es decir, de una subjetividad política no-estatal.

“Otra política emancipativa, igualitaria, a distancia del Estado, liberada de la economía y por fuera de los partidos, necesariamente nacerá como patrullas perdidas”. Así termina el libro de Raúl Cerdeiras: con una confianza que nosotros no nos animaríamos a llamar política

pero sí *ética*, con una confianza en la necesidad de la historia que es preciso poner en condicional: si esa política nace, “nacerá como patrullas perdidas”. Las patrullas no son aquí las vanguardias que otrora se alejaban del pueblo, sino aquellas que persisten, al lado del pueblo, diciendo lo que no es fácil escuchar, ni decir: que ningún rostro del Estado se corresponde con la emancipación, que en el pasado y en el futuro hay una dignidad humana que está siempre más allá de cualquier gestión que pueda atribuirse al Estado.⁹

Cabe, por nuestra parte preguntar: ¿es impensable acortar las distancias, esto es, adentrarse en las entrañas del monstruo manteniendo el nivel de criticidad necesaria para transformarlo en territorio de lucha? ¿Es impensable producir en el presente de cualquiera de sus instituciones, es decir, en el seno del Estado mismo, imágenes de un porvenir emancipado? Nosotros creemos que no. Y que este tiempo político de Latinoamérica ha hecho pensable y posibles algunas de esas imágenes. Creemos que es necesario, también, comprender diferencias y momentos que no son susceptibles de ser aplanados por el rechazo de plano a la maquinaria del Estado. Pero sostener esta creencia implicaría ya escribir otro libro que esté a la altura del que el filósofo argentino Raúl Cerdeiras nos ha dado a la lectura. Y que es preciso seguir leyendo, porque pueden encontrarse en él también imágenes políticas del porvenir, o del porvenir de la política.

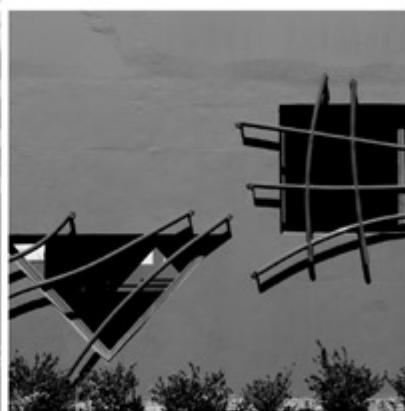
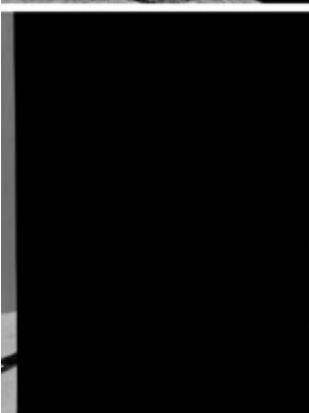
NOTAS

1. Cerdeiras, R., *Subvertir la política*, Bs. As., E. Quadrata, 2013, "Prefacio" de Alain Badiou, pp. 11-14.
2. Badiou, A., *El ser y el acontecimiento*, Trad. Alejandro Cerletti, Nilda Prados y Raúl Cerdeiras, Buenos Aires, Manantial, 1999, "Prólogo a la edición castellana", p. 8.
3. *Acontecimiento. revista para pensar la política*. Se puede visitar el índice de los números y leer varios artículos en la página: www.grupoacontecimiento.com.ar
4. Lenin, V. I., *El estado y la revolución*, Madrid, Alianza, 2012, cap. 1. El nombre de Kautsky no es casual aquí ya que Cerdeiras lo recuerda a la hora de describir críticamente el "reformismo" estatista de los integrantes de Carta Abierta. Cf. Cerdeiras, p. 331.
5. Cf. Cerdeiras, "Para un pensamiento político de la política" en op. cit., pp. 19-43. Uno de los textos más notables del libro es justamente este que fue publicado en el número 1 de *Acontecimiento*.
6. En "Algunas ideas para otra política", Cerdeiras propone la oposición entre una *política del poder* y lo que llama el *poder de la política*. En este artículo del 2008 lo que aparece muy bien elaborada es la relación entre las concepciones tradicionales del Estado y la concepción marxista-leninista. Cf. Cerdeiras, pp. 193-247, en especial, pp. 206-215.
7. Las críticas a los gobiernos de Chávez, Lula y Kirchner son directas. Los tres representan variaciones de la política del amo estatal. Y si bien se reconocerán matices, por ejemplo, entre Duhalde y Kirchner, también se señalarán continuidades fundamentales. Dentro de los puntos de clara disputa entre la concepción política que propone Cerdeiras y lecturas más afines al kirchnerismo está la interpretación de los acontecimientos del 2001, y el laboratorio de luchas populares de los años 90. Para Raúl Cerdeiras, el gobierno kirchnerista —aunque no sea asimilable al "sujeto oscuro" que cacerolea por derecha— es "el sujeto reactivo que trata de asimilar a su encuadre lo desatado en diciembre del 2001". Cf. Cerdeiras, p. 360. Nuestra impresión es, por el contrario, que mucho de lo desatado en aquel diciembre (que se vincula a décadas de lucha acumulada) lejos de ser anudado por el kirchnerismo se sostiene abierto como un llamado, como memoria activa, como imagen de un momento central de la política argentina contemporánea. El kirchnerismo no clausuró el 2001. Por el contrario, supo filiar más de una vez su propio nacimiento al 2001, para, desde su perspectiva, trascenderlo inscribiendo nuevos nombres y nuevas políticas en el Estado.
8. Incluso en algún pasaje no se priva de citar al filósofo alemán como crítico de los valores supremos que es preciso poner en entredicho. Cf. Cerdeiras, p. 39.
9. Cf. Cerdeiras, p. 360.



museo del libro y de la lengua

www.museo.bn.gov.ar



Cine
Conferencias
Charlas
Jornadas
Visitas guiadas
Muestras temporarias



Lo grupal, políticas de lo neutro

Por Marcelo Percia

Marx y Freud, las polémicas y el incipiente lacanianismo han marcado el pulso del psicoanálisis de los sesenta. Pero la práctica clínica se extendió aliándose con un movimiento social y político que excedía la discusión teórica, pasando de la clínica individual a su difusión y popularización en barrios, sindicatos, escuelas y hospitales. Un nuevo acontecer lo desplazaba de sus hábitos y segmentaciones clasistas.

Enrique Pichon-Rivière formuló poderosos argumentos para una nueva psicología social, entendida como instrumento del cambio. La psicología encontraría allí el fermento productivo de nuevos sentidos emancipatorios. Los grupos pasaron a ser el soporte fundamental de nuevas formas del pensar, un espacio de elaboración colectiva que se sostiene en una “abstinencia” del liderazgo para huir de los mecanismos de poder en los procesos terapéuticos sociales. Procesos de enunciación colectiva podían ir más allá de las determinaciones de la época, practicando lo *neutro* como modo de escapar al habla capitalista que imprime la fijeza de los enunciados. Marcelo Percia recorre la experiencia *Lo grupal*, una publicación que reúne un torrente de perspectivas heterogéneas difícilmente reconocible en las sentencias que traza la crítica. Allí se reunieron Eduardo “Tato” Pavlovsky, Juan Carlos de Brasi y Hernán Kesselman produciendo diez textos colectivos entre 1983 y 1993, donde los grupos dejaban de ser una nominación representativa para devenir potencias múltiples e inclasificables.

Movimientos intelectuales en Argentina liban en las primaveras del psicoanálisis. Las izquierdas de los años sesenta tiemblan abrazadas por lecturas de Marx y de Freud.

Efervescencias políticas agitan acciones de psicólogas y psicólogos en hospitales públicos, escuelas, barrios, sindicatos. Las prácticas grupales ofrecen antídotos contra enfermedades individualistas y burgueses.

Esas ilusiones se concentran, en los años de *posdictadura*, alrededor de una publicación colectiva: *Lo Grupal*. En ese torrente contradictorio, heterogéneo, inclasificable, interesa el ímpetu de *lo neutro* como política de pensamiento.

Lo neutro concibe astucias para escapar a figuras que el habla capitalista impone. La inmovilidad de una política necesita fijeza de enunciados.

El pensamiento de *lo neutro* (Foucault, Deleuze, Barthes, Derrida) reconoce una deuda con Maurice Blanchot.

Las prácticas grupales por sus expansiones en hospitales públicos y espacios comunitarios (poco antes y poco después de 1973) participaron de lo que se podría llamar la *popularización* del psicoanálisis en la argentina.

Ductilidades de las izquierdas juveniles congenian mejor con los grupos que con los divanes, con los barrios que con los consultorios, con las campañas de alfabetización que con lecturas de especialistas que deletreaban los significantes amos.

La psicología social ensamblada en Pichon-Rivière no reproduce temores sobre la peligrosidad de las masas (difundidos por Le Bon) presentes en *Las multitudes argentinas* de Ramos Mejía. Tampoco ejercita el estupor moral que Martínez Estrada expresa en *¿Qué es esto?*

Psicología social se piensa en Pichon-Rivière como herramienta de cambio y transformación que encuentra en los grupos espacios para aprender a pensar. Pichon-Rivière aprovecha una huelga de enfermeros para proponer grupos de autogestión entre pacientes del hospicio y aprovecha el psicoanálisis para cuestionar la fijeza de los liderazgos, la identificación con el ideal, la pedagogía moral en los grupos.

Horacio González, en *Restos pampeanos* (1999), traza una serie –de la *psicología social argentina* que piensa las *multitudes*– con los nombres de Ramos Mejía (1899), Scalabrini Ortiz (1946), Martínez Estrada (1956), León Rozitchner (1972). Discursos que entrecruza con el manual de *Conducción política* de Perón (1950).

La crítica de la idea de *coordinador* de grupos en Pichon-Rivière tiene cercanías y distancias con algunas afirmaciones de Perón.

Horacio González (tras localizar la presencia de Clausewitz y Maquiavelo en las ocurrencias del general argentino) destaca en el manual retóricas del *arte de la conducción*:

“la conducción como saber al alcance de todos, la obediencia como maestra de la libertad, cada hombre conductor de sí mismo, un conductor imprescindible que trabaja para hacer prescindible, el conductor que se muestra necesario para poder labrar su irreductible y final contingencia”. Anota Horacio González que el texto desliza “la idea de las masas que se conducen solas –horizonte final donde el conductor

Las prácticas grupales por sus expansiones en hospitales públicos y espacios comunitarios (poco antes y poco después de 1973) participaron de lo que se podría llamar la *popularización* del psicoanálisis en la argentina.

debe disolverse en el océano de su propia innecesidad—. No es el hombre que hace falta sino el que está de más”.

En Pichon-Rivière gravita una ética de la *abstinencia* no indolente del coordinador que se entrena para no conducir, no dirigir, no abusar, no desfallecer ante la fascinación de poder. Distante de un conductor pedagogo de multitudes que se sacrifica por amor a su pueblo, en Pichon (más cerca Marx y Freire) se proyectan coordenadas de grupo en una sociedad igualitaria sin necesidad de amos.

Lo grupal como sentido que excede a los grupos y a los colectivos sociales, aunque celebre el acontecimiento momentáneo de sus inusitadas potencias. No los grupos como *sujeto*, sino lo grupal como movimientos sin representación, como potencia incapturable siempre por advenir más allá de lo existente. Lo neutro como política que se reinicia cada vez que en el lugar de lo posible se aposenta una posibilidad.

Lo grupal no se reduce a los grupos existentes ni bosqueja grupos ideales,

traza pasadizos entre una cosa y otra. Los grupos se ofrecen como lagos y ciénagas. En esos espacios del *estar juntos* —entre amores y odios, fidelidades y traiciones—,

cada tanto, se vislumbran pistas de despegue para la inesperada suscitación de lo desanudado.

Sabidurías de las altas montañas instruyen diferentes *lazos* en ascensos y descensos difíciles. El que va delante avanza hasta fijar una cuerda atándola

a algo firme para ayudar al que sigue a reunirse con él. Anclajes de grupo frenan caídas y ofrecen seguridad. La cuerda actúa como brazo extendido que estrecha a los que andan separados. Los lazos sirven para sostener y apresar. Las prácticas clínicas en grupos, iniciadas alrededor de 1950 en Buenos Aires (Pichon-Rivière, Marie Langer, Emilio Rodríguez, entre otros), se realizan contra la institución del psicoanálisis de esos tiempos.

Lo neutro previene la institucionalización de cualquier *posibilidad*. Lo posible no cesa con la posibilidad, lo posible resguarda intensidades negadas: sin certificación ni constancia de existencia probada.

Intensidades negadas por la presión de la finalidad, por la determinación de metas, por el trazado de objetivos, por caprichos que imponen los poderes.

Una canción infantil, que narra una historia de elefantes que desafían la ley de la gravedad, dice: “Un elefante se balanceaba / sobre la tela de una araña / y como veía que no se caía / fue a llamar a otro elefante. / Dos elefantes se balanceaban / sobre la tela de una araña, / y como veían que no se caían / fueron a llamar a otro elefante...”.

Una *sociedad* (proximidad de quienes se alían o atan entre sí para seguirse, protegerse, guerrear, esclavizar, celebrar contratos) se representa como trama, urdimbre, tejido, enredo, telarañas, nudo, moño, galleta.

Lo grupal reserva (en su horizonte utópico) la acción de *hilvanar* antes que la de *enlazar*. *Hilvanar* en lugar de *atar*, *anudar*, *atrapar*. *Hilvanar* sin *ligaduras*. Estados de disponibilidad para *enlaces* y *desenlaces* imprevistos. No se trata de costuras ni de bordados, sino de *hilvanar* invisibles que esperan un porvenir sin diseñar.

Las prácticas clínicas en grupos, iniciadas alrededor de 1950 en Buenos Aires (Pichon-Rivière, Marie Langer, Emilio Rodríguez, entre otros), se realizan contra la institución del psicoanálisis de esos tiempos.

Lo *Grupal* sirve de contraseña política para una publicación promovida por Eduardo Pavlovsky, Juan Carlos De Brasi y Hernán Kesselman, que alcanza diez textos colectivos entre 1983 y 1993.

Explica Pavlovsky, en la presentación del primer libro, que la iniciativa retoma, tras los años de exilio, la revuelta del psicoanálisis argentino que en los años setenta decide acompañar el movimiento social emancipador, testimoniando la ruptura con la *Asociación Psicoanalítica Argentina* a través de los volúmenes *Cuestionamos 1 y 2* compilados por Marie Langer y Armando Bauleo (1971-1973).

Lo neutro concibe lo no pensado. Aloja intensidades inmovilizadas o encerradas en un referente. *Intensidad* no designa aquí la fuerza con la que se manifiesta algo, ni la magnitud física de la luz, los sonidos o las diversas energías. Tampoco la persistencia de lo que parece que se extiende en un adentro de los órganos, ni la vehemencia de las emociones, ni las

sensibilidades arrebatadas por el choque inesperado de un momento. *Intensidad* nombra lo que se suelta o adviene suelto de representación.

Escribe Oscar del Barco (2002) que la soberanía del vivir reside en “vivir la intensidad del instante”. *Intensidad* de estar en la vida sin causa, sin fin, sin objeto, sin cálculo, sin saber.

Un grupo no habla: no se trata de una o muchas bocas parlanchinas. Lo grupal reserva la posibilidad de escuchar lo que aturde: *murmillos* inaudibles, habla que se suelta descomprimida de la ficción de unidad.

Pichon-Rivière (1970) advierte con la expresión *portavoz* que no habla un hablante, sino una voz que emplea o elige a alguien para decirse. La idea de *portavoz* sugiere que hablantes se precipitan hablados por voces que no les pertenecen. Y también recuerda que el habla de la comunicación no se despliega como transparencia lisa, sino que se agita y sacude como conflictividad de voces que luchan entre sí.



Enrique
Pichon-Rivière

Pichon supone que, a veces, voces acalladas y sometidas se *manifiestan* a través de quien *presta* una boca (un *prestar involuntario* de quién asiste a un precipitado hablante que buscaba decirse). Cree que si los

El infinitivo de *pensar en grupo* conjuga políticas que ponen en cuestión ideas de autor, pensamiento individual, origen personal. Lo grupal discute la propiedad. Se pertenece a un tiempo histórico que no se posee.

grupos guardan o aquietan lo no dicho, lo grupal adviene como instante propicio para palabras que se sublevan.

El misterio de las criaturas que hablan vive en

esta pregunta: ¿por qué una voz sale de una boca y no de otra? ¿Cómo soltar la creencia de un habla personal, individual, propia de cada cual? La percepción de un habla plural y polifónica o la advertencia de diferentes voces en cada voz ayudan, en parte, a conmovier esa ilusión. La palabra *colectivo* no importa como atributo de un habla que pertenece a *todos*, sino como habla impersonal, anónima, que engendra y posibilita la ficción de un *nosotros*. ¿Se podría imaginar un *devenir colectivo* que no encalle en el círculo homogéneo de un *nosotros*? *Habla colectiva* no alude a una cualidad hablante de criaturas amuchadas, sino a mezclas de voces que permiten advertir que no hablan quienes hablan: que hablan ideas, valores, fantasmas, que anidan en cuerpos seleccionados, clasificados, disciplinados, por esas ideas, valores, fantasmas.

El sentido común se presenta como habla colectiva de las derechas. Se considera habla de las derechas cualquier habla entonada según la voz de un mando, aunque *ese* hablar se pretenda de las izquierdas.

Grupos sujetos al poder de un amo. Grupos sujetos al impoder de cada cual como potencia indisciplinada que habita en todas las criaturas que hablan. El infinitivo de *pensar en grupo* conjuga políticas que ponen en cuestión ideas de autor, pensamiento individual, origen personal. Lo grupal discute la propiedad. Se pertenece a un tiempo histórico que no se posee. Cuando Pichon-Rivière supone que *procesos, cambios, transformaciones* grupales se realizan a través de la remoción de resistencias, obstáculos, temores, esa conjetura se afina con el diapasón marxista que piensa en *procesos, cambios, transformaciones* históricas y sociales.

El Antiedipo de Deleuze y Guattari (1972) comienza con el hablar de lo neutro: “Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come, ello caga, ello besa. Qué error haber dicho ‘el’ ello. (...) yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada”.

Ello no expresa el pronombre de la tercera persona, ni el sustantivo fuente del manantial inconsciente: *ello* titila como apelativo provisorio de lo neutro, pulso preposicional sin representación ni identidad. La idea de *ello*, que Freud transforma en instancia de la teoría del *psiquismo*, fue tomada de *El libro del Ello* de Groddeck (1923). Así lo admite Freud en una carta al autor: “En su Ello no reconozco a mi Ello, civilizado y burgués, despojado de su misticismo. Sin embargo, usted sabe que el mío deriva del suyo”. Ese supuesto misticismo de Groddeck, sin embargo, estaba familiarizado con el empleo de lo neutro que, en alemán, hacía Nietzsche.

No besa el amante ni la boca, besa el besar; besan los besos que en las infinitas bocas, en los infinitos amantes, besan.

Escribe De Brasi (1986) en el prólogo a *Lo Grupal 3*: “Lo grupal dice, a un oído atento, sobre conjunciones, disyunciones, atravesamientos; evoca multiplicidad de formas y repertorios que arman esas fluidas –a veces efímeras– ‘positividades’ llamadas grupos”.

Los grupos celebran acciones que ligan y acciones que desligan. Lo grupal atiende al movimiento que separa uniendo y que une separando.

La *positividad* ilusiona una *experiencia* como inmediatez de lo *vivido*. La *experiencia* (si no queda en la arrogancia que supone percepciones y sentimientos auténticos de quien estuvo ahí) transporta una fatalidad fenomenológica que considera lo experimentado como envoltura de emanaciones aparentes en las que laten esencias secretas.

Lo grupal, si escapa a esa idea de experiencia, soporta la inquietud de lo que se presenta como extrañeza o golpe inesperado en lo que se está viviendo.

En una entrevista de 1997, Juan Carlos De Brasi recuerda que la publicación *Lo Grupal* fue refugio en tiempos de la *posdictadura*:

El uso de un lenguaje denotativo e impersonal que asume un habla que se pretende científica, que aspira a la objetividad y neutralidad, no equivale a la idea de lo neutro. Lo neutro resiste la fascinación que producen las ficciones de objetividad y subjetividad. La idea de objetividad puede servir como amarradero del devenir, así como la de subjetividad como deriva de sensibilidades desaferradas.

En la palabra *colectivo* usada como sustantivo (*los colectivos humanos, un colectivo de estudiantes*) o como adjetivo (*una enunciación colectiva*)

laten acciones que reúnen, enlazan, agrupan, ligan, lo que retoza separado. Puede pensarse *enunciación colectiva* como impulso de un habla que, para decirse, necesita muchos cuerpos. *Impulso* que no consiste en una instigación solitaria o choque de una fuerza misteriosa, sino empuje de deseos y dolores callados en la historia social.

Objetividad celebra acuerdos con la *denotación* que indica, señala, establece el significado real y certero de las cosas; mientras que *subjetividad* anda en amoríos con la *connotación* que tiene debilidad por las emociones, cuerpos que vibran en las noches, los secretos, las palabras. Hay *cosas* que necesitan la ficción de *objetividad* para decirse y *sentimientos* que necesitan la de la *subjetividad*, así como hay enunciados que eligen la ficción de una voz individual y otros la de una voz colectiva.

Los modos de decir, pensar, obrar, que gobiernan el mundo de las criaturas que hablan, instalan sus dominios en esas vidas que auspician.

Borges (1952) presenta esta cita de David Hume (1779): “El mundo es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción

En la palabra *colectivo* usada como sustantivo (*los colectivos humanos, un colectivo de estudiantes*) o como adjetivo (*una enunciación colectiva*) laten acciones que reúnen, enlazan, agrupan, ligan, lo que retoza separado. Puede pensarse *enunciación colectiva* como impulso de un habla que, para decirse, necesita muchos cuerpos. *Impulso* que no consiste en una instigación solitaria o choque de una fuerza misteriosa, sino empuje de deseos y dolores callados en la historia social.

Anzieu (1968) advierte que en la intimidad de los grupos se sueñan pesadillas sociales. Las prácticas grupales nacen en espacios públicos. Esos estados de palabra (entre muchos) se ofrecieron como sensibilidad amplificadora de dolores, injusticias, desigualdades, sin recepción, en hospitales, escuelas, barrios.

de una divinidad decrepita y jubilada, que ya se ha muerto”.

¿Alivia pensar que la vida está escrita en notas de un borrador? ¿Y que la denotación, define, precisa, consagra, una nitidez; tanto como la connotación agranda, exagera, minimiza, enturbia, pasiones? Pero, ¿quién escribió esas notas?,

¿dónde está ese cuaderno?, ¿y si las hojas se hubieran volado, mezclado, perdido? Vivimos un mundo anotado por el lenguaje cincelado en la historia de las luchas de hablantes que viven en comunidad. Esas anotaciones obran, sensibilizan, conciben, las existencias que creemos *ser*. De esas anotaciones emanan las hablas.

Los grupos recitan notas establecidas. Lo grupal trasporta la posibilidad de un decir (des)anotado. Lo grupal sueña un habla ignota.

Anzieu (1968) advierte que en la intimidad de los grupos se sueñan pesadillas sociales. Las prácticas grupales nacen en espacios públicos. Esos estados de palabra (entre muchos) se ofrecieron como sensibilidad amplificadora de dolores, injusticias, desigualdades, sin recepción, en hospitales, escuelas, barrios.

En la proposición *lo grupal no son los grupos*, lo neutro transforma la negación en enunciado infinito (no son los grupos ni las instituciones, ni las comunidades, ni las multitudes ni los conjuntos). No importa lo que *es* sino lo que *acontece* (en los grupos, las instituciones, las comunidades, las

multitudes, los conjuntos) de modo inesperado. Lo neutro ofrece un ardid para pensar sin encallar en sustantivos establecidos: modos de escapar de las contundencias cerradas del *no* y el *sí*.

Una cosa supone una negación (o una afirmación) absoluta y otra sugiere una negación (o una afirmación) infinita: si lo absoluto ejecuta la clausura (no hay nada fuera de la negación o de la afirmación), lo infinito llama o sigue las pistas de lo que huye no clasificado. Deleuze (1969) se resiste a tener que optar entre la idea de *ser, sujeto soberano, forma enraizada en una base propia* o la idea de una existencia sin fondo, informe, suelta, suspendida, abismada, sin poder hacer pie en nada. *Desfondar* la idea de *subjetividad* supone poner a la vista la condición ficcional de esa idea.

Escribe: “No, las singularidades no están encerradas en individuos y personas; ni tampoco se cae en un fondo indiferenciado, profundidad sin fondo, cuando se deshace el individuo y la persona. Lo que es impersonal y preindividual son las singularidades, libres y nómadas. Lo que es más profundo que cualquier fondo es la superficie, la piel”.

El aforismo de Paul Valéry (1932) (*“lo más profundo que hay en el hombre es la piel”*) rompe alianzas entre las ideas de *sujeto* y *profundidad*. Cuando se acaricia la piel de otra criatura viva, en ese contacto, vuelve a vibrar el estallido primero, la expansión del comienzo.

En la entrevista a la que se hace referencia, De Brasi, por momentos emplea las expresiones *lo grupal* y *la grupalidad* como alusiones próximas. Explica: “hablo de grupalidad para arrancar al término de su uso adjetivo...”. Suele decirse *talleres grupales, técnicas grupales, coordinadores grupales, producciones*

grupales, como si *la cosa grupal* fuera una cualidad de los talleres, las técnicas, los coordinadores, las producciones. De Brasi no piensa *grupalidad* como núcleo esencial arrancado de la contingencia del habla y la acción de los grupos, sino como horizonte ético, móvil, de enunciación colectiva.

La idea de *enunciación colectiva* importa por su repercusión impersonal. No habla un *nosotros* (primera persona del plural), sino un habla que habita fricciones hablantes que se sueltan de lenguas llagadas. Un habla impersonal como estancia de paso hacia un habla sin amos.

Como el enunciado *llueve* que no admite ni necesita de la idea de *sujeto*. Un habla liberada de relaciones de dominio y propiedad, palpita en lo grupal.

Marx escribe sobre *grupos* cuando piensa la historia social como lucha de clases. La fabricación desigual de esas criaturas hablantes se realiza en familias, escuelas, religiones, fábricas, ejércitos.

Las palabras endulzan y dañan la vida. Las lenguas ulceradas no drenan lo inexplicable, sino lo explicable de una civilización que cultiva tanto la injusticia como el dolor.

Marx espera que la impugnación de la injusticia y desigualdad advenga en el obrar de un colectivo de enunciación: voces entramadas de innumerables vidas amordazadas.

Injusticias y desigualdades, a veces, se disfrazan de lo contrario o de otra cosa para hacerse enunciar: los linchamientos asumen la forma de *enunciación colectiva*. En las vidas amordazadas también habla el poder de las figuras que amordazan.

Lo grupal sostiene un *horizonte ético*, por momentos borroso, en el que las soledades (que no se autorizan en la prepotencia de un nosotros ni en el abuso de las mayorías) se abisman sin otro poder que el del desamparo.

De Brasi piensa *lo grupal* como movimiento de autores y de prácticas



Eduardo
"Tato" Pavlovsky

que ensaya un pasaje desde el estudio de los grupos y sus componentes históricos (conflicto y cohesión, interacción y roles, resistencias y transferencias, ilusiones y supuestos) hacia “Lo Grupal (y la producción de subjetividad), especie de acontecimiento blanco que dispara el neutro ‘lo’, neutro del que carecen todavía algunas lenguas...”.

Lo grupal se presenta para De Brasi como deslizador, fluir en otro sentido, fuga desde los grupos hacia la interrogación sobre las *condiciones de producción de subjetividad*. Lo neutro como *pase* en un tránsito histórico, estético, político y de ideas clínicas hacia otros

modos de pensamiento y acción.

Acontecimiento blanco (acontecimiento de lo neutro) que posibilita pasar más allá de las narrativas conocidas.

No conviene leer la expresión *producción de subjetividad* como fabricación

de *sujetos, personas, seres, identidades*. *Producción de subjetividad* podría pensarse como fabricación de fábulas que imponen *verdades* llamadas *sujeto, persona, ser, identidad*. Los grupos ofician como teatros para el aprendizaje y dramatización de esas fábulas.

Lo grupal aloja la visión del paisaje en ruinas tras el derrumbe esos escenarios: momento estallado de las fábulas. Lo grupal como estado (más allá de los estados conocidos) liberado de la idea de *producción* y de *subjetividad*: improductividad de un habla que adviene sujeta y desasida en voces que no pertenecen a nadie.

¿A qué se llama capacidad personal? ¿A la ilusión de que hay en uno una fuerza de obrar o voluntad de sentir? Cuesta pensar la vida como obrar sin voluntad, como sensibilidad sin sentir. La idea de capacidad supone la de interioridad (contener dentro de sí). Un grupo, ¿aumenta la capacidad personal?, ¿configura una interioridad mayor?

¿A qué se llama capacidad personal? ¿A la ilusión de que hay en uno una fuerza de obrar o voluntad de sentir? Cuesta pensar la vida como obrar sin voluntad, como sensibilidad sin sentir. La idea de capacidad supone la de *interioridad (contener dentro de sí)*. Un grupo, ¿aumenta la capacidad personal?, ¿configura una interioridad mayor? Cuando se dice que un dolor excede lo que alguien puede soportar, ¿ello significa que muchos cuerpos cercanos podrían soportar lo insoportable? No, muchos cuerpos podrían contener tanto dolor. El impoder grupal posibilita entrever que *eso* que se *presenta* como impotencia personal, expresa tragedias negadas en la historia social.

Fantasías de *auto ayuda* o *auto curación* se compatibilizan con planes despolitizados de *socorros mutuos*. Se dice *el grupo le dio fuerzas para seguir viviendo*, como si la fuerza emanara del grupo (igual que si viniera de dios o del sentido común). La vida como superación de obstáculos y adversidades abona la idea de mérito personal. El grupo suele servir de marco o recuadro que destaca una virtud individual. Conviene al designado como mejor jugador de un equipo decir que las cosas salieron bien gracias al esfuerzo y el trabajo de todos.

Ideas políticas que conciben el trabajo en grupos como condición germinal de un cambio social, ¿se transforman en prácticas profesionales que ofrecen terapias o mejoras del sí mismo en el mercado? Los grupos que se piensan como colectivos de enunciación de deseos revolucionarios, ¿se mimetizan con espacios técnicos de superación individual de inhibiciones o ataduras afectivas, emocionales, creativas, corporales? Los grupos como

asambleas entre iguales que ponen en cuestión las relaciones de poder, ¿se ofrecen como hinchazón de un supuesto genio personal? Los grupos que denuncian que en los sufrimientos que se viven como dramas personales laten malestares de la historia, ¿incurren en exageraciones colectivistas? Los grupos que se preguntan cómo hacer para salir de la fascinación del ensimismamiento introspectivo para abismarse en el flujo anónimo en el que habla el presente social, ¿cometen excesos anti-individualistas?

La cultura del *management* persigue que diferentes personas colaboren entre sí para alcanzar metas de una empresa. Planea cómo hacer para que no solo den su fuerza de trabajo a cambio de un salario, sino también creatividad, entusiasmo, compromiso. Frydlewsky, Kesselman, Pavlovsky (1978), embebidos de vanguardias teatrales de los años sesenta, ponen en práctica restos de una intención política. La *multiplicación dramática* (si no se piensa como técnica teatral de improvisación) concita ideas perturbadoras. Consiste en vertiginosas escenificaciones grupales que intentan descomponer narraciones personales, ampliando detalles, deformando circunstancias, interfiriendo historias, deslizándose fuera de significados labrados. Proceso asociativo de escenas contaminantes que infectan, a la pretendida cuestión personal, de historia social. Que profanan respetuosas la solemnidad del dolor *de uno* haciendo risible la ilusión de *unidad*. *Multiplicación* que no aumenta perspectivas de una misma cosa, sino que estalla como porosidad diseminada y emancipada de la idea de propiedad o de la ilusión de un atesorado drama individual.

Esa intención política, ¿se transforma en una técnica creativa grupal que promete liberar supuestas potencialidades personales?

Los grupos, divididos sus zonas de influencia en las aguas del mercado, ¿se ofrecen como espacios de consecución individual de beneficios materiales, refuerzos morales o valores espirituales?

En *Heroína*, la película de Raúl de la Torre (1972) basada en la novela que escribe Emilio Rodríguez (1969), se presentan dos escenas de época. En una, un psicoanalista (en análisis didáctico) reconoce en sesión que, mientras están en ese consultorio protegido, el pueblo está luchando en las calles (se ven imágenes documentales de los días del Cordobazo); en la otra, en un grupo terapéutico, ante el padecimiento de una compañera, cada integrante reconoce que ese sufrimiento está presente en todos y que ese malestar, también y al mismo tiempo, denuncia un malestar social. En ambas escenas, los protagonistas no anhelan realizar sus vidas de modo ejemplar, corregir conductas, desentrañar un inconsciente personal, sino que desean participar del flujo de las luchas sociales

saliendo de la pequeña capacidad individualista y burguesa en la que habitan. Estampas de una corriente intelectual que sostiene que no habrá bienestar personal, sin bienestar social y que no concibe armonías individuales en una sociedad desigual e injusta.

Militar con otros, festejar con otros, aprender con otros, analizarse con otros. El *con otros* se presenta como

Los grupos, divididos sus zonas de influencia en las aguas del mercado, ¿se ofrecen como espacios de consecución individual de beneficios materiales, refuerzos morales o valores espirituales?

erótica política de las izquierdas. La idea de un *con otros* se opone a la *de empresario de sí*; la de *colectivo de iguales*, a la de *capital humano*.

Para Blanchot (1969) lo neutro aloja lo desconocido sin confinarlo a lo conocido ni a lo todavía no conocido: acogida de lo desconocido como lo infinitamente inalcanzable. A partir de una pregunta que encuentra en un poema de René Char –“¿Cómo vivir sin desconocido ante sí?”–, sugiere que “Vivir en lo desconocido ante sí quiere decir también vivir ante lo desconocido y ante sí como desconocido”.

¿Cómo vivir sin un enigma adelante? No se habita una identidad, sino un enigma que las identidades apaciguan. No se pacifica el enigma (que está ahí sin respuesta) sino la inquietud que habita el habitar.

Lo grupal cobija la memoria futura de lo desconocido que los grupos olvidan.

¿La separación irreducible con el otro *me pone* frente a las infinitas distancias que crecen en *mi*? Lo desconocido no *es* el otro,

destella como lo otro *en* el otro; no *es mi* otro yo, reverbera como lo otro *en* el yo; no *es* el futuro, resplandece como porvenir. Lo desconocido se presenta como aquello de lo que nada ni nadie podrá adueñarse. Lo otro recuerda el *diferir* que late en lo existente.

Lo inconsciente se enuncia sustraído del

enunciado conocido. No se trata de hacer consciente lo inconsciente, sino de espaciar, de hacer lugar –en lo que se llama *conciencia*– a porosidades, ausencias, huecos, vacíos, silencios. Lo neutro se ofrece como *astucia* para desconocer lo conocido.

La *otredad* no interesa para consagrar otra *subjetividad*, sino para desmantelar la fuerza de esa ficción. *Eso* que se llama *otro* (sino se confunde con otro *ser*) *está ahí* como nube de la que emanan vibraciones de aire, humedades y vapores, tibiezas y heladas. Nube hablante que interesa como fuerza acuosa disuelta antes que como unidad resuelta. Ebullición suelta de sí, antes que arrogante de sí.

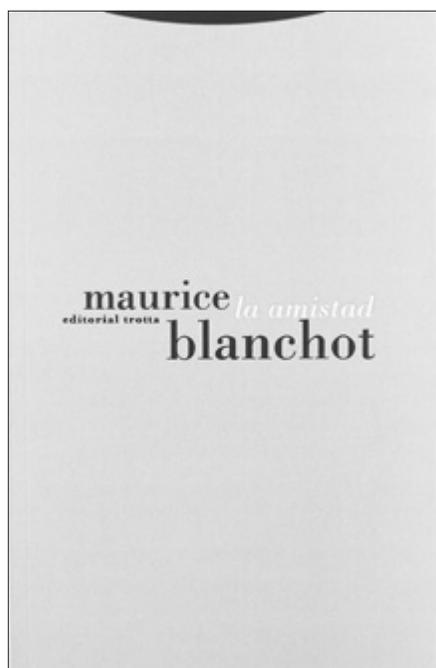
Lo otro no designa *al otro*; el otro está ahí como víctima hablada, lo otro esboza un corte, un desgarró, una fuga: el *diferir* de la ficción de sí como hemorragia de una fábula herida.

La sangre atrae a grandes peces depredadores (¿se puede permanecer en la orilla?).

Lo grupal llama a la soledad: no enmismamiento novelado de la reclusión ni ansiedad asociativa de la juntada. *Soledad* del solo vivir. *Llamado* que invoca lo otro y extraño como *disolución* de lo mismo.

Michel Serres (2007) dice en una entrevista: “Amar a alguien es oírle contar su vida y contarle la tuya. Existir es relatar la propia vida. Hay que hacer que la vida sea algo que se pueda decir. Todos necesitamos un relato para existir”.

¿Lo grupal inventa espacios para infinitos relatos? El amor (que soporta todas las ficciones) consiente la creencia de que el otro *posee* una vida. El amor propio (que comienza declarando la propiedad de sí) difunde la idea de propiedad sobre la vida. Si



relatar la propia vida supone establecer una biografía o reseña curricular, ¿*relatar la vida* supone salir de la idea de sí: probar estar no siendo en ese relato?

Si los grupos cumplen la función social de consagrar historias propias, tal vez lo grupal guarde el secreto del pasaje por la vida sin poseerla. Se podría llamar *vida* a lo que no puede ser apropiado. Lo neutro simpatiza con lo inapropiado.

Lo neutro se resiste a quedar confinado en las opciones existentes. Lo neutro: ni uno ni otro, ni una cosa ni otra, escapa a toda definición, no puede clasificarse. Lo indefinido no evita la decisión, decide poner en cuestión la condición fatal de lo definido.

Lo grupal no se reduce al repertorio de los grupos conocidos.

En la historia política argentina el *ni* fue empleado para que un Estado homicida justificara el horror. Jorge Rafael Videla (noviembre de 1979), como voz de la dictadura, en una entrevista ofrecida a la prensa extranjera, dijo ante una pregunta sobre la desaparición de personas: “El desaparecido es una incógnita, no tienen entidad, no está, ni muerto ni vivo. Está desaparecido”. Desde entonces el *ni* (*ni muerto ni vivo*) no se presenta como astucia de lo neutro ni como esparcido de fantasmas, sino como sufrimiento de las conjunciones copulativas.

Escribe Blanchot (1981): “Lo otro habla. Pero cuando lo otro habla nadie habla, pues lo otro, al que debe evitarse honrar con una mayúscula que lo fijaría en un sustantivo de majestad, como si poseyera alguna presencia sustancial, incluso única, precisamente nunca es solo lo otro, tal vez no sea ni uno ni lo otro, y el neutro que lo señala lo retira de ambos, como de la

unidad, estableciéndolo siempre fuera del término, del acto o del sujeto en que pretende ofrecerse”.

Lo otro habla dice lo inquietante, sugiere que la palabra no pertenece a nadie, que las identidades llegan después o nunca a adueñarse de esa efervescencia anunciadora. Lo neutro interesa como revuelta anti-mayúscula, como fuerza desbordante que delira (*se sale de surco*) cada vez que un límite se declara horizonte natural de las cosas.

Lo grupal (como reserva de sentido) imagina la posibilidad de pensar a partir y más allá de los grupos. La presencia simultánea de otros puede (o no) resquebrajar el ensimismamiento, ayudar a escuchar que hablan emociones y no personas, empujar hacia estados clínicos no escudados en los rituales técnicos.

Los grupos se reúnen tras concertar una cita para realizar cierto plan. Lo grupal acontece inesperado en cualquier momento.

La situación clínica sobreviene como sollicitación: arrebató o empuje de una prisa respetuosa. Se suele llamar *transfencia* a ese pedido dirigido a *alguien*, al *don* de cuidar, escuchar, amar, que se presume habita en otro.

Alberto Greco (1962), que difunde la idea de *arte vivo* como aventura de lo que acontece en cualquier lugar, como revuelta contra la exclusividad de salones y galerías, piensa una *obra situacional*: dibuja con una tiza blanca un círculo sobre la vereda de una calle transitada en una ciudad. Alguien

Si los grupos cumplen la función social de consagrar historias propias, tal vez lo grupal guarde el secreto del pasaje por la vida sin poseerla. Se podría llamar *vida* a lo que no puede ser apropiado. Lo neutro simpatiza con lo inapropiado.

pasa por el círculo: en ese momento se toma una fotografía del cuerpo en tránsito dentro del círculo y el artista firma la obra de arte viva.

Se emplea el círculo de tiza en un lugar de tránsito en el hospital (en los pasillos de una sala, en la playa de estacionamiento, en el descanso de una escalera) para levantar *paredes* que necesita la intimidad para ponerse a hablar. Un círculo en el que puedan caber dos o tres personas. La transparencia del muro de tiza ayuda a no olvidar la condición efímera, fugaz, incontenible, de lo que se está por decir. Diferentes diálogos suceden dentro del círculo: “Quiero salir de aquí”. “Dios subió en el tren en el que llegué a este mundo”. “Hoy no voy a la asamblea porque la cosa está que arde”. Alguien dice: “Tengo diez casas, tres barcos, un avión, pero mis hermanos me robaron todo”. Se invita a un tercero para que responda al que vive en el delirio: “Por favor, dígame al compañero que eso que le pasa se llama angustia y que, a veces, la propiedad ayuda a soportar lo insoportable”. El

Lo grupal (como reserva de sentido) imagina la posibilidad de pensar a partir y más allá de los grupos. La presencia simultánea de otros puede (o no) resquebrajar el ensimismamiento, ayudar a escuchar que hablan emociones y no personas, empujar hacia estados clínicos no escudados en los rituales técnicos.

invitado transmite: “Dice el psicólogo que todas esas casas que tenés están llenas de tristezas”. La sesión transcurre así: se habla con el que está tomado a través de un invitado al que se pide que traslade lo que se está pensando en voz alta. El que vive en el delirio escucha dos veces: una mientras se habla con el invitado, otra cuando el invitado *repite* lo que escucha. Alguien espera fuera

del círculo su turno para ingresar.

Maurice Blanchot escribe (1969) que: “Lo neutro es aquello que no se distribuye en ningún género: lo no-general, lo-no genérico, así como lo no particular”.

Lo grupal (como reserva política) se resiste a las generalizaciones de los grupos, a la enumeración de rasgos que parecen comunes, a la descripción de casos particulares de un universal ya establecido. Lo grupal espera lo que no sabe, llama lo que no puede llamar porque no conoce cómo nombrar lo que espera.

Lo neutro esquiva la soberbia de las opciones consagradas, dice: “ni lo uno ni lo otro: lo posible más allá de lo uno y más acá de lo otro”. Lo grupal se avergüenza por la arrogancia de los grupos. Lo neutro crece entre las cosas.

En lo neutro vive la pasión del *ni*: ni masculino ni femenino, ni activo ni pasivo, ni presente ni ausente, ni visible ni invisible. El *ni* no importa tanto por lo que parece negar, como por lo que fuerza a pensar entre lo ya instalado.

Lo grupal guarda secretos que potencian lo todavía no nacido o exiliado en los grupos.

Barthes entrevisté (1977-1978) que lo neutro inventa espacios: produce espaciamiento. Lo neutro hace que entre un momento y otro se desperece la espera: extensión y estiramiento que se demora entre las cosas, las palabras, los silencios. La espera, que anida en el tiempo, ejercita la continua despedida de lo conocido.

Barthes piensa el *haiku* como espaciado en el que la vida respira.

Alberto Silva traduce así el poema de Bashô: “No pertenece / ni al alba ni al ocaso / (flor del melón)”.

Barthes (1971), a propósito de pensar las excentricidades clasificatorias en la

obra de Fourier recurre a la idea de lo neutro. Advierte que para que un orden, clasificación o taxonomía no se vuelvan tumbas de las cosas, las ideas, las personas, son necesarias las travesías, los pasajes que permitan estar entre un lugar y otro, dice que esa

especie de lubricante que el aparejo combinatorio debe utilizar para no rechinar; la parte reservada es, pues, la de las Transiciones o Neutras (lo neutro es lo que se sitúa entre la señal y la no señal, esa suerte de tapón, de amortiguador, cuyo papel consiste en sofocar, suavizar, fluidificar el tic-tac semántico, ese ruido metronómico que señala obsesivamente la alteración paradigmática: sí / no, sí / no, sí / no (...). Lo Neutro es, pues, lo opuesto al Término Medio; este constituye una noción cuantitativa, no estructural; es la figura misma de la opresión que el mayor número hace padecer al menor número: tomado en un cálculo estadístico (...) lo neutro, al contrario, es una noción puramente cualitativa, estructural; es lo que desvía el sentido, la norma, la normalidad. Tener gusto de lo neutro es, forzosamente, sentir disgusto por el término medio.

Si los grupos (la familia, los amigos, los que se encuentran en las aulas escolares y universitarias, los que se dan cita en la misma plaza, los que viajan juntos, los que viven en el mismo edificio, los que se encuentran hablando en un hospital porque sufren la vida) trazan laberintos: pequeños territorios segmentados por cientos de caminos imbricados, de los cuales, tal vez, ninguno lleva a una salida; lo grupal se pregunta cómo volver a espaciar el

desierto *saturado* de sentido común.

Coordinar, no dirigir, no conducir, no influir; coordinar sin coordinar. No importa tanto el sentido de los grupos,

como la posibilidad que, a veces, los grupos tienen de exceder el sentido de lo propio y de lo ajeno, de lo individual y de lo común, del sí mismo y del nosotros, de la identidad y de la representación, de la unidad y la dispersión. En los latidos arrítmicos de los grupos se disparan relaciones de poder, de seducción y sujeción, impulsos

de deseo y de amor, velocidades secretas y conjuros, ataques sufrientes y homicidas.

Ni cielo / ni mar / el horizonte. El *ni* interesa cuando sirve para nombrar dejando en reserva *algo* sin nombre.

Lo grupal ondula sin referencias, sin miembros de un cuerpo, sin integrantes de un todo, sin papeles distribuidos, sin liderazgos que ejercen poderes, sin coordinaciones que asumen racionalidad, creatividad, utilidad. Lo grupal se agita sin misiones colectivas, sin mayorías ni minorías, sin dominios establecidos. Lo grupal ondea como superficie espaciadora de lo posible. Lo grupal espera por si en algún momento todas las referencias de grupo se desvanecen en un apagón.

Los grupos consagran modelos,

Coordinar, no dirigir, no conducir, no influir; coordinar sin coordinar. No importa tanto el sentido de los grupos, como la posibilidad que, a veces, los grupos tienen de exceder el sentido de lo propio y de lo ajeno, de lo individual y de lo común, del sí mismo y del nosotros, de la identidad y de la representación, de la unidad y la dispersión. En los latidos arrítmicos de los grupos se disparan relaciones de poder, de seducción y sujeción, impulsos de deseo y de amor, velocidades secretas y conjuros, ataques sufrientes y homicidas.

normas, culturas; lo grupal desbarata esas formaciones instituidas.

Lo grupal, ¿se ofrece como reserva de intensidades que necesitan más de un cuerpo, de dos, de tres, de cientos, de miles? ¿Reserva que no conserva algo, sino que aloja el deseo de un espacio para la espera de lo inesperado? Pero, si la espera, espera lo inesperado, ¿cómo se reconoce la llegada de lo que no se conoce ni se sabe? Lo grupal soporta la imposibilidad de responder

a esa pregunta.

Los grupos simulan y dramatizan respuestas que, a veces, llaman desborde, transgresión, diversión, libertad.

Las luchas políticas conciernen a los grupos, las representaciones de poder estrechan ilusiones entre los que se unen. Lo grupal no se escuda en la fachada de la imparcialidad o neutralidad que

declara que no está a favor de una cosa ni de otra. Lo grupal respira en las izquierdas que intentan ir más allá de lo establecido, aunque siente la falta el aire en las izquierdas establecidas. Lo grupal respira en las cercanías efímeras que toman distancias un segundo antes de que una voz diga *nosotros somos un grupo*.

Lo grupal valora el ímpetu de minorías que resisten injusticias.

La palabra *escrache* deriva del lunfardo (escrachar: arrojar algo con fuerza;

escrachar: fotografiar o pescar en infracción). La agrupación de derechos humanos HIJOS la utilizó, desde 1995, para describir una acción colectiva de resistencia al indulto otorgado durante el gobierno de Menem a los criminales de la dictadura de 1976. *El escrache* se diseña como una acción que se hace en público. Suele emplearse para denunciar la violación de los derechos humanos, un hecho de corrupción, un suceso nefasto. *El escrache* grita algo denegado: en la ciudad, en el barrio, en la cuadra de la casa, en el edificio, en el que vive alguien responsable de una violación, un hecho de corrupción o suceso nefasto. Un grupo interviene señales para indicar la dirección de quien participó en el hecho denunciado, realiza pintadas, sentadas con canciones y bailes frente a su domicilio, dramatizaciones de lo ocurrido en un escenario improvisado en la puerta de su casa. *El escrache* se opone al indulto, al perdón, a la gracia, del Estado que celebra pactos de silencio con el horror. *El escrache* ejerce una violencia que resiste una violencia sostenida por el Estado.

Los grupos encarnan poderes y batallan contra otros poderes. ¿Lo grupal necesita de la idea de justicia para espaciar la potencia de los cuerpos que se aproximan en una lucha? Pero, ¿qué justicia?, ¿la de las instituciones conocidas en las democracias capitalistas?, ¿la de las minorías o mayorías hablantes que luchan por el derecho a la diferencia?

La idea de comunidad se sostiene en una visión de justicia que esparce injusticias entre quienes no están incluidos en esa visión (salvo que una comunidad declare la injusticia como soporte necesario para la unificación de algunos). Los grupos obran una

Las luchas políticas conciernen a los grupos, las representaciones de poder estrechan ilusiones entre los que se unen. Lo grupal no se escuda en la fachada de la imparcialidad o neutralidad que declara que no está a favor de una cosa ni de otra. Lo grupal respira en las izquierdas que intentan ir más allá de lo establecido, aunque siente la falta el aire en las izquierdas establecidas. Lo grupal respira en las cercanías efímeras que toman distancias un segundo antes de que una voz diga *nosotros somos un grupo*.

idea de justicia y de injusticia. Una política decide lo justo y lo injusto. En lo grupal retumba la pregunta indecible: ¿qué justicia?

La idea de una *ciencia* de los grupos todavía no hace reír. Cuando llegue el momento de la carcajada, la risa reirá de cualquier saber que pretenda alcanzar los secretos del poder, del amor, del deseo. Lo grupal se desprende de las obligaciones epistemológicas (tener un *objeto formal abstracto*) con el filo de lo neutro. No podría haber técnica de lo que vive sin acontecer y que, si acontece, adviene por única vez.

Lo grupal resiste a la violencia técnica de los grupos. Cuando se sugiere que lo grupal necesita ser pensando más desde las prácticas estéticas que desde las teorías psicológicas, psicoanalíticas o sociológicas, no se propone hacer talleres artísticos de música, teatro, escritura, plástica, circo, danza; sino aprender de lo estético sus modos de aproximarse a los misterios de la sensibilidad y la enunciación colectiva, sus modos de alojar lo todavía no catalogado, no previsto, no codificado, no representado.

Roland Barthes encuentra en lo neutro un borde que ayuda a diferenciar entre *querer asir* y *querer vivir*. ¿Cómo vivir si aferrarse a la vida, sin aprisionarla en una dirección o meta, sin sujetarla al lenguaje, la razón, la guerra? ¿Querer vivir equivale a no querer morir? ¿Desear la vida podría significar algo diferente que poseerla?

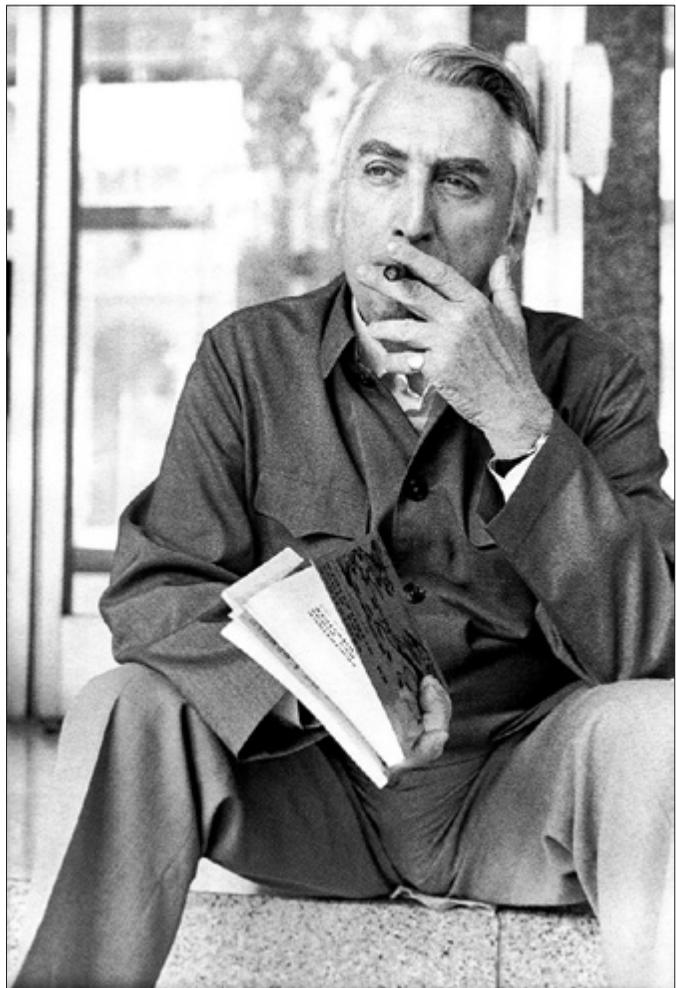
Si las técnicas de grupo sirven como recetas para conducir colectivos humanos, ¿lo grupal porta el deseo de lo colectivo desprendido de las maniobras-control? El deseo, tal vez, no desee lo colectivo, sino el estallido de cuerpos que se mueven, respiran, hablan, en simultáneo. Deseo de ese momento de sacudidas, expectativas,

nerviosismos que vibran antes de que se ordene un grupo.

La posición de lo neutro, anota Barthes, no supone ausencia o rechazo de deseo, sino flotación eventual del deseo fuera del querer asir.

La tierra no llora ni se lamenta en cada ocaso por no poder asir al sol, todas las

Roland Barthes



noches rota sobre sí para volver a estar en la cita.

Si los grupos crean conjuntos que se aferran a consignas (vivir en una casa, viajar en un barco, concurrir a la misma aula), lo grupal sobrevuela las superficies como deseo errático del estar juntos.

La tensión entre los grupos y lo grupal presenta un problema que no se puede disimular: crecen las simpatías hacia lo grupal como si lo neutro preservara un lugar (sin lugar) en el que reside la posibilidad del bien sustraído del mal. Lo neutro interesa como vacilación que recuerda que algo que puede hacer bien, puede hacer mal. No se trata de una indecisión moral. La ética prefiere lo neutro porque no decide de antemano qué está bien y qué está mal. Lo neutro vive en expectación, atento a las consecuencias del obrar. Lo neutro no carga con la culpa, pero sí con la responsabilidad de lo acontecido.

Lo neutro evita estabilizarse, anota Barthes: “lo Neutro es desapego del sentido”. Lo grupal no deja de interrogar el sentido de los grupos. El sentido copula en la pregunta.

Los grupos contabilizan cuántos *integrantes* los componen; lo grupal se interesa por lo *intrigante* de cada composición.

Lo neutro aloja intensidades inusitadas. Los grupos se ofrecen como sitios de constatación de lo programado; lo grupal se presenta como reserva de lo inusitado, incluso alojamiento de lo suscitado. Los grupos ofician como *nombres de fantasías* (momentos de reposo) de un movimiento sin fin, ese movimiento transporta potencias que esperan.

A propósito de las acciones del Grupo de Arte Callejero, el Colectivo Situaciones (2009) escribe:

El GAC no es un grupo sino un repertorio de formas operativas, que hacen de su plasticidad una puesta en escena a la vez barrial, detallada, intempestiva y colectiva. Su pensamiento metodológico, como ellas se ocupan de exponer, implica un

conjunto de procedimientos donde se reúnen materiales, estrategias y decisiones políticas en una misma voluntad de intervención. Y, en ese sentido, el grupo no es más que el nombre de fantasía o la superficie de una “producción por movilidad”.

Acciones que detonan formas que ponen a la vista el daño injusto y caprichoso que provocan las construcciones que impone un poder. Si las sensibilidades no permanecieran, adormecidas, desatarían tempestades. Los grupos portan *nombres de fantasía*; lo grupal evoca cercanías sin nombre, cercanías que no se llaman cercanías, ni proximidad, ni simpatía; cercanías –incluso– no cercanas. Lo grupal aloja complicidades que no se unen, ni agrupan, ni se identifican con un nombre. La fuerza de una acción de quienes no tienen otro poder que el de la potencia del momento de la acción misma. Acciones que irrumpen no para conquistar, dominar, invadir, sino para espaciar lo inmovilizado.

Invasión es el nombre de una intervención que el Grupo de Arte Callejero realiza el 19 de diciembre de 2001, horas antes de protestas sociales de esos días, la represión policial, el golpe financiero, la caída del gobierno de Fernando De la Rúa. La acción consistió en lanzar diez mil soldaditos de juguete colgados de paracaídas rosados desde un edificio céntrico, que volaban en una calle atestada de instituciones bancarias causando sorpresa a los transeúntes. ¿Un chiste bélico que pone a la vista la alianza entre poderes políticos, financieros y el terror militar? ¿El soldadito de juguete arrancado del juego en que los chicos aprenden la guerra, para *desconsolarlo* en la calle de una ciudad transitada por

taxis, transporte de pasajeros, trámites, vencimientos, deudas, ganancias?

Barthes piensa que la lengua ejerce el autoritarismo asertivo: la enunciación impone la cosa, se dice *árbol* y la palabra obliga una existencia. Anota: “lo Neutro esquivo la aserción”. La aserción clava un puñal en el corazón de la duda, pero la duda no muere, chilla de dolor, se salva asistida por el tiempo y el envejecimiento de la aserción. La duda persiste con un puñal clavado. ¿La duda vive para siempre? Las dudas también mueren, pero mucho después que las aserciones. Lo neutro esquivo las aserciones, como esquivo la muerte (no evita los puñales).

Los grupos crían mayorías fanáticas que se afirman contra algunos disidentes que se oponen; lo grupal hiere la unanimidad.

En la expresión *lo grupal*, la utilización de *lo neutro* intenta escapar a las figuras consolidadas. A veces, no se puede huir de lo existente, pero el intento, aún sin alcanzar la huida, la saborea. El intento no reside en la fantasía de lo inmovilizado, sino en el impulso que procura.

La palabra *intento* anda con zancos.

Lo neutro, tras desprenderse de los lugares comunes, boceta una posición que se disuelve. *Silencio* podría no querer decir ausencia de sonidos, sino sonidos de la ausencia. ¿Cómo se entra en esa ausencia? ¿Escuchando lo que pasa por esa extensión que llamamos *nosotros*, desasidos, sin propiedad, desaferrados?

Los grupos se definen por intenciones conjuntas; lo grupal ¿pregunta por las intensidades colectivas? Lo grupal se pregunta por las intenciones que no se juntan, por las intenciones sin intención de alcanzar algo, por las intenciones de la espera que se suelta de esperar lo esperado.

Barthes anota que lo neutro designa *el tiempo del todavía no*, el momento anterior a las diferencias. ¿El *todavía no* como inminencia de un *sí* que no está listo? ¿Astucia de la afirmación que se anuncia sin llegar? ¿Lo grupal aloja memorias disponibles que los grupos olvidan o inminencias que podrían acontecer en acciones de quienes obran no siendo?

Los grupos se dejan inmovilizar en calificaciones y encerrar en presunciones. Se dice: *un grupo numeroso, un grupo callado, un grupo demandante, un grupo cálido, un grupo disperso, un grupo agradecido*. También se utiliza el adjetivo *grupal* para indicar cualidad de conjunto, se dice: *un problema grupal, una situación grupal, una producción grupal, un escándalo grupal*.

En la expresión *lo grupal* el adjetivo precedido por el artículo neutro queda sustantivado. Situarse en

lo neutro procura evitar fijeza que suelen adosarse al sustantivo *grupo*; a la vez que la des-adjetivación del término *grupal* intenta recuperar la potencia que flota en algunas situaciones colectivas. Barthes advierte que, sin embargo, no se trata de suprimir ni de censurar los adjetivos, sugiere que quizás lo neutro acepte la adjetivación como momento o estación de la posibilidad.

Lo grupal desea pensar, tras la regularidad de los grupos, qué insiste como irregularidad; tras la previsibilidad de los conjuntos, qué insiste como imprevisibilidad; tras el equilibrio de los colectivos humanos, qué insiste como oscilación.

Lo grupal a veces queda cancelado por las imposiciones de los grupos. Suele

Los grupos crían mayorías fanáticas que se afirman contra algunos disidentes que se oponen; lo grupal hiere la unanimidad.

decirse “se incorpora un miembro al grupo” como si —en ese acto— la bestia del conjunto se devorara un brazo, una pierna o una oreja.

Los grupos alucinan unidades; lo grupal sueña dispersiones que no se juntan.

El discurso progresista de los grupos proclama el respeto de las diferencias como concesión de mentes amplias que podrían (si no estuvieran esclarecidas) optar por despreciarlas, reprimirlas, someterlas o eliminarlas; lo grupal hace contacto con el vértigo in-diferenciador de lo infinitamente singular.

Escribe Blanchot (1969): “Lo neutro. Eso que lleva la diferencia hasta dentro

Los grupos presionan a hacer o no hacer algo; en lo grupal moran potencias que esperan.

de la indiferencia, más exactamente, que no deja a la indiferencia en su igualdad definitiva”.

Los grupos cultivan el imaginario de la interioridad (fantasías inconscientes ocultas, figuras psíquicas defensivas frente a la vulnerabilidad, núcleos o fuentes profundas del malestar); lo grupal hospeda la simultaneidad de lo oscuro y lo claro, de lo cercano y lo lejano, de lo presente y lo ausente, de lo dicho y lo callado. Lo neutro aloja lo sombrío, distante, inmanente, silencioso.

Los grupos presionan a hacer o no hacer algo; en lo grupal moran potencias que esperan.

Barthes anota el carácter no sistemático de lo neutro, su relación con lo ocasional, lo coyuntural, lo inútil.

Los grupos se rigen por el imperio de la necesidad (necesidad social e institucional, necesidad de resultados, necesidad de interpretación, necesidad de conducción); lo grupal alumbra la oportunidad de lo colectivo innecesario, algarabía de lo contingente.

Anota Roland Barthes: lo neutro valora lo que perece.

Los grupos atesoran historias, levantan monumentos, trazan zonas de exclusión y coleccionan repeticiones confirmatorias de su razón de *ser*; lo grupal celebra lo percedero, lo que ocurre por única vez.

Una pregunta de Kafka: “En qué momento y cuántas veces, cuando ocho personas están conversando, conviene tomar la palabra si no se quiere pasar por silencioso”.

En los grupos cada cual calcula cómo cuidar su imagen personal; lo grupal agita lo incalculable de *un colectivo* desprendido de imaginarios personales.

Los grupos suelen actuar como espacios de regulación de la afectación; lo grupal busca el contacto con lo desajustado y sin medida.

Los grupos consolidan pequeños rejuntes de conjurados alrededor de un poder; lo grupal se pregunta qué ligaduras, enlaces, contactos, en quienes no se juntan ni someten a un amo.

No se concibe lo colectivo como un solo cuerpo que marcha unido hacia el porvenir; a veces adviene como estado de ebriedad de muchos que chocan, se lastiman o creen que se acompañan.

Interesa lo grupal como acontecimiento posible y no como moral predeterminada para muchedumbres disciplinadas que cumplan los gestos solidarios y festivos esperados del estar juntos.

Lo grupal, así invocado, solo puede narrarse como potencia ya acontecida, como existencia nunca imaginada antes de estar viviéndose.

Lo neutro aloja lo singular.

A veces lo singular se escuda en la idea de lo único para que no lo hieran las clasificaciones, pero no adhiere a las ideas de unidad ni excepcionalidad. Lo singular obra no percibido, no experimentado,

no sentido, no pensado; obra no sucedido, acontece no siendo.
Escribe Deleuze (1969):

El sentido, lo expresado de la proposición, sería entonces irreductible a los estados de cosas individuales, y a las imágenes particulares, y a las creencias personales, y a los conceptos universales y generales. Los estoicos supieron decirlo: ni palabra, ni cuerpo, ni representación sensible, ni representación racional. E incluso puede que el sentido fuera “neutro”, completamente indiferente tanto a lo particular como a lo general, a lo singular como a lo universal, a lo personal y a lo impersonal. (...) Anteriormente, el sentido considerado como “neutro” nos parecía que se oponía a lo singular, no menos que a las otras modalidades. Ya que la singularidad no estaba definida sino en relación con la designación y la manifestación, lo singular no era definido sino como individual o personal, y no como “puntual”. Ahora, por el contrario, la singularidad forma parte del dominio neutro.

Lo singular puntual (señal pasajera de algo a la vez indeleble y sin representación) se dice en este verso de Wallace Stevens: “Allí estaba, palabra tras palabra, el poema que ocupó el lugar de una montaña”.

Deleuze (1969) cita de la obra de Joe Bousquet dos fragmentos para pensar lo neutro como acontecimiento de una herida que espera:

Mi herida existía antes que yo; he nacido para encarnarla (...) Todo estaba en su sitio en los acontecimientos de mi vida, antes de que yo los hiciera míos; y vivirlos, es sentirse tentado de igualarme con

ellos, como si les viniera solo de mí lo que tienen de mejor y de perfecto.

Deleuze sugiere que, a veces, se logra habitar esa potencia que vive en nosotros: como si la hiciéramos nuestra dándonos al esplendor neutro de un acontecimiento “impersonal y preindividual, más allá de lo general y de lo particular, de lo colectivo y lo privado” que espera.

Lo grupal nombra acontecimientos de los que, a veces, algunos grupos se adueñan. Los grupos realizan efectuaciones posibles de lo grupal. Lo neutro aloja lo preindividual e impersonal de potencias que no pertenecen a nadie.

Anota Barthes: “Lo Neutro sería lo complejo: pero, lo complejo inextricable, insimplificable: ‘el enmarañamiento amoroso’ (Nietzsche) de los matices, los contrarios, las oscilaciones”.

Los grupos se *fundan* en el amor, el odio, la conveniencia. Lo grupal late sin fundamento en el deseo enmarañado de lo amoroso, lo odioso, lo inconveniente.

Anota Barthes: lo neutro burbujea intensidades.

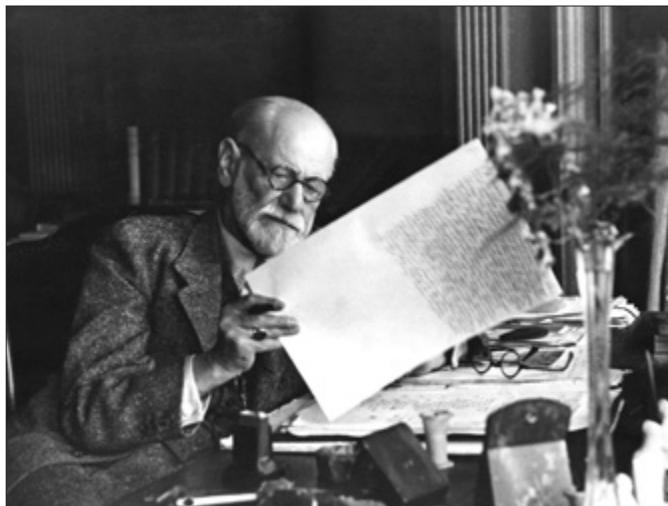
La intensidad respira en instantáneos globos de aire que, luego, la marca, el signo, la huella, remedan.

Los grupos realizan experiencias más o menos satisfactorias,

más o menos divertidas, más o menos útiles. Lo grupal sabe que satisfacción, diversión, utilidad, componen fantasías de felicidad.

Anota Barthes: lo neutro desbarata los paradigmas si/no, adentro/afuera, bueno/malo, hombre/mujer, ausencia/

A veces lo singular se escuda en la idea de lo único para que no lo hieran las clasificaciones, pero no adhiere a las ideas de unidad ni excepcionalidad. Lo singular obra no percibido, no experimentado, no sentido, no pensado; obra no sucedido, acontece no siendo.



Sigmund Freud

presencia, individual/colectivo. Los grupos cultivan identidades individuales y de conjunto; lo grupal invita a la fuga de los reductos cerrados. Anota Barthes: lo neutro tiende a disminuir la superficie de contacto entre una existencia y la arrogancia de las afirmaciones que flamean sobre la planicie del mundo significado. Los grupos suelen contentar fanatismos que se unen a través del odio para huir del miedo; lo grupal estalla como alegría de los que se saben tristes, solos, vulnerables. Los grupos creen en sí mismos, aun cuando deciden, a veces, su autodisolución; lo grupal soporta una indecisión que no cesa de preguntarse sobre el sentido y el valor de las acciones colectivas. Los grupos suelen practicar sacrificios para conjurar el miedo (al grupo, a los extraños, a la representación de sí); lo grupal acompaña la disposición a practicar la hospitalidad con lo que se teme. Los grupos suelen postularse como teatros, escenarios para espiar conductas estereotipadas, sitios de intrigas y crisis repetidas, espectáculos de bondades y maldades, actividades y

pasividades, timideces y desenvolturas, de razonabilidades y caprichos. Lo grupal espera potencias de lo impersonal, movimientos de lo diseminado más allá de lo individual, pujos de sentidos no representados.

Lo grupal guarda el secreto de la inventiva de los grupos que vendrán; los grupos, *ya sidos* conservan formas canónicas, constrictivas, sobre significadas. Lo grupal no se reduce a los grupos, pero los grupos incitan a pensar lo grupal. Los grupos encastran marcos morales en lo amuchado; lo grupal resguarda la inquietud de lo indisciplinado.

Asistimos a una cultura que trata de entretener: cultiva el aburrimiento para activarlo detrás de objetivos más o menos alcanzables. El mundo social ofrece un surtido de trivialidades para matar el tiempo. *Matar el tiempo* consiga la cultura del entretenimiento. El *entretener* inventa una criatura tenida, capturada como público: el entretener labra una boca amordazada por un deseo espectador.

El tiempo puede morir asesinado estando uno solo o participando en un grupo. Los grupos pueden servir de campos de exterminio del tiempo (como ocurre en algunas aulas o audiencias televisivas).

La arrogancia ofensiva o defensiva de los grupos dice: *¡juntos somos más!* Lo grupal espera la posibilidad de un *estar juntos* sin sentido. Silenciosa cercanía de quienes van a morir.

Estar juntos se puede pensar como coincidencia de soledades que habitan ausencias. Soledades que salen de sí arrojadas desde las formas. Soledades que copulan sin penetrarse, unirse, asociarse, poseerse. Roce o contacto tangencial entre nieblas. *Juntos*, precipitados.

Los roles de grupo capturan y

discriminan presencias; lo grupal ofrece la posibilidad de precipitar ausencias.

Las prácticas de grupo se agotan: en un momento, realizan todas las posibilidades para las que fueron diseñadas. Los grupos se consumen; lo grupal alberga inquietudes que recomienzan cuando los recorridos ya realizados se repiten desvitalizados.

Técnicas de manejo, coordinación, dirección, liderazgo, de grupos. Técnicas de trabajo, discusión, aprendizaje, terapia, en grupos. Técnicas de entrenamiento de roles, de registro motivacional de consumidores, de selección de personal, en grupos. Las técnicas disciplinan potencias. Las potencias viven en las técnicas como el viento encerrado en una botella.

Los grupos coleccionan novedades técnicas como ilusión de rejuvenecimiento; lo grupal custodia potencias inexploradas, sentidos que los grupos podrían alojar.

Lo grupal soporta simultaneidad; los grupos actúan nerviosismos que dicen: *hablemos uno por vez, así nos escuchamos todos.*

Los grupos, a veces, posibilitan entrever algo de lo grupal: lo grupal adviene cuando *alguien* se da cuenta que, ensimismado en los fantasmas de siempre, se está perdiendo algo de la fiesta que crece fuera de sí.

¿Lo grupal expresa el grado cero de los grupos?

Lo grupal no interesa solo como espacio posible en el que se alojan diferencias de los que se reúnen en grupo, importa como ocasión para que, en el relato de cada cual, acontezca la posibilidad del *diferir de sí mismo*, oportunidad de una fuga, huida de la obstinada perseverancia de una representación.

Derrida (1968) introduce un artificio para remover en el sustantivo *diferencia*

la potencia del verbo *diferir* tanto en su sentido de rechazar, demorar, desviar o reservar como en el del desacuerdo, la alteración, la desemejanza, la polémica. Propone un *neografismo*: si la palabra *diferencia* se escribe en francés *différence*, sugiera anotar *différance* (con *a*) para reponer el movimiento de sentidos acallados en el sustantivo de empleo habitual. Percibe que lo neutro de la diferencia concibe *lo que difiere*. Recupera, así, la fuerza del *diferir en uno mismo* como un modo de abrir paso a lo no representado e ignorado. La idea de *inconsciente* recuerda la productividad de lo que *difiere*. Escribe Derrida:

...la différence nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos que excede la alternativa de la presencia y la ausencia. Una cierta alteridad –Freud le da el nombre metafísico de inconscientes definitivamente sustraída a todo proceso de presentación por el cual lo llamaríamos a mostrarse en persona. En este contexto y bajo este nombre el inconsciente no es, como es sabido, una presencia para sí escondida, virtual, potencial. Se difiere, esto quiere decir sin duda que se teje de diferencias y también que envía, que delega representantes, mandatarios; pero no hay ninguna posibilidad de que el que manda “exista”, esté presente, sea el mismo en algún sitio y todavía menos que se haga consciente.

Estar juntos se puede pensar como coincidencia de soledades que habitan ausencias. Soledades que salen de sí arrojadas desde las formas. Soledades que copulan sin penetrarse, unirse, asociarse, poseerse. Roco o contacto tangencial entre nieblas. Juntos, precipitados.

Los grupos consagran espacios propicios para la dramatización del malestar. Quienes concurren a grupos tensionados por el poder (casi todos los grupos se convocan alrededor de algún poder) portan malestares que comentan en voz baja en pasillos y bares: temores y rumores que circulan por fuera de las reuniones. Los espacios de grupo no cultivan transparencias: a veces se escucha a quienes participan pero no se advierte qué pensamientos los piensan.

En *El Banquete*, Gombrowicz advierte

Los grupos consagran espacios propicios para la dramatización del malestar. Quienes concurren a grupos tensionados por el poder (casi todos los grupos se convocan alrededor de algún poder) portan malestares que comentan en voz baja en pasillos y bares: temores y rumores que circulan por fuera de las reuniones. Los espacios de grupo no cultivan transparencias: a veces se escucha a quienes participan pero no se advierte qué pensamientos los piensan.

que en los grupos institucionales afectados por las relaciones de poder, se suele pedir la palabra para callar.

Lo grupal sabe que no se trata de zarandear silencios hasta que caigan de las bocas blasfemias contenidas, sino de intentar la escucha de lo acallado como extrañeza

siempre por alojar, aún sin decir.

Lo grupal sabe que acontece *algo* más y diferente que *eso* que los grupos creen comprender.

En cuanto a los desacuerdos, desavenencias e inconsistencias de la conducción, en el terreno de los grupos, conducir bien se parece a amaestrar una pulga: la pulga que obedece consignas yace como pulga muerta. También están las que se hacen las *mosquitas muertas*, pero esas suelen fingir inmovilidad para conservar la vida.

Freud cita en *Psicología de las masas y análisis del yo* una parábola de Schopenhauer (1859) incluida en su *Parerga y Paralipómena* (términos que suelen traducirse como *cosas insignificantes y que no vienen al caso*) sobre la comunidad de los puercoespines, para decir que nadie soporta la cercanía íntima con los demás.

En el crudo invierno, puercoespines se juntan para darse calor y no morir de frío, pero —en esa cálida y necesaria proximidad— no pueden evitar lastimarse con las púas que recubren sus cuerpos. En la distancia tiritan desamparados y en la proximidad se hieren sin motivo. Una y otra vez intentan, sin embargo, acercarse y, una y otra vez, vuelven a alejarse llevados y traídos por el frío y el dolor. Y así, entre dos sufrimientos, oscilan hasta encontrar el punto preciso en el que pueden darse calor sin clavarse las espinas.

Así adviene para Schopenhauer la paradoja de la vida en comunidad. Según el autor de *El mundo como voluntad y representación*, vivimos entre desgracias por culpa de la voluntad: la desgracia de estar solos y la desgracia de desear estar con otros, entre el hastío y el aburrimiento de los que viven aislados y entre las inevitables lastimaduras que nos causan nuestros semejantes (aunque de todas, las que más duelen son las del amor). Se desea estar con otros para escapar del vacío y la monotonía que creemos *ser*, pero los desprecios y desdenes de los demás llevan a refugiarnos otra vez lejos de todos. La solución de Schopenhauer reside en dar con el punto óptimo, ayudados por la razón escéptica y desapegada de todo deseo: a esa distancia justa la llama *urbanidad y buenos modales*.

Distante de ese pesimismo ilusionado en cortesías y moderaciones,

Maurice Blanchot (1971) a propósito de George Bataille describe la proximidad de los solitarios:

La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino solo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento del acuerdo del que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa, se convierte en relación.

Si Schopenhauer descrea en la cercanía porque encuentra en ella un motivo de insatisfacción y sufrimiento, Blanchot entrevé –en esa distancia infinita– una potencia: en la separación irreductible radica el secreto de la proximidad. Una proximidad (que se llama también distancia) que solo responde al deseo de proximidad. Deseo que estalla porque sí.

Proximidad que no depende de un trabajo, de parentescos, de los colores de un club, de las necesidades de un ejército, de los emblemas de una nación. No depende de una cátedra, biblioteca, revista. Ni de una alianza a través del dinero. Proximidad de quienes se acercan en momentos importantes, pero de quienes saborean cualquier circunstancia.

El imperativo de vivir la vida de un modo semejante tiraniza la amistad.

¡Qué momento maravilloso la cercanía que alivia lo insostenible, que da descanso, que desdramatiza lo dramático sin disolver las distancias! ¿Cómo ocurre algo así?

Cuando la amistad emplea el posesivo, ¿dice posesión? Cuando apela a la fraternidad, ¿instala una familia o desafía las herencias? ¿Cómo hace la amistad para escapar a las relaciones de propiedad?

Dale Carnegie (1936) publica el libro de autoayuda que inaugura la psicología popular del capitalismo. *Cómo ganar amigos* ofrece un manual de técnicas para tener éxito con el resto de criaturas hablantes. Difunde un conjunto de procedimientos para agradar a la gente. Aconseja no criticar ni hablar mal de otro, no lastimar orgullos ni herir susceptibilidades. Sugiere alentar la estima de todos haciéndolos sentir importantes, ensalzando virtudes y repartiendo elogios. Recomienda sonreír en cada encuentro como si se expresara cuánto me gusta usted, qué alegría verlo. Carnegie propone *ganar amigos* como un modo de ascenso social tras la crisis financiera de los años treinta. El genio mercantil del folleto se resume con esta frase: “Si quieres obtener miel, nunca patees la colmena”.

Los grupos (embriagados del ideal de unidad) suelen practicar la subordinación y el dominio de lo lejano, cultivar el rechazo o la frustración por lo extraño. En lo grupal late la reserva de la separación que aproxima.

Una definición de “archipiélago” dice: “conjunto de islas agrupadas por una superficie, más o menos extensa, de mar”. Otra propone: “conjunto de islas unidas por aquello que las separa”. Los grupos alucinan síntesis de unidad más poderosas que las oposiciones. Lo grupal resguarda el misterio de lo que aproxima separando y separa aproximando.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. (2009). *GAC. Pensamientos, prácticas, acciones. Grupo de Arte Callejero*. Tinta Limón Ediciones. Buenos Aires, 2009.
- Althusser, Louis (1968). *La filosofía como arma de la revolución*. Siglo XXI Editores. México, 2005.
- Anzieu, Didier (1968). *El grupo y el inconsciente*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 1968.
- Barthes, Roland (1971). *Sade, Loyola, Fourier*. Monte Ávila Editores. Venezuela, 1977.
- (1977-1978). *Lo neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, 2004.
- Blanchot, Maurice (1969). *El diálogo inconcluso*. Monte Ávila Editores. Venezuela, 1996.
- (1971). *La amistad*. Editorial Trotta. Madrid, 2007.
- (1981). *De Kafka a Kafka*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 1993.
- Borges, Jorge Luis (1952). “El idioma analítico de John Wilkins”. En *Otras inquisiciones*. Editorial Alianza. España, 1998.
- Carnegie, Dale (1936). *Cómo ganar amigos*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1960.
- De Brasi, Juan Carlos (1986). “Prólogo”. En *Lo Grupal 3*. Ediciones Búsqueda. Buenos Aires, 1986.
- (1997). “Tránsitos, poéticas y políticas de la subjetividad. Una conversación”. En *La problemática de la subjetividad*. EPBCN / Mesa Editoriales. Buenos Aires, 2007.
- Del Barco, Oscar (2002). “Los límites de la fenomenología”. En revista *Nombres*. Número 17. Córdoba, diciembre de 2002.
- Deleuze, Giles (1969). *Lógica del sentido*. Paidós. Barcelona, 1989.
- Deleuze, Giles y Guattari, Félix (1972). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Ediciones Corregidor. Buenos Aires, 1974.
- Derrida, Jacques (1968). “La différance”. En *Márgenes de la filosofía*. Editorial Cátedra. Madrid, 1998.
- Freud, Sigmund (1921). “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras completas*, volumen 18. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1979.
- Frydlewsky, Luis; Kesselman, Hernán y Pavlovsky, Eduardo (1978). *Las escenas temidas del coordinador de grupos*. Editorial Fundamentos. Madrid, 1978.
- (1978). “La multiplicación dramática: un camino hacia la psicoterapia profunda”. En revista *Clínica y Análisis Grupal* Nro. 9. Madrid, marzo/abril de 1978.
- González, Horacio (1999). *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Ediciones Colihue. Buenos Aires, 1999.
- Groddeck, Georg (1932). *El libro del Ello*. Taurus Ediciones. Madrid, 1981.
- Kesselman, Hernán y Pavlovsky, Eduardo (1989). *La multiplicación dramática*. Ediciones Búsqueda. Buenos Aires, 1989.
- Langer, Marie y Bauleo, Armando (compiladores) (1971). *Cuestionamos 1*. Granica Editor. Buenos Aires, 1971.
- (1973). *Cuestionamos 2*. Granica Editor. Buenos Aires, 1973.
- Martínez Estrada, Ezequiel (1956). *¿Qué es esto? Catilinaria*. Ediciones Colihue-Biblioteca Nacional. Buenos Aires, 2005.
- Pavlovsky, Eduardo (1983). *Lo Grupal 1*. Ediciones Búsqueda. Buenos Aires, 1983.
- Pichon-Rivière, Enrique (1970). *El proceso grupal*. Nueva Visión. Buenos Aires, 1972.
- Perón, Juan Domingo (1950). *Conducción política*. Ediciones Secretaría Política de la Presidencia de la Nación. Buenos Aires, 1974.
- Ramos Mejía, José María (1899). *Las multitudes argentinas*. Editorial de Belgrano. Buenos Aires, 1977.
- Rodrigué, Emilio (1969). *Heroína*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1972.
- Rozitchner, León (1972). *Freud y los límites del individualismo burgués*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, 1972.
- Scalabrini Ortiz, Raúl (1946). “17 de octubre de 1945”. Revista *Hechos e Ideas*. Buenos Aires, 1946.
- Schopenhauer, Arthur (1859). *Parerga y Paralipómena* (Traducción Pilar López de Santamaría). Volumen 1 y 2. Editorial Trotta. Madrid, 2006.
- Serres, Michel (2007). En *El viaje enciclopédico de Michel Serres*. Documental de Catherine Bernstein y Christiane Frémont. 2007.
- Silva, Alberto (2005) *El libro del Haiku*. (Selección, traducción y estudio crítico de Alberto Silva). Bajo la luna. Buenos Aires, 2005.
- Stevens, Wallace (1955). En *Poemas de Wallace Stevens*. Traducción Alberto Girri. Editorial Omeba. Buenos Aires, 1967.
- Valéry, Paul (1894-1945). *Cuadernos (1894-1945)*. Selección de Andrés Sánchez Robayna. Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores. Madrid, 2007.



Noviembre - Diciembre 2014

LA SEDUCCIÓN FATAL

Exposición conjunta de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, el Museo Nacional de Bellas Artes y la Televisión Pública.

El hombre de las mil caras. Foucault y Argentina

Por Pablo Esteban Rodríguez ()*

Los estudios culturales que centran su interés en la “recepción” de las obras provenientes de distintas localizaciones del pensamiento universal, aunque rara vez refieran a teorías provenientes de las periferias, suelen partir del supuesto de que hay una distancia exterior entre el autor y quienes lo leen en contextos diferentes a los de su producción. Aun si aceptáramos estos supuestos “autor, obra, recepción, centro, periferia” como modo de tratar el incesante movimiento del pensamiento, en el caso de Michel Foucault y su vínculo con Argentina, esa relación se vería fuertemente problematizada tanto por su deseo manifiesto de que su figura se desdibujara como rostro identitario, como por el carácter profanador y libre de una franja de nuestro quehacer intelectual. De ese diálogo intenso, complejo e inacabado, se ocupa Pablo Rodríguez. Por un lado, repasa las discrepancias que el filósofo francés generó, desde las primeras traducciones hasta las modas que lo tenían como cita de rigor en el mercado de las novedades. Por el otro, piensa el camino original de una lectura foucaultiana desreglada, un punto de vista situado, que ha enriquecido al propio Foucault incorporándole a sus sugerentes temas y estilos los destellos de un quehacer político e intelectual, turbado por las convulsiones colectivas –del Cordobazo al 2001–, cuya imaginación también se vio enriquecida por la carga crítica e innovadora de sus conceptos.

Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.

Este es el conocido final de la introducción de *La arqueología del saber*, un libro que Michel Foucault escribió para contener las críticas, los interrogantes y los ataques que recibió luego del éxito de *Las palabras y las cosas*. Se trata de un libro esencialmente juguetón, que le responde a todos y a nadie, que zigzaguea alrededor de esclarecimientos que no siempre llegan y que muestra como ninguno una de las marcas de estilo de Foucault: ensayar muchas negaciones (“no se trata de esto... ni de aquello”) antes de dar una definición.

De cerca y de lejos

La arqueología del saber salió a la luz en 1969, un año después del Mayo Francés, junto con el Cordobazo. Por entonces, Foucault ya era un autor conocido en nuestro país. De acuerdo a la notable investigación de Mariana Canavese, podemos saber que José Bleger, uno de los padres del psicoanálisis en Argentina, leyó y tradujo a fines de los 50 el primer libro de Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, una obra por la cual su autor no volvió a dar la cara, pues en determinado momento no permitió más su publicación. Una década después, sobre todo con *Las palabras y las cosas*, Foucault pasó a formar parte del *team* estructuralista francés, con toda su carga para el marxismo y la exigencia

del compromiso político y la militancia revolucionaria de esos días. Se lo leía lo suficiente como para que José Sazbón editara en 1970 el primer libro sobre Foucault que se conoce en español. Lo hizo con seudónimo, por supuesto, porque con Foucault se trata siempre de no estar allí donde uno es buscado.

Argentina siempre fue un país que incorporó inmoderadamente casi todo lo que venía de afuera, más aún en la esfera cultural, y más aún si se trataba de Francia; por eso no hay demasiada sorpresa en la omnipresencia de Michel Foucault en las principales corrientes intelectuales de nuestro país en los últimos 50 años. Pero esto que podría ser descripto como “la recepción de Foucault en Argentina” o, más en general, como cierta “colonialidad intelectual” que nos constituye, bien podría ser observado como una auténtica ventaja frente a los provincialismos europeos. El hambre de sentirse periferia es lo que nos convierte en un extraño

centro, el lugar donde cualquier conjunción es posible: mientras los franceses, como dijo el mismo Foucault, penaban por no conocer, de manera suficiente y a tiempo, a ciertas zonas de la intelectualidad que se hallaba al otro

lado del Rin, en Argentina la Escuela de Frankfurt era desbrozada ya en la década del 50. Ese mundo fogoso, burbujeante y severo se terminó

El hambre de sentirse periferia es lo que nos convierte en un extraño centro, el lugar donde cualquier conjunción es posible: mientras los franceses, como dijo el mismo Foucault, penaban por no conocer, de manera suficiente y a tiempo, a ciertas zonas de la intelectualidad que se hallaba al otro lado del Rin, en Argentina la Escuela de Frankfurt era desbrozada ya en la década del 50.

primero con bastonazos largos y luego con exterminios y exilios, pero algo de él, de esa centralidad periférica, todavía late en estos tiempos de formalización académica.

Foucault en Argentina siempre ha estado de moda. Lo decía Oscar Terán en 1983:

Existe algo así como una “moda Foucault” que sirve alternativamente o bien para adoptar una jerga presuntamente à la page, o bien para desestimar las producciones del intelectual francés tras la denuncia facilista de europeísmo que cíclicamente se derramaría sobre nuestro subdesarrollo filosófico (Terán, 1983: 11).

Lo advertía Christian Ferrer en 1996:

¿Pero cuándo es el tiempo de un autor? No necesariamente cuando se disfruta de ediciones a granel y lectores entusiastas, ni cuando el mundillo intelectual parece venir al pie de página (Ferrer, 1996: 11).

La palabra “Foucault” es santo y seña, *password* y sobreentendido en tantas discusiones como acciones políticas. Todos leen e interpretan a Foucault:

Aunque haya pretendidos dueños de Foucault según la época, su presencia es ubicua y por ello mismo inapropiable. Sigue a nuestro lado, le pedimos que nos brinde claves para pensar y actuar, luego nos enojamos con su omnipresencia y él, siempre esquivo, no solo jamás habló de Argentina sino que tampoco, hasta donde se sabe, lo hizo sobre América Latina.

psiquiatras y criminólogos, filósofos y lingüistas, sociólogos y escritores, arquitectos e historiadores, activistas políticos variados, etc. Para todos ellos Foucault ofrece menús específicos y a buen precio, al menos hasta hace un

lustro: *Historia de la locura en la época clásica, Las palabras y las cosas, Vigilar y castigar, La voluntad de saber, El cuidado de sí*, sin contar cursos, conferencias y escritos de circunstancias. Todos pueden discutir con Foucault, ensalzarlo y denostarlo, desde el marxista hasta el liberal, pasando por el anarquista y el apolítico.

Foucault viajó mucho a lo largo de sus treinta años de figuración: Europa, América, Japón, Irán, etcétera. Entre 1965 y 1976 visitó cinco veces Brasil, pero nunca recaló en estas pampas que lo tuvieron siempre como un auténtico faro. Ahora bien, esa luz no iluminó un hipotético camino a seguir, nunca se asentó como acervo intelectual de una vanguardia, entre otras cosas porque se negó sistemáticamente a ofrecer recetas. Detestaba, de hecho, toda forma de liderazgo intelectual al estilo sartreano. Y sin embargo, como si se tratara de un mate, las distintas épocas de la vida política y cultural del último medio siglo en Argentina estuvieron acompañadas por Foucault. Se supo sorber de él cuando oficiaba de crítico del régimen psiquiátrico y medicalizador, cuando denunciaba el sistema de castigos moderno, cuando tomaba una distancia socarrona del estructuralismo que muchos le atribuyeron, cuando su elogio de los micropoderes congeniaba con las dudas sobre una democracia que no lograba hacer comer, educar ni curar —una trilogía alfonsinista que podía ser leída en consonancia con los campos de la vida, el trabajo y el lenguaje de la episteme moderna y también con las diversas funciones que cumplía el panoptismo en fábricas, escuelas y hospitales—, cuando se ensañaba con la epistemología tradicional, cuando cundía y aún cunde la moda de la biopolítica, cuando se ensayan

discursos impugnadores de la racionalidad moderna sin distinción de regiones basándose en la noción de gubernamentalidad, etcétera.

Aunque haya pretendidos dueños de Foucault según la época, su presencia es ubicua y por ello mismo inapropiable. Sigue a nuestro lado, le pedimos que nos brinde claves para pensar y actuar, luego nos enojamos con su omnipresencia y él, siempre esquivo, no solo jamás habló de Argentina sino que tampoco, hasta donde se sabe, lo hizo sobre América Latina.

Existen por lo menos dos capas superpuestas de su presencia en Argentina: una primera, elaborada con la voracidad de saber –más pregnante que la “voluntad de saber” que él halló en Europa y Estados Unidos– que alcanzó, por ejemplo, a la obra de Jacques Lacan y a tantos otros, y que atravesaba academia, mundo intelectual y público en general; y una segunda, que lo sometía al interrogatorio político y social del momento histórico presente.

Pasillos, catacumbas y bibliotecas

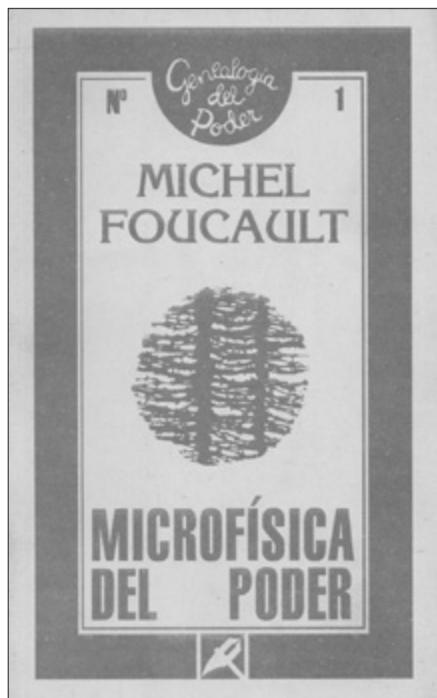
Si hay un “señor Foucault” en Argentina, ese es Tomás Abraham. A falta de que nuestro autor viniera a la Argentina, Abraham asistió a sus cursos en París. Sería falso decir entonces que “lo trajo” pues, como se dijo, la presencia de Foucault en nuestro país es absolutamente simultánea a su obra. Pero no sería tan inexacto afirmar que fue Abraham quien buscó instalar, sobre todo en los 80 y los 90, los interrogantes del propio Foucault por encima de los que llovían sobre él según la época y, sobre todo, según los cambiantes dilemas de la izquierda argentina. Fueron tiempos de discusiones virulentas, encabezadas por los grupos de intelectuales que iban volviendo del exilio y se emparentaban con los que aquí leían a Foucault a hurtadillas. O no tanto.

En una serie de charlas que se realizaron en la Biblioteca Nacional en junio de este año por los 30 años de la muerte de Foucault, Abraham se



Michel Foucault y
Jean-Paul Sartre

refirió a los abordajes foucaultianos de los tiempos de la dictadura como una actividad propia “de las catacumbas”. Ciertamente, los cursos sobre estructuralismo, postestructuralismo, filosofía francesa y demás abundaban en departamentos semiclandestinos, donde no había un número estable de asistentes: los “grupos de tareas” se encargaban de diezmar los “grupos de lectura”. Eran prácticas de resistencia, una resistencia bien foucaultiana, que funcionó como eje de transmisión entre el clima de los 60 y 70 y la posterior primavera democrática.



Allí circulaba Foucault pero su presencia, como siempre, era desconcertante. Su nombre supo figurar en una conferencia dictada por Enrique Marí en 1979 en la Alianza Francesa, y por la cual recibió un llamado telefónico a su casa por la noche en la que el “servicio” que lo había vigilado le pedía gentilmente que le explicara de qué había hablado para informar a sus superiores. Sin embargo, su nombre también podía leerse en las páginas del suplemento cultural de *La Opinión*, aquel legendario diario de Jacobo Timerman. Y mientras las revistas culturales que pudieron despuntar durante el régimen cívico-militar, como *Sitio* y *Punto de Vista*, lo citan a

viva voz, también lo hizo *Convicción*, el famoso “diario de Massera”.

Con el retorno de la democracia, de la mano de Hugo Vezzetti, Oscar Terán, Enrique Marí, Esther Díaz y el propio Abraham, entre otros, Foucault pasó de las catacumbas a los pasillos de las universidades. El Grupo de Discusión Socialista (José Aricó, Juan Carlos Portantiero y José Nun, entre otros) lo eligió como interlocutor. Y mientras se producía esta primera e incipiente institucionalización del pensamiento de Foucault, en el medio de un clima quizás benevolente por la noticia de su temprana muerte, su voz comenzó a sonar más allá de la academia en las revistas culturales y en algunos medios alternativos. Para entonces, Foucault disponía ya de varias generaciones de intérpretes locales que en debates y discusiones superponían todos sus rostros: el “viejo” Foucault de los 60, supuestamente estructuralista, fino en el análisis de la cultura occidental; el de los 70, que desnudaba el castigo y el encierro y funcionaba aquí en espejo con la represión y el exilio; y un Foucault “nuevo” que iba emergiendo en traducciones de revistas y de libros, una actividad febril en donde se mezclaban escritos y entrevistas de Foucault de cualquier época con los de otros hablando de él y, más allá, presentaciones. Porque siempre había lectores nuevos y era necesario introducirlos en la *foucaultmania*.

Si el lector llegó hasta aquí, interesado porque se habla de un supuesto “Foucault en Argentina”, seguramente tendrá en su biblioteca algún libro de su autoría sin rostro aparente editado por La Piqueta (Madrid), Altamira, Nueva Visión o incluso nombres menos conocidos. Fue esa etapa, entre fines de los 80 y durante los 90, cuando

proliferaron los libros de y sobre Foucault, casi como reconstruyendo tímidamente, una vez más en medio de un clima hostil, aquella exuberancia editorial de los 60. Había condiciones especiales, pues su derrame textual y mundial era incesante. Siempre era posible encontrar un seminario en Estados Unidos o una entrevista en Japón que Foucault había autorizado a publicar luego de su muerte.

En 1994, los herederos legales y algunos de los intelectuales en Francia pusieron orden en el jardín de las delicias foucaultianas. Primero editaron los *Dits et écrits*, que recopilaban todo lo que Foucault había publicado fuera de sus libros, desde resúmenes de seminarios hasta intervenciones radiales. Luego comenzaron a reconstruir, a partir de apuntes de Foucault y desgrabaciones de sus clases, los cursos que brindó en el Collège de France durante la década del 70. Y finalmente, ya en los 2000, la editorial Gallimard relanzó un nuevo Foucault “oficial”. Ya no serían posibles las ediciones piratas pero, al mismo tiempo, se abrió una línea directa con los cajones en los que Foucault dejó guardadas miles de páginas.

Neoliberalismo *avant la lettre*

Foucault literato, libertario; historiador, sociólogo y filósofo *sui generis*; periodista, helenista, militante y activista; todos esos Foucault hoy están, en cierta forma, institucionalizados. Tras su muerte, mientras crecía sin cesar en Argentina y en el mundo, se hizo en Francia un silencio casi absoluto, que anticipaba una cierta “purga” que algunos medios académicos e intelectuales allí quisieron

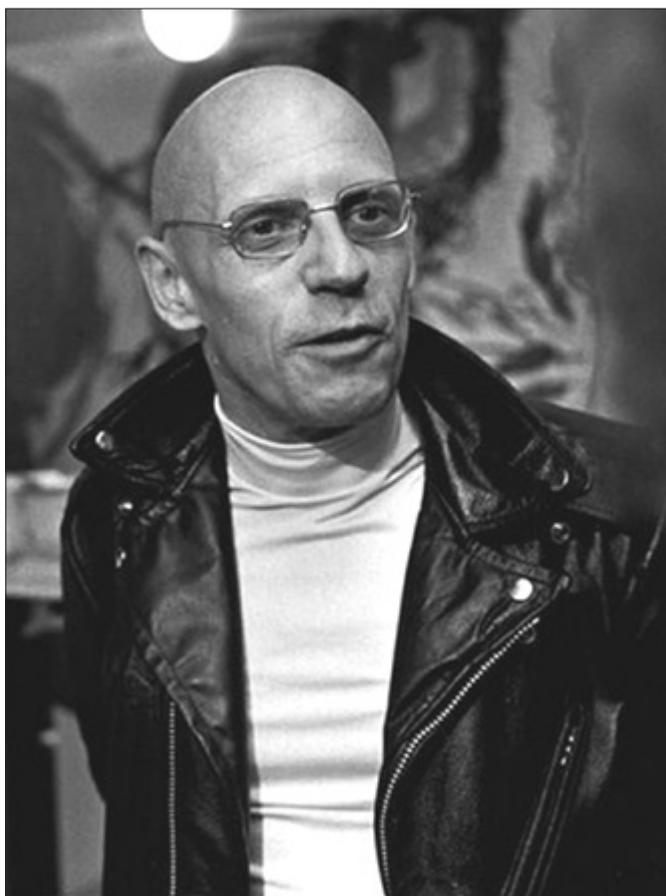
hacer sobre la gran escena del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX. Esta purga, confirmada por varios historiadores de las ideas de este tiempo, como François Dosse, François Cusset y el mismísimo biógrafo de Foucault, Didier Eribon, estuvo escoltada por las muertes de Althusser (1990), Deleuze (1995), Lyotard (1998) y Derrida (2004).

La institucionalización de Foucault viene a sincronizar su conversión en Argentina, en Francia y quizás en algunas otras regiones, en un autor “clásico”. La ebullición de las décadas anteriores, la fuerza de sus planteos proteicos para interrogar procesos históricos muy distantes de sus intereses inmediatos y de su contexto de formulación, mutó parcialmente en seminarios, congresos y proyectos de investigación que lo invocan como estandarte. Hay ciertamente algo epocal en esta transformación que está muy bien retratada en ese libro tan mal leído de Lyotard que fue *La condición posmoderna*. Pero también es el resultado de la operación misma de institucionalización, esto es, del hecho de que varios de aquellos interrogantes que reconocían múltiples voces y accesos ilimitados a la obra de Foucault ahora están canalizados en lugares de saber más tradicionales, con una línea de transmisión más clara, al menos desde el punto de vista editorial: de Gallimard a Fondo de Cultura Económica (para los cursos) o a Siglo XXI y Paidós (para los escritos). Y así como en los 80 era Abraham quien mejor aunaba los esfuerzos para reconstruir al autor de las mil caras, es hoy Edgardo Castro el encargado de organizar el Foucault del futuro.

Ahora bien, lo que vendrá, o lo que debería venir, es una curiosa torsión

respecto de lo que hasta ahora significó Foucault para las corrientes intelectuales argentinas. Si lo que primó en la segunda mitad del siglo XX fue su lectura simultánea, que combinaba la voracidad de saber vernácula con la exigencia de dar respuestas a “la coyuntura”, y si esa historia puede ser mucho mejor contada por todos sus protagonistas o por investigaciones como las de Canavese que por esta sucinta reseña, hay otras dos capas que aparecen en el horizonte formando nuevas líneas de tiempo. La primera es la inauguración de una lectura no contemporánea, pues en la última década lo que se ha conocido es un Foucault de los 70 diferente del que se conoció en aquella época, fundamentalmente a través de

Michel Foucault



los cursos *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*. Y la segunda corresponde al hecho de que los temas que allí desarrolló son estrictamente actuales. Pues Foucault, que era un historiador del presente pero cuyos archivos estaban más poblados por documentos de los siglos XVIII y XIX europeos o, en todo caso, por la Antigüedad grecorromana que por las tapas de los diarios, de pronto se nos presenta anticipando un futuro. Un futuro que ya era presente.

En *Seguridad, territorio, población* (STP), entre 1977 y 1978, Foucault vuelve sobre el siglo XVIII y comprueba allí la emergencia de un “dispositivo de seguridad” por el cual las monarquías absolutistas menguantes comienzan a trabajar en la manera de hacer del equilibrio entre libertad y seguridad, un viejo asunto del contractualismo al menos desde Hobbes, una tecnología concreta de poder. Aísla lo que se podría denominar una “fábrica de libertad-seguridad” que produce, por un lado, un saber naturalista sobre la circulación (de bienes, de personas, de ríos y de signos), y por el otro una inseguridad controlada que es condición de posibilidad de un mecanismo de subjetivación. Se trata de lo que en textos aislados, en el pasado, figuraba como el problema de la gubernamentalidad, y que ahora aparece desplegado con más detalle.

En el año lectivo siguiente, entre enero y abril de 1979, Foucault dicta el curso *Nacimiento de la biopolítica*. Por la vía de la gubernamentalidad y del dispositivo de seguridad, su proyecto apuntaba a dar una forma más acabada a la cuestión de la biopolítica, tan de moda hoy en día, y que hasta entonces había ocupado una parte de *La voluntad de saber* y se había ramificado en varias

líneas al final de “Hay que defender la sociedad” (*Genealogía del racismo*, para quien disponga de las ediciones de los 80 y 90, antes de la “normalización Gallimard”). Sin embargo, promediando el curso, cómicamente, Foucault admite que el tema de sus exposiciones no era y será la biopolítica, al menos de manera directa. Un mes antes de que Margaret Thatcher ganara las elecciones en Gran Bretaña, más de un año antes de que Ronald Reagan fuera electo presidente en Estados Unidos, y al mismo tiempo en que algunos argentinos corrían detrás de la famosa “tablita” de Martínez de Hoz, Foucault se había dedicado a hacer la historia del neoliberalismo político y económico, desde sus comienzos a principios del siglo XX hasta sus teóricos contemporáneos.

¿Acaso Foucault estaba vaticinando el futuro? No exactamente, si se entiende al neoliberalismo solo como una ideología. Ciertamente, las dictaduras chilena y argentina incluso se anticiparon a Reagan y a Thatcher, pero ambos, por las armas o por los votos, impulsaron el modelo neoliberal. Sin embargo, este modelo que hoy es de buen tono denostar para blandirlo luego como peligro siempre latente, no es según Foucault un sistema de ideas para gestionar el poder público según criterios liberales a ultranza, sino una nueva etapa en la gubernamentalidad capitalista moderna que no se agota en lo evidente: desregulación normativa, privatización del Estado, etcétera. Es, más bien, el triunfo de la teoría del capital humano como base de un modo de subjetivación centrado en el miedo (la lógica del riesgo y de la aseguración), en la autoincriminación constante respecto de un futuro a garantizar y en la conversión de los sujetos en “empresarios de sí mismos” para los cuales los ingresos

son rentas de un capital que se halla en el cuerpo y en la biología. Es cierto que esta tecnología de poder es solidaria de aquel sistema de ideas, pero también lo es que la denuncia

del neoliberalismo, para ser completa, debería contemplarla en sus diatribas. De lo contrario, podríamos ser antineoliberales en la declamación pero neoliberales en la vida cotidiana. Se trata de sacar al mote “neoliberal” de las acusaciones de trincheras y de interrogar, concretamente, cuánto de ese mundo está entre nosotros, como analizó Abraham en *La empresa de vivir* justo un año antes de la crisis de 2001. Ahí sí Foucault se vuelve contemporáneo de nosotros mismos, como lo era en los 70 pero desde uno de sus rostros: el del castigo, el del encierro. Varios rostros en uno, un rostro por cada época: los caminos de Foucault son insondables.

2001, odisea del espacio estatal

“El 2001” vio renacer a Foucault en los debates y disputas de la crisis, en esa zona política de la que quizás su nueva condición de “autor clásico”

[El modelo neoliberal], que hoy es de buen tono denostar para blandirlo luego como peligro siempre latente, no es según Foucault un sistema de ideas para gestionar el poder público según criterios liberales a ultranza, sino una nueva etapa en la gubernamentalidad capitalista moderna que no se agota en lo evidente: desregulación normativa, privatización del Estado, etcétera. Es, más bien, el triunfo de la teoría del capital humano como base de un modo de subjetivación centrado en el miedo (la lógica del riesgo y de la aseguración), en la autoincriminación constante respecto de un futuro a garantizar y en la conversión de los sujetos en “empresarios de sí mismos” para los cuales los ingresos son rentas de un capital que se halla en el cuerpo y en la biología.

Este Foucault no anti-estatal, sino más bien diseccionador del neoliberalismo por venir, nos permitiría sostener que estamos en el tiempo en que el neoliberalismo se extiende como tecnología de poder mientras decae su legitimidad en el nivel macropolítico, o dicho de otro modo, mientras está casi prohibido declamarlo como ideología.

lo había alejado. No volvió solo, sino de la mano del asambleísmo y del auge de las obras de los autonomistas italianos (Toni Negri, Paolo Virno, Maurizio Lazzarato, etc.) en algunos movimientos sociales. *Imperio* de Hardt y Negri se vendía como pan

caliente, antes de haber circulado en copias y traducciones no “oficiales”, igual que el *No logo* de Naomi Klein. Se recordará también la reacción virulenta de algunos intelectuales de izquierda contra el tipo de marxismo

que se quería presentar: un Marx muy mezclado con Deleuze y con Foucault al servicio de la denuncia de la globalización como gran marco neoliberal mundial pero, sobre todo, al servicio de una denuncia igualmente severa contra las formas estatales que el neoliberalismo de manual quería arrasar. La oleada autonomista tocaba fibras que habían sido discutidas acaloradamente, sin asomo de consenso *à la Habermas*, desde la salida de la dictadura.

La década kirchnerista significó en la relación entre Foucault, los intelectuales argentinos y la política, la consagración de una suerte de veredicto pronunciado por la constelación que dio lugar a Carta Abierta. Como Foucault representa —blandidos tanto en la dictadura como en la primavera democrática— parte de su prédica pierde sentido si

se interpreta que “el 2001” era en lo esencial la demanda por la vuelta del Estado. Es más: hasta se podría decir que tal prédica termina siendo funcional al neoliberalismo, presuntamente enterrado. Así, diría esta interpretación, conviene tomar con pinzas lo que dice Foucault, a quien sin dudas se lo podrá seguir leyendo en ámbitos estrictamente académicos en la medida en que, por la “normalización Gallimard”, sigue siendo una fábrica de textos. Foucault, sin dudas, fue útil en algunos contextos; ya no lo es.

Ahora bien, el Foucault de los cursos, no el de *Vigilar y castigar*, el que ahora podemos analizar *in extenso*, plantea la noción de gubernamentalidad como forma de salir de las oposiciones clásicas entre Estado e individuo. Sostiene que se trata de un modo de ejercicio del poder que bascula entre dos polos, el del Estado y los individuos y el de la libertad y la seguridad. La libertad para Foucault no es en absoluto lo contrario del Estado, sino algo producido desde el mismo Estado cuando se gubernamentaliza, esto es, cuando logra formar una suerte de saber naturalista sobre la circulación de las cosas y de los signos, cuando consigue *laisser faire, laisser passer* para luego aplicar sobre la sociedad un conocimiento acerca de esa circulación. La libertad existe y se crea dentro de este ámbito; no existe pura, incontaminada, lejana al poder político. Es más: Foucault denuncia la sobrevaloración del problema del Estado tanto por mentes progresistas como por las más liberales, pues ellas le asignan una eficacia exagerada y ocultán, en ese mismo movimiento, el juego que realiza con el mercado.

Con la gubernamentalidad, Foucault vincula procesos macropolíticos y macroeconómicos –tan supuestamente refractarios a sus análisis– con tecnologías específicas de subjetivación. Las crisis cíclicas del capitalismo se traducen en crisis de gubernamentalidad; estas crisis generan, a su vez, modos particulares de subjetivación que se desarrollan en la teoría y a veces en la práctica. En aquellos años (recordémoslo una vez más: en esos años en los cuales para nosotros era “el pensador de la disciplina”), Foucault advertía sobre los límites del modelo de bienestar mientras vislumbraba una nueva tecnología de poder, neoliberal, que aún no estaba vigente. Y de paso retorció con todo ello su propia teoría del poder y ordenaba una nueva secuencia: soberanía-disciplina-seguridad. Todo esto es continuado por varios caminos, desde el de Robert Castel, hablando de la gestión de los riesgos, hasta el de Gilles Deleuze, postulando que allí donde había sociedades disciplinarias, advendrían las sociedades de control.

Este Foucault no anti-estatal, sino más bien diseccionador del neoliberalismo por venir, nos permitiría sostener que estamos en el tiempo en que el neoliberalismo se extiende como tecnología de poder mientras decae su legitimidad en el nivel macropolítico, o dicho de otro modo, mientras está casi prohibido declamarlo como ideología. Se trata de un proceso que en América Latina comenzó lentamente en los 80 y que tuvo un crecimiento con la ola neoliberal de los 90, pero no exactamente como tecnología de poder puesta en práctica. Desde ya que hay una solidaridad íntima entre ambas instancias: las privatizaciones de las empresas públicas componen

perfectamente con el ensalzamiento de la iniciativa personal, el elogio del empresario de sí mismo y la concepción mercadocrática de la existencia. Pero hay un desfase, incluso una utilización bastarda, de esas tecnologías de poder en América Latina, inimaginable por los mismos teóricos neoliberales y difícil de creer para sociedades de mayor equilibrio social como las europeas.

“El 2001” no habría significado, entonces, solo la inclinación hacia el polo Estado luego del predominio del polo individuo –mejor dicho, el individualismo neoliberal–, sino también el ejercicio de nuevas formas políticas y nuevos procesos de lucha que fueron sin dudas estatalizados en la última década como un *know how* incorporado a una nueva fase de la gubernamentalidad.

Esos movimientos sociales, pioneros en la lucha contra el macro-neoliberalismo menemista, fueron insertos en mecanismos estatales de gobierno, pero eso no quiere decir que algunos de ellos no hayan ensayado otras formas de existencia, diferentes al mero pedido de la vuelta de un modelo estatal de bienestar. Esas formas quedan mudas, invisibilizadas, incluso sospechadas, cuando se afirma que “la gente quería más Estado” del

Esos movimientos sociales, pioneros en la lucha contra el macro-neoliberalismo menemista, fueron insertos en mecanismos estatales de gobierno, pero eso no quiere decir que algunos de ellos no hayan ensayado otras formas de existencia, diferentes al mero pedido de la vuelta de un modelo estatal de bienestar. Esas formas quedan mudas, invisibilizadas, incluso sospechadas, cuando se afirma que “la gente quería más Estado” del mismo modo en que la gubernamentalidad como proceso, en Foucault, queda obturada cuando se lo retrata como un anarquista libertario.

mismo modo en que la gubernamentalidad como proceso, en Foucault, queda obturada cuando se lo retrata como un anarquista libertario.

Un futuro para Foucault

La gubernamentalidad neoliberal que convive con el Estado que ha vuelto tiene al menos tres componentes. El primero se vincula con el notable planteo que Foucault realizó en “Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina”, su texto quizás más cercano a nuestro país: es producto de una conferencia en Brasil en 1974 y fue editado en español antes que en francés. Allí Foucault despliega un análisis del Plan Beveridge inglés que en plena Segunda Guerra Mundial fue la base del modelo del Estado de Bienestar a nivel mundial (más allá de que nuestra región también en este punto haya sido pionera, puesto que así como Argentina y Chile iniciaron a sangre y fuego el neoliberalismo, Uruguay implantó un Estado de Bienestar ya en los inicios del siglo XX). Dice Foucault que, en términos

Michel Foucault



biopolíticos y en relación con la oscilación de la gubernamentalidad hacia el polo seguridad, en este caso la “seguridad social”, en el Plan Beveridge “el concepto de individuo en buena salud para el Estado se sustituye por el del Estado

para el individuo en buena salud” (Foucault, 1996: 68). En lugar de ordenar de arriba hacia abajo la salubridad pública, se propone que sean los individuos quienes velen por su salud y el Estado estará allí para satisfacer sus demandas. El Estado que vuelve, entonces, no es el que intenta dirigir todos los ámbitos de la existencia garantizando todo tipo de seguridad, sobre todo la subjetiva, sino el que garantiza a los individuos que estará allí cuando quieran llevar adelante sus iniciativas. Esto se puede ver, hoy en Argentina, en la cantidad de leyes sobre la salud que se han sancionado en los últimos años tomando como base la demanda de los supuestos afectados (antitabaco, fertilización asistida, menús light en los restaurantes, programas de fomento a la actividad física, etcétera), que a su vez procede de la consideración de la salud como un capital a proteger y potenciar. Es un cambio en las tonalidades afectivas individuales, en los modos de subjetivación, que en nombre de un imperativo de la salud perfecta pide cada vez más seguridad biopolítica en un proceso de medicalización indefinida, infinita, por la cual siempre estamos enfermos de algo.

El segundo componente es un tipo de “neoliberalismo desde abajo”, que podría denominarse popular, según propone Verónica Gago en su flamante libro *La razón neoliberal*. Este neoliberalismo es “un conjunto de condiciones que se concretan más allá de la voluntad de un gobierno, de su legitimidad o no, pero que se convierten en condiciones sobre las que opera una red de prácticas y saberes que asume el cálculo como matriz subjetiva primordial y que funciona como motor de una poderosa economía popular

que mixtura saberes comunitarios autogestivos e intimidad con el saber-hacer en la crisis como tecnología de una autoempresarialidad de masas” (Gago, 2014: 11). Lo que analiza Gago es la circulación existente entre la feria textil de La Salada, los talleres textiles clandestinos y la villa 1-11-14, esto es, las formas del trabajo migrante en Argentina que solo adquiere cariz público cuando los medios de comunicación se refieren al “trabajo esclavo”. En ese trabajo migrante, dice Gago, se produce una “composición estratégica de elementos microempresariales, con fórmulas de progreso popular, con capacidad de negociación y disputa de recursos estatales y eficaces en la superposición de vínculos de parentesco y de lealtad ligados al territorio así como formatos contractuales no tradicionales”, de manera tal que no sería insólito ver en el migrante a un “inversor de sí” que pone en juego “un capital comunitario”, y a una “racionalidad neoliberal” funcionando dentro de “un repertorio de prácticas comunitarias” (Gago, 2014: 18-20). El tercer componente involucra a la caracterización misma del Estado, de ese Estado que ha vuelto pero que no es el mismo. El telón de fondo del peronismo en nuestro país suele funcionar, más en la época actual, como la referencia máxima de la estatalidad. Sin embargo, no es demasiado audaz sostener que es muy difícil que vuelva la economía de pleno empleo, que el tipo de inserción de nuestra región en el contexto económico mundial no alienta la creación masiva de fuentes de trabajo al viejo estilo, y que la población actual es demasiado heterogénea en su composición, en su participación en la economía, en su inserción legal y formal en la política,

hasta en sus formas culturales, como para reeditar las viejas formas de existencia social muchas veces idealizadas. *Habitar el Estado*, el libro de Mariana Cantarelli y Sebastián Abad, constituye en este sentido una exploración interesante, a partir de sus experiencias en el Instituto Nacional de la Administración Pública, sobre cómo constituir hoy la estatalidad como forma de subjetivación.

En los términos de Foucault, entonces, estos tres componentes de la gubernamentalidad neoliberal, que trascienden la debacle epocal del neoliberalismo “desde arriba”

(estatal, mundial, globalizador), se apoyan en el polo individuo para producir nuevos modos de composición con el Estado. Por su parte, en este nuevo escenario, el Estado responde con leyes que aceptan las demandas de medicalización;

con una particular relación con las zonas grises de la economía informal, en este caso textil, que se puede ver cuando los representantes de la feria de La Salada viajan con la comitiva presidencial al exterior (el tan mencionado viaje a Angola); y con la superposición de programas de asistencia que deben tanto al diseño de macropolíticas públicas como a la contingencia y la precariedad de aplicación. Existiría así una racionalidad neoliberal para las clases medias, otra para las clases populares y una más, también, para la propia acción estatal, pues “el

Como Foucault representa una teoría y un discurso anti-estatal –blandidos tanto en la dictadura como en la primavera democrática– parte de su prédica pierde sentido si se interpreta que “el 2001” era en lo esencial la demanda por la vuelta del Estado. Es más: hasta se podría decir que tal prédica termina siendo funcional al neoliberalismo, presuntamente enterrado.

neoliberalismo tiene la complejidad de no poder definirse de manera homogénea, sino que depende de sus aterrizajes y ensambles con situaciones concretas. Son esas situaciones las que obligan a pluralizar el neoliberalismo más allá de su definición como un conjunto de políticas emanadas desde arriba, como planificación estructural” (Gago, 2014: 211).

Y así, cuando se anunciaba que la figura de Foucault “se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”

(según el célebre final de *Las palabras y las cosas*), quizás estos aterrizajes y ensambles lo devolverán a la superficie política para convertirlo, una vez más, en nuestro contemporáneo.

(*) Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Investigador asistente del CONICET con sede en el Instituto Gino Germani (UBA). Profesor Adjunto del Seminario de Informática y Sociedad (cátedra Kozak, carrera de Ciencias de la Comunicación Social, UBA).

BIBLIOGRAFÍA

- Abad, Sebastián y Cantarelli, Mariana (2010). *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*. Buenos Aires, Hydra Editorial.
- Abraham, Tomás (2000). *La empresa de vivir*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Canavese, Mariana (2012a). “El efecto Foucault, entre el hombre nuevo y la crisis del marxismo”, en revista *Prismas* nro. 16, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- (2012b). “El espacio público entre la asfixia y la resistencia: usos de Foucault durante la dictadura argentina”. En revista digital *Polis* (<http://polis.revues.org/3624>).
- Costa, Flavia y Rodríguez, Pablo (comp.) (en prensa). *Biopolítica, medicalización e imperativo de la salud*. Buenos Aires, Eudeba.
- Ferrer, Christian (1996). “Arte forense”. En *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires, Altamira / Caronte.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2005). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1997). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI.
- (1996). “Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina”. En *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires, Altamira / Caronte.
- Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Terán, Oscar (1983). “Presentación”. En *El discurso del poder*. Buenos Aires, Folios.

RAYUELA

UNA

MUESTRA

PARA

Junio - Noviembre 2014
Museo del libro y de la lengua

ARMAR



museo del libro
y de la lengua

Kusch, Mignolo y la bomba de agua

Por Ricardo Abduca ()*

La filosofía de Rodolfo Kusch ha sido precursora en los intentos de crear un punto de vista original para un análisis del temperamento americano. Su pretensión de forjar una cosmogonía libre de las determinaciones del pensamiento colonial, y asumiendo para ello un perspectivismo indígena, hoy es recuperada con vigor en los recientes estudios poscoloniales. Kusch construye una ontología de lo indio y lo mestizo con fuertes elaboraciones antropológicas, históricas y lingüísticas. El hombre americano se fue configurando como un conjunto de signos que se revelaban en sus incursiones por la “América profunda”, en la que el hedor de su pueblo se amalgamaba a un telurismo mítico para describir un “estar en el mundo”, que trastocaba las percepciones del racionalismo eurocéntrico para fundar una epistemología de las periferias.

Ricardo Abduca se propone polemizar, de manera energética y categórica, con la filosofía de Kusch y de sus actuales adherentes, a partir del señalamiento de que lo que el filósofo va a buscar en su encuentro con el mundo del altiplano es lo que ya había encontrado de antemano. La fascinación que Kusch profesaba por lo indígena no hacía sino confirmar la distancia en el origen de su indagación, pues en la elaboración de los arquetipos del mundo popular americano hay una idealización esencializada, distante de la compleja mixtura que compone la vida contemporánea, hecha de diferencias a menudo empeñadas en mimetizarse con lo mismo.

I

Parece que para entender a América tenemos que entender a Kusch. Parece que a diferencia de otros colonizados que miraban a los centros europeos, Kusch supo comprender la especificidad indígena americana. Parece que el pensamiento de Kusch es una filosofía propiamente americana, en el sentido de ser un fiel intérprete del pensamiento indígena, de su manera de ser o de “estar”. Habría sido un pensador “situado” en esta parte del mundo, que habría hecho un esfuerzo por sacarse de encima los moldes coloniales.

La oportuna reunión de sus escritos en la edición rosarina en cuatro tomos permite tener una visión de conjunto de su obra. La lectura del conjunto permite desmentir tanto el pensamiento como la “americanidad” de Kusch. Su relación con el mundo indígena fue la de la fascinación, no la de comprensión. No pudo comprender nada porque ya desde el principio sabía lo que iba a encontrar. Sus supuestos, formulados desde principios de los años 50, le impedían acortar distancias, aunque su voluntad y su fascinación (seducido por la barbarie) lo mantenían cerca del objeto de estudio. América era una esencia, que mantenía una diferencia ontológica con occidente. Este hijo de inmigrantes alemanes, porteño de Corrientes y Esmeralda, buscaba, de acuerdo a su pasión personal –con la que fue ejemplarmente coherente toda su vida– acercarse a lo americano. En la forma de acercamiento que eligió se verificaba esa distancia: el indígena es inasible, habla otro idioma, huele mal, forma parte de otra ontología.

Lo que muestran sus textos es que, en todos ellos, Kusch se apoya en

intuiciones fundamentales, epifanías; resquicios en una maraña inabordable, vislumbres en la penumbra, facetas de una esencia americana, que de otra manera sería insondable. Él se dejaba estar y caminaba por el desierto, de cuando en cuando aparecía una zarza ardiente, buscaba elucidar su visión y la ponía por escrito. Ese era su método. Su encuentro fugaz con Mamaní en un viaje a Cochinoca de ir y volver en el día;¹ sus elucubraciones sobre un mendigo de La Quiaca que cruzó unos minutos, al cual llamó Eleuterio Quispe;² la frase “están lograos” que escuchó a unos pasajeros en el tren en Perú,³ entre otras, son como epifanías, revelaciones súbitas a partir de encuentros casuales.

Hay que decir, primero que nada, que a pesar de las distorsiones que hacía en casi todos los materiales con los que trataba, era un autor totalmente honesto. Su empresa fue la de un hombre íntegro, que efectivamente no tuvo “vergüenza” en “llevar a cabo una actividad que requiere forzosamente una verdad interior y una constante confesión”.⁴ Los historiadores y sociólogos de su tiempo eran incapaces de “ver a América”; él creyó que esa incapacidad no era una característica de los intereses particulares de quienes practicaban esas ciencias, sino que era propia de esas mismas ciencias. Había que emprender “el pensamiento como

Su relación con el mundo indígena fue la de la fascinación, no la de comprensión. No pudo comprender nada porque ya desde el principio sabía lo que iba a encontrar. Sus supuestos, formulados desde principios de los años 50, le impedían acortar distancias, aunque su voluntad y su fascinación (seducido por la barbarie) lo mantenían cerca del objeto de estudio. América era una esencia, que mantenía una diferencia ontológica con occidente.

pura intuición”, “al modo antiguo, sondeando en el hombre mismo sus vivencias inconfesadas, a fin de encontrar en los rincones oscuros del alma, la confirmación de que estamos comprometidos con América”. Esa empresa, deja expuesto efectivamente todo su proceso ante el lector.

La edición de Ross no tiene criterios claros. Al principio del primer volumen nos brinda una extensa bibliografía de la obra inédita y publicada de Kusch,⁵ que no coincide con el contenido de la edición; por un lado, están presentes textos que no aparecen en dicha bibliografía, ni se da ninguna pista sobre condiciones, tiempo, lugar y condiciones de redacción.⁶ Y faltan muchos textos que la bibliografía menciona, en particular todos aquellos anteriores a 1953, año de la publicación de *La seducción de la barbarie*.

Esa ausencia refuerza la imagen que los admiradores de Kusch parecen tener acerca de su ex-centricidad en el campo intelectual argentino. En realidad, a sus 32 años el joven Kusch había publicado en medios culturales hegemónicos: un texto en *La Nación*, otro en *Sur*. En revistas ligadas a la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, o cercanas a ella: *Verbum*, *Realidad*, *Logos*. También en una de las

mejores revistas alternativas, *Contorno*, donde también se reseñó en 1954 su primer libro. Y había publicado en 1953 en el número único de *Las ciento y una*, de H. A. Murena.

La seducción de la barbarie actualiza la retórica vegetal de Keyserling, Martínez Estrada, Waldo Frank, Murena. *América profunda* es, entre otras cosas, una novela de formación: un hombre de cuarenta años cuenta sus viajes iniciáticos, como los *Bildungsroman* de la tradición alemana. Sin embargo, ya no hay nada que formar. No hay *Bildung* alguna porque el *Bild* ya estaba constituido en sus lecturas iniciales. *La seducción de la barbarie* consiste, como dirá después, en la intuición del paisaje, aun cuando es muy posible que haya sido escrito antes de haber estado en una sola montaña de los Andes, pero después de haber leído a Keyserling con su serpiente, a Spengler con sus culturas orgánicas, a Martínez Estrada con sus intuiciones pampeanas. Cuando llega por primera vez a Bolivia y a Perú, simplemente encuentra evidencias que apoyan sus ideas previas. Una de las maneras de definir a Kusch (por eso es de lamentar la falta de esos artículos tempranos en la edición Ross) es la de alguien que prolonga la metafísica de la pampa en

CONTORNO

Número especial dedicado a Martínez Estrada

Sumario

<p>LOS OJOS DE M. E. Raquel Weinbaum</p> <p>REFLEXION SOBRE M. E. Ismael Viñas</p> <p>BIBLIOGRAFIA DE M. E. Orlando Suevo</p> <p>LO SUPERFICIAL Y LO PROFUNDO EN MARTINEZ ESTRADA Rodolfo Kusch</p>	<p>Nº 4 PRIMERA APROXIMACION A M. E. F. J. Solero</p> <p>LA HISTORIA EXCLUIDA: UBICACION DE MARTINEZ ESTRADA David Viñas</p> <p>LA POESIA DE MARTINEZ ESTRADA: ORO Y PIEDRA PARA SIEMPRE Adela Gigli</p>
---	---

Diciembre de 1954

Av. Roque Sáenz Peña 651 — T. E. 30 - 2409 — Cinco pesos

Dirección: Ismael Viñas y David Viñas

un momento en el cual las elucubraciones pampeanas ya habían dado de sí lo máximo. Martínez Estrada, cuando Kusch empezó a publicar, estaba muy ocupado tratando de entender al peronismo (y temas de historia latinoamericana y autores como José Martí). La Segunda Guerra Mundial y el peronismo cambiaron bastante el campo intelectual argentino. La gente de *Sur*, empezando por Victoria Ocampo, ya no tenía el interés que podía tener otrora por la metafísica de *Blut und Boden*. Hubo un momento en que para algunos rectores de la cultura argentina el fascismo era algo con lo que podía convivirse, guardando alguna distancia (como lo prueban las charlas que dieron Victoria Ocampo y Mallea en 1934 en el Instituto Fascista di Cultura que presidía Gentile). Después no: en 1945 ya nadie quería saber nada con el telurismo en versión tradicional.

Kusch aparece después, en la posguerra, ocupándose, muy joven, de Novalis y de Lévy-Bruhl, y formando en principio una versión tardía del telurismo de Keyserling y de Martínez Estrada, solo que desplazada del centro geográfico de la Argentina –la pampa familiar y cotidiana– al extremo noroeste argentino, Bolivia y Perú. Un territorio colindante y no del todo ajeno (para un país que tenía a los incas y a ciudades andinas en su himno nacional), pero suficientemente exótico como para ser interpretado y explicado en abundancia. No digo que este desplazamiento haya sido calculado; habrá obedecido a razones muy personales, pero tuvo consecuencias beneficiosas para la recepción de sus teorías. Ningún miembro de la SADE podía decir del campesino andino “esto no es así”, mientras que de la pampa, los gauchos, los overos rosaos y la cantramilla del Martín Fierro,

cualquiera podía opinar algo. Hasta hoy circulan los textos en los que Kusch da cátedra sobre el quechua, el aymara y el campesinado andino, sin que la gran mayoría del público argentino pueda constatar cuánto habrá de cierto en su exposición y cuánto de contrabandeado y escamoteado.

América profunda empieza con una interpretación –que extiende por ochenta páginas– de la “Relación de antigüedades” de Santa Cruz Pachacuti, tan extensa como el original. Con pocos elementos hace extensas glosas. Sin saber quechua, discute las traducciones de Arguedas y Mossi (que sí conocían la lengua), la de Lehmann-Nitsche, la de Latcham. Es después de toda esta parte, que aquí no podemos examinar en detalle, que aparece por primera vez la distinción que va a marcar el resto de su obra –y es la síntesis de su pensamiento que parecen haber retenido sus lectores–. El estar. La distinción ontológica entre el ser occidental, “ser alguien”, y el estar americano, “dejarse estar”.⁷ Los párrafos que citaré ahora corresponden a las páginas en que expuso por primera vez las piedras fundamentales de su pensamiento. Seguiré con estos argumentos toda su vida.

Dice que las cosas que cree haber sacado en limpio del Pachacuti Yamqui es que la gente andina debía

conjurar al mundo... Lo importante para el hombre medio era evitar la pesadez del mundo mediante la conjuración mágica. Más que la pesadez, era la ira de dios la que

Una de las maneras de definir a Kusch es la de alguien que prolonga la metafísica de la pampa en un momento en el cual las elucubraciones pampeanas ya habían dado de sí lo máximo.

estaba a la puerta de la conciencia, y desde ahí, condicionaba todo el instrumental de la conjuración, dándole una forma peculiar al mundo incaico que condicionaba las mismas raíces de la cultura (I, 107).

Presenta a los indígenas andinos como gente “temerosa de dios”, sin pensar la posibilidad de la presencia cristiana en un texto mestizo de 1613. Prosigue así:

La prueba está, que esa prevención o defensa ante la ira de dios se refleja incluso en la gramática quechua. Ahí se advierte que es una cultura que tiene un sujeto inmóvil que recibe pasivamente las cualidades de su mundo. En el quichua, el verbo copulativo cay es el equivalente de los verbos castellanos ser y estar, pero con una marcada significación de estar. Cay es lo mismo que el demostrativo homónimo en quechua. Por eso, esta lengua no tiene conjugación propiamente dicha, como abstracción del movimiento, sino que esta se hace adjudicando cualidades a un sustantivo. Esta es la clave de la mentalidad indígena, porque en todos los órdenes se advierte esa conjugación como simple adosamiento de desinencias a modo de demostrativos. No hay verbos que designen conceptos abstractos, sino que solo señalan una adjudicación pasajera de cualidades a un sujeto pasivo. El sujeto no se altera en la acción sino que cambia de tonalidad o de colorido según la cualidad que lo tiña (I, 108).

Acá logra hojaldrar una serie importante de errores y confusiones en varias capas.

1) Supone que las formas religiosas como el temor de dios –que él cree esencialmente indígenas, como el supuesto “viracochaísmo”– tienen que tener un correlato gramatical.

El quechua tiene conjugación. Pues tiene pronombres personales (siete, para más datos)⁸, que tienen concordancia con las respectivas desinencias verbales.

2) La confusión entre sujeto gramatical y sujeto social o psicológico.

3) Define a la conjugación a la que te criaste: “abstracción del movimiento”.

3a) Para eso tendría que decirnos, ya que nos aporta toda una novedosa teoría de la conjugación, por qué “yo amo, tú amas...” sería un ejemplo occidental de conjugación como “abstracción del movimiento”.

3b) ¿Cómo sería un ejemplo quechua de conjugación, o del sustituto quechua de la conjugación? Mejor dicho: ¿por qué las formas quechuas equivalentes a “yo amo, tu amas...” serían “un simple adosamiento de desinencias a modo de demostrativos”? (¿Por qué “simple”? ¿A qué llama “demostrativos”?).

3c) En castellano, la serie “amo, amas, ama”, etcétera, se compone de una raíz y una serie de desinencias de concordancia con los pronombres personales (“yo”, “tú”, etcétera). No es distinto el equivalente quechua: *munani, munanki, munan...* concuerdan con los pronombres personales *ñuqa, qan, pay*, etcétera.

4) “En quechua no hay verbos abstractos”. Cuesta creer que el autor de esta frase sea el mismo que el que acaba de brindar una traducción quechua del verbo *ser* en el mismo párrafo. (Por otra parte, habría que discutir si la abstracción es propia de un verbo u otro o de otro tipo de operación analítica; si existe tal cosa como verbo abstracto).⁹

¿Cómo sería un verbo abstracto en castellano? Como fuera, si quería buscar ejemplos de verbos *generales* y de amplio referente en quechua, podría haberlos encontrado en los diccionarios que consultaba.

5) Como remate: “el sujeto no se altera en la acción...”, se “colorea”, “se tiñe”, etcétera, es más una imagen pictórica confusa que una teoría de lo americano o su lenguaje.

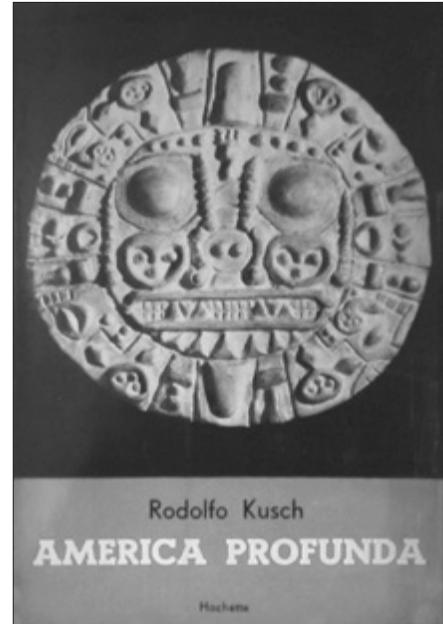
6) Confunde también las funciones gramaticales de *kay* como verbo y de *kay* como demostrativo. En el primer caso es un verbo en infinitivo (de uso muy raro, por otra parte); como todos los verbos quechuas, va siempre al final de la frase. En el segundo, corresponde a la serie *kay, chay, jaqay* (este, ese, aquel), y precede al sustantivo.

Si se conoce la sintaxis, no hay confusión posible. Si no, y además se tiene un entusiasmo a toda prueba por la ontología casera, puede encontrarse un *Dasein* andino en la expresión *runa kay* (como dice Kusch en otro texto suyo).¹⁰ Pero *runa kay* no quiere decir “hombre ahí” (ni *kay* es “ahí”, pues “ahí” se forma con otra desinencia y se dice *chaypi*), sino “ser gente”, o “ser hombre”.

7) El pensador del estar no sabe cómo se dice “estar” en quechua. No es cierto que *kay* (o *cay*, como escribe él) sea “el equivalente de los verbos castellanos *ser* y *estar*, pero con una marcada significación de *estar*”. En realidad *kay* es un verbo, y es “ser”. *Kasay* es otro, y es “estar”: “eres de Oruro” se dice “*Oruromanta kanki*”, “estás en Oruro” se dice “*Oruropi kasanki*”.¹¹ Son sufijaciones claras y distintas, que dan significaciones claras y distintas.

A partir de ahora toda la obra de Kusch consistirá en verificar las diferencias

entre lo que sería ser y lo que sería estar: cambian los vislumbres en los que creía encontrar esas diferencias. Si *América profunda* es un libro vertebrado por la epifanía del dibujo del Yamqui, *El pensamiento indígena y popular en América* lo está por la epifanía de la bomba de agua.



II

Este último libro, en efecto, tiene como una de sus piezas centrales a la actitud de un hombre de Kollana (Toledo), ante Kusch y sus alumnos, todos llegados de la capital departamental, Oruro.

Habíamos llegado ahí con unos alumnos para realizar nuestro trabajo de campo y logramos conectar con la familia Halcón que la habitaba... Me llamó la atención el abuelo. Estaba acodado sobre la pirca de adobe y miraba hacia lo lejos mientras nosotros lo acosábamos a preguntas. Quien en realidad hablaba con nosotros era el hijo. Sabía castellano... La entrevista en sí fue correcta aunque bastante pesada. De vez en cuando el abuelo se daba vuelta y contestaba a nuestras preguntas con cierta sonrisa... pero demostraba buena voluntad. (...) Así nos informó sobre el sistema de prestación o ayni, el ayllu o comunidad y mil cosas más. Pero en realidad no quería hablar (II, 274-75).

Es decir que a este desembarco de un grupo de puebleros que se queda unas horas en Kollana (que Kusch llama “trabajo de campo”), a esa serie apresurada de preguntas varias hechas a una familia que acababa de conocer (que Walter Mignolo llama *ethnographic interview*), le debemos dos capítulos del libro, que Kusch logró reeditar dos veces más.

Kusch no puede “estar” en el pueblo, llegar, esperar un tiempo para saber con quién está hablando, esperar unos meses hasta que los otros lo conozcan algo... Llega y atiborra a los desconocidos a preguntas (método que no solo se manifiesta aquí sino en todos sus escritos). De esa forma de hacer preguntas no se saca nada en limpio, solo se puede confirmar los propios supuestos (así, el cuestionario ratifica a Kusch en un error muy extendido: que el *ayllu* es algo así como una “comunidad”). Y ahora llegamos a la bomba.

Pero en ese momento se planteó una situación peculiar provocada por algunos integrantes de nuestro grupo. Alguien tomó la ofensiva y preguntó al abuelo que por qué no compraba una bomba hidráulica. El rostro de aquel se volvió más impenetrable. Había varias instituciones que lo ayudarían. Seguramente poniéndose de acuerdo con sus vecinos podían entre todos comprar la bomba y, en cómodas cuotas, compartidas por todos, la pagarían a corto plazo. ... “Vaya a Oruro y visite la oficina de Extensión Agrícola”. El abuelo nada respondía... Nos fuimos (II, 275-76).

A partir de aquí Kusch entra en un sinnúmero de disquisiciones (que ocupan dos capítulos). Mencionamos solo algunas.

1) “El abuelo no cumple entonces con las etapas de todo conocimiento (...) occidental (...). Primero, una *realidad* que se da *afuera* (...). Segundo un *conocimiento* de esa realidad, tercero, un *saber* (...), y cuarto una *acción*...” (pasa luego al *Novum Organum* de Bacon, y así sigue un par de páginas más...).

2) “Para nosotros la realidad está poblada de objetos. Este término, por su etimología, pareciera vincularse con echar delante, *ob-jacio*, lo cual implica la colocación en cierto modo voluntaria de una realidad delante del sujeto. ¿Y en el mundo indígena? Pareciera que es diferente. Bertonio en su vocabulario aymara del siglo XVI señala...”.

3) “Pareciera cuadrarle al aymara, al igual que al quechua, lo que el investigador Whorf dice de los hopi, o sea que el idioma de estos tiende a registrar acontecimientos antes que cosas, mientras que las lenguas europeas registran más bien cosas que acontecimientos”.

4) “El indígena conocerá la sementera, la enfermedad de la llama, el granizo que se desata, pero la consecuencia de ese conocer es otra. Y esto mismo (...) lo lleva a no participar de la irrupción de la realidad, ni a utilizar en primer plano, y a nivel de su sentido de la vida, la voluntad. Por eso aquel abuelo no quería ir a la oficina de Extensión Agrícola a comprar la bomba hidráulica. No ve afuera la solución de sus problemas. Es indudable” (III, 277-282).¹²

Es indudable que hay cuarenta y siete razones que pueden llevar a esta gente de Kollana a no querer comprometerse a apalabrarse en deudas con algo que les acaban de ofrecer unos desconocidos como el pensador y sus alumnos, que le ofrecen el artefacto “en cómodas cuotas”, como vendiendo una aspiradora. Que le preguntan vida y obra para después

venderle desinteresadamente una solución para que “engorde sus ganados”. En particular, me resulta llamativo que Kusch diga siempre “bomba hidráulica” a lo que simplemente es una bomba de agua (aquí y en otro libro de 1976, pues esta anécdota dio también para catorce páginas de *Geocultura del hombre americano*).¹³ Se trata de una bomba cuyo objetivo era conseguir agua. El líquido es el fin, no el medio, no es lo mismo que una dirección hidráulica o un freno hidráulico, donde el líquido es medio para ayudar a que un sistema mecánico gire o frene. Quiero decir que la denominación “hidráulica” oculta la cuestión, que es fundamental para hacer lo que no puede hacer Kusch, que es ponerse en el lugar de esta gente de Kollana, de quienes no hay por qué suponer que vivan en la Babia mística, ni que sean entidades integradas al paisaje, ni idiotas. ¿Cómo iba a funcionar la bomba? ¿Se iba a bombear a mano, con motor eléctrico o quemando combustible? ¿Es eléctrica, como dirá luego el imaginativo Mignolo? No lo sabemos—ni tampoco sabemos si había o no tendido eléctrico por la localidad de Kollana—. ¿Con gasoil? ¿Con gasolina, que los argentinos llamamos nafta? ¿Iba a bombear agua del río? ¿De algún pozo? ¿Cómo se iba a hacer el pozo? El pensamiento situado no está para sondear estas profundidades. Mientras Kusch pensaba en la cósmica americana, los campesinos evaluaban qué se traía entre manos esa delegación de puebleros de Oruro (“caballeros”, “wiraquchas”, acompañados de un gringuito *q’umir ñawi* de acento castellano extraño), prometiendo no se sabe bien qué, ni por qué ni a cambio de qué; sin saber qué compromisos podrían contraer con los funcionarios

de Barrientos si aceptaban la bomba, cómo la iban a hacer funcionar y cuántos litros de nafta deberían gastar por litro de agua obtenida.

Un antiguo artículo de Alejandro Isla tiene el mérito de ser de los pocos textos de antropólogos andinos académicos (sino el único, de hecho) que toma en cuenta las elucubraciones de Kusch. El autor hizo tres largas estancias en aldeas aymaras del altiplano—algo que Kusch nunca hizo— en los años 60 y los años 80. A propósito del “pintoresquismo y al sincretismo estático que caracterizaron a gran parte de los trabajos folclóricos”, y sin dejar de tener una actitud de aprobación respetuosa a las búsquedas de Kusch, agrega:

Es necesario cuidarse de la interpretación heideggeriana del pensamiento de Kusch (si bien su búsqueda de un pensamiento original americano tiene un enorme mérito), para quien el “estar en el mundo”—cualidad del ser latinoamericano— fundamentaba o derivaba una opción consciente y exclusiva contra la “modernización”. Era claro su ejemplo del indio aymara en una de las comunidades de Oruro que sabiamente despreciaba la bomba de agua occidental, eligiendo la wilancha (un sacrificio, en general de una llama negra) para ofrecerla a sus dioses y así asegurar la lluvia sobre sus cultivos. También caso raro. En mis observaciones a lo largo de trabajos de campo en los sitios aymara más tradicionales, estos “sabiamente” instalaban la bomba de agua (ofrecida por cientos de proyectos [de desarrollo, RA]), pero chayaban a su alrededor para que la mantenga en funcionamiento; para que otros “malignos”

(espíritus maléfcos que habitan los espacios comunales junto a los vivos) no sustraigan el agua del fondo de la tierra, llevándosela a sus parajes (“Jujuy...”, p. 28).

Isla es benévolo con Kusch. Por mi parte, no tengo objeciones de principio contra la búsqueda de un pensamiento americano; sí contra la manera de buscar, que es en Kusch ante todo una búsqueda de confirmar lo que intuitivamente ya sabe. Sus errores no vienen porque sí.

El indio sabe esperar. No mueve un músculo, ni siquiera parpadea, tampoco mira. Por otra parte, siempre esperó. Esperó que crezca la simiente. Después iniciaba otra espera sembrando esos mismos granos al año siguiente y así año tras año... Es una raza que sabe esperar... El imperio desapareció y al indio le quedó solo la chicha (I, 175-76).

Para Kusch, el maíz crece solo: no hay que sembrar, regar, aporcar, limpiar la acequia, desyerbar. No hay historia ni conflictos por la tierra, ni transportes ni mercados, no

hay saberes agrícolas ni saberes del clima... El indio espera, toma chicha y el maíz crece solo. Si eso pensaba Kusch que era la vida en el campo, no es de extrañar que no pudiera barruntar las disyuntivas concretas que tenían los campesinos de Kollana ante la oferta de la bomba.

III

En una extensa introducción a la edición en inglés de *El pensamiento indígena y popular en América*, Walter Mignolo, profesor de la universidad de Duke que publica el libro, menciona la anécdota de Kollana; como vimos, cree ver en estos fugaces visitantes a “etnógrafos”, y se ha imaginado que se trataba de una bomba eléctrica.¹⁴

No es la primera vez que se ocupa de Kusch. En un extenso tratado que trata de todo un poco, Mignolo pone en la misma bolsa a una militante de los centros mineros potosinos como Domitila Barrios, a Kusch, al testimonio de la muchacha kiché Rigoberta Menchú y a la obra de José María Arguedas. Todos, por igual, serían exponentes de una “gnosis fronteriza, restituyendo a los sujetos subalternos su potencial epistemológico de que se han visto privados: conocer la razón del amo como la del esclavo”, etc., etc.¹⁵ Además dice, curiosamente, que

A pesar de que Kusch no vivió para asistir a un desarrollo similar a cargo de otros escritores y estudiosos (murió en 1979) los nombres y los textos de Domitila Barrios de Chungara y José María Arguedas, en los Andes, y Rigoberta Menchú, en Mesoamérica, pueden añadirse al proyecto general anticipado por Kusch...

Rodolfo Kusch



No solo es difícil equiparar el testimonio de una masacre, como el que dio Rigoberta, con las elucubraciones de Kusch. Sugerir que Kusch anticipa a Arguedas es, por lo menos, confundir al lector: Arguedas empezó a publicar en 1938 y puso fin a su vida a fines de 1969. Es posible que desde ciertas playas el abordaje de José María Arguedas y el de Rodolfo Kusch parecieran ser comparables. Fueron cercanos en el tiempo: Kusch nació en 1922, Arguedas en 1911. Y el objeto de sus preocupaciones también parece cercano, ya que estuvieron cerca del mundo andino toda su vida intelectual. Kusch se refirió favorablemente a Arguedas,¹⁶ pero fue prácticamente impermeable a la sensibilidad de este último. En realidad, si se conoce el mundo andino, aquí terminan los parecidos.¹⁷

Y aquí espero que se acepte que me entrometa personalmente. Pues tanto mi desacuerdo con Kusch como mi apreciación de la calidad de José María Arguedas no son ajenos a mi propia historia. Kusch llega a Bolivia con ideas ya muy formadas de América, de los indígenas, que ya traía por sus lecturas de Murena, Martínez Estrada, Keyserling y Spengler. Mi aproximación al mundo andino, en cambio, fue distinta y más temprana. Era chico, no había publicado una línea, había estudiado pocas materias de antropología y dos seminarios de antropología andina cuando tuve la oportunidad de residir medio año, en 1986-87, en el pequeño pueblo de Yavi.¹⁸ Pude así conocer bien toda la quebrada que se extiende desde Casti hasta Yanallpa —esta última aldea ya en Bolivia—. Entonces, la presencia de un turista por más de un par de horas era un acontecimiento raro. En poco tiempo fui dejando de ser un

completo forastero al insertarme en redes de ayuda mutua en siembras y otras tareas agrícolas, comenzando mi paulatino aprendizaje de la cultura andina. Recién cinco años después pude empezar a estudiar sistemáticamente historia boliviana, lengua quechua, y etnohistoria y antropología andinas, tras terminar estudios de antropología en la UBA; me instalé por unos meses en otra aldea cercana, sobre la frontera con Bolivia, adonde regresé por otros dos veranos. La crisis ecuatoriana que siguió a la guerra con el Perú de Fujimori hizo naufragar mi migración a Quito para hacer estudios andinos, pues la carestía hizo cerrar la escuela

de posgrado de Flacso-Quito donde ya estaba admitido. Dispuesto a aprender cultura andina de todas maneras, residí en Bolivia más de cuatro años. En mis años potosinos visitaba los ayllus de Calcha y los yungas de La Paz. Luego estuve un año en doble residencia, entre Sucre y Tomave. Así aprendí a hacerme entender y conversar en quechua. He participado en decenas de actividades laborales, desde siembras de maíz, carneada de llamas, plantada y cosecha de coca, techado de casas, limpieza de acequias. He sabido lo que cuesta conducir un arado de manceras y lo que cuesta matar una llama que se ha visto nacer y que se ha criado por diez años.

Para Kusch, el maíz crece solo: no hay que sembrar, regar, aporcar, limpiar la acequia, desyerbar. No hay historia ni conflictos por la tierra, ni transportes ni mercados, no hay saberes agrícolas ni saberes del clima... El indio espera, toma chicha y el maíz crece solo. Si eso pensaba Kusch que era la vida en el campo, no es de extrañar que no pudiera barruntar las disyuntivas concretas que tenían los campesinos de Kollana ante la oferta de la bomba.

Conocí cantos, chistes y adivinanzas en quechua. He recorrido los linderos de ayllus (en el deslinde ritual de carnaval conocido como *muyu*) por tres años consecutivos, en Calcha, en Totorá de Cotagaita, en Tomave. He hecho de todo un poco, desde sembrar maíz hasta marcar vacunos, desde misnear lana y pelar palque hasta techar casas y cortar adobes y *mat'achar coca*. He *ch'allado*, carnavaledado, he sacado *cuartos* de chivo, me he amanecido cuatro veces en mesas de ofrenda de dos de noviembre, en Yavi, en Tomave, en Sud Yungas. Por eso, cuando tiempo después residí en la región chaqueña, en el oeste de Formosa, en un área donde la mayoría de la población es de etnia y lengua wichi, me sentía doblemente extraño: estaba en un medio indígena donde los códigos de la tradición andina que había incorporado no me servían, y donde no podía hablar el idioma y me faltaban códigos básicos (en cambio, cuando iba a los yungas de La Paz sentía mucho no poder comprender el aymara, pero tenía el manejo de una serie de códigos del mundo andino, que en buena medida son comunes, se hable quechua, aymara o castellano). No he pasado más que una fracción de mi vida en estas actividades: no soy campesino. Aunque hice una tesis, que preparé lentamente, sobre el consumo argentino de hoja de coca boliviana, he tenido suficiente tiempo de vida rural no académica como para quedarme fuera del ritmo industrial de fabricación de *papers*. Y como para distinguir entre un conocedor magistral del mundo andino como José María Arguedas y un buceador de su propio imaginario como Rodolfo Kusch.

IV

El profesor de la universidad de Duke nos cuenta que, entre otros aspectos, le ha llamado la atención el término kuschiano de “fagocitación”, (y lo incorpora a su prosa inglesa, aunque suena aun peor que en castellano: *phagocytosis*). La idea de Kusch no está exenta de interés: el dominado puede reapropiarse de las formas culturales del dominador.

Ahora bien, lo que realiza Mignolo, ante todo, es una contra-fagocitación, sin asimilar. (Modestia no le falta: “La ‘fagocitosis’ de Kusch se acerca a la ‘transculturación’ de Ortiz... y a mi propia noción de ‘border-thinking’ [pensamiento de frontera]” —*Local Histories*, p. 153—). Devora, ignora, comete elisiones, evaporaciones, reprocesa las formas de pensar que laboriosamente se urdieron en estas tierras, reubicándolas en la picadora de carne necesaria para la reproducción incesante de la industria cultural académica estadounidense, para reinscribirlas finalmente en una hamburguesa que lleva el sello prestigioso de la *Ivy League*. En el camino, distorsiona y borra no pocos datos concretos.

Veamos algunos ejemplos. A partir de la fagocitosis de Mignolo, la audiencia estadounidense, leyendo un libro publicado en Princeton, deberá resignarse a creer que en 1954 Bernardo Canal Feijóo era un “historiador y sociólogo”, y que a esa fecha solo había escrito sobre historia argentina.

*Entonces Bernardo Canal Feijóo (un historiador y sociólogo que hasta ese momento solo había escrito sobre historia argentina) publicó lo que hoy es un libro sorprendente pero olvidado, Confines de occidente.*¹⁹

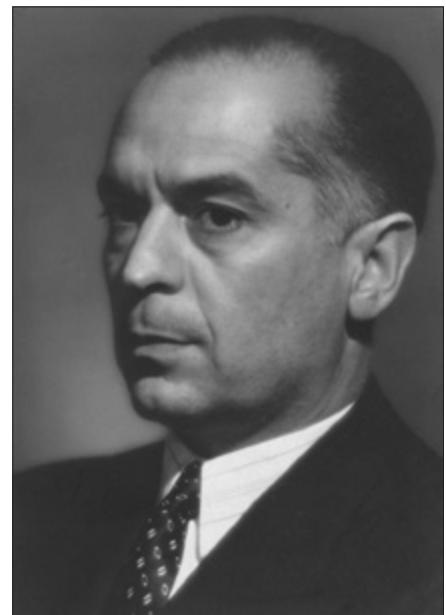
En realidad, al momento de la aparición de ese texto en 1954, Canal Feijóo ya había publicado cinco libros de poesía (el primero en 1922, el último en 1942); un ensayo sobre cultura popular y folklore y una obra de teatro, en 1937; tres ensayos sobre mitos, rituales y narrativa oral (publicados en sendos libros entre 1938 y 1943, reunidos en *Burla, credo, culpa* en 1951); diecisiete artículos en *Sur*, (sobre lingüística, literatura, sociología, ensayo y política) algunos de ellos de peso, como la reseña crítica que le destinó a *Radiografía de la pampa*.

Todo el mundo puede equivocarse. Pero al parecer esta no es la única vez en que el profesor celebrado macanea o escribe de taquito. En su "Introducción" a la traducción a lengua inglesa de *El pensamiento indígena y popular en América* de Kusch, de unas cuarenta páginas, los errores y displicencias pululan. Quizás no sea demasiado difícil reconocer al partido boliviano Movimiento al Socialismo cuando es bautizado por Mignolo como "Marcha hacia el socialismo", y es fácil adivinar la identidad de un ex presidente boliviano que se llama "González de Losada" una vez y "Sánchez de Losada" otra (todo esto en la página 23). O darse cuenta de que cuando se está hablando de la terapia de *shock* que sufrieron argentinos y bolivianos para allanar el camino a los grandes negocios, y se menciona al lado de Cavallo a un tal "Geoffrey Sach", debe tratarse del economista y terapeuta ocupacional Jeffrey Sachs.²⁰ Tampoco es difícil reconocer en el señor feminizado como Aimée Césaire al poeta caribeño Aimé Césaire.

La cosa se le complica a los lectores cuando el profesor incursiona en la historia americana y nos instruye diciendo que en Mesoamérica, como en el mundo inca, se carecía de moneda

("en ninguno de los dos lugares había dinero").²¹ Cualquier obra introductoria a la sociedad azteca puede informar mejor al público: se usaba por doquier como moneda a la semilla de cacao para transacciones menores, y polvo de oro, envasado en cañones de pluma de ave, para negocios más grandes, entre otros equivalentes generales. Desde Sahagún hasta las investigaciones modernas esto es bien sabido, así como el funcionamiento de las ferias mercantiles (*tianguetz*, término que los españoles llevaron a América del Sur, para usarlo durante el siglo XVI cuando querían describir mercados indígenas como el *qhatu* andino), y el de los comerciantes respaldados por el estado azteca, los *pochteca*. Todo esto forma parte de una digresión muy confusa que quiere mostrar que la endeble economía "seminal" propuesta por Kusch podría aplicarse a todo el mundo no europeo del siglo XVI, desde América a China. El conocimiento económico de Mignolo es tan autosuficiente como para decir sin más, contra otras opiniones, que había "capitalismo" en el siglo XVI europeo porque él tiene "good reasons" para creerlo así. Y es tan elemental como para decir que una plantación cafetalera o azucarera está basada "en la extracción antes que en la producción".²² Luego el profesor

Bernardo Canal Feijóo



se dedica a brindar elementos básicos de historia argentina (“Breve perfil histórico”) para que el público de habla inglesa conozca algo de ese país remoto. Y ahí sus lectores poscolonizados reciben el golpe de gracia: Facundo Quiroga había logrado un cruce fronterizo de los límites a la vida humana, pues tras su paso por Barranca Yaco en 1835 había seguido, junto a Rosas, haciendo y deshaciendo en las provincias argentinas durante diecisiete años, hasta que la batalla de Caseros lo sacara de esa capacidad política póstuma. Dice Mignolo:

*Rosas y Quiroga dominaron la vida política argentina hasta 1852; aquel lo hacía en Buenos Aires, este en las provincias occidentales de La Rioja y San Juan.*²³

La sombra terrible de la erudición estadounidense, resucitando a Quiroga logra evaporar la obra de Sarmiento. Un profesor de letras, argentino para más datos, con bibliotecas de millones de volúmenes al alcance de su mano, nos dice cosas que pueden desmentirse con hechos divulgados en un texto tan célebre como el primer párrafo del

Facundo. (No sin antes haberse comparado a sí mismo con Fernando Ortiz). Así, su obra refuta la existencia de la misma poscolonialidad que postula: el que un escritor de estas características sea leído y divulgado por estas tierras verifica las formas de hegemonía que de los lugares centrales se van centrifugando hacia nuestras periferias.

No pretendo agotar en pocas páginas la obra compleja de un autor como Kusch, que buscó mucho y escribió mucho. Tampoco se ha dicho aquí una palabra sobre las condiciones sociales de la recepción contemporánea de Kusch y sus nuevos glosadores y comentaristas (presentes en los tres congresos que se han dedicados a su pensamiento en los últimos años). Aquí he observado a un solo comentarista por ser tan llamativo el hiato entre lugar de enunciación y calidad del comentario. Hemos visto que el lugar de Walter Mignolo no es ni poscolonial ni fronterizo, y que el pensamiento de Kusch no es americano ni profundo.

(*) **Universidad Nacional de Río Negro, Sede Andina.**

NOTAS

1. “Cuando se viaja desde Abra Pampa”, IV, 279-83. Citaré a Kusch de acuerdo al número de volumen de la edición Ross, seguido por la página correspondiente.
2. *Charlas para vivir en América*, I, 497-508.
3. *Ibidem*, I, 469-76, I, 477-83, I, 483-89.
4. *América profunda*, II, 3-4.
5. Elaborada poco después de su muerte por Mary Muchiut, Graciela Romano y Mauricio Langón (I, 15-27).
6. Como *Charlas para vivir en América*, pp. 465-609. Que tampoco están en la bibliografía citada.
7. Esto viene de una reformulación de términos que él tomó de Canal Feijóo; no tenemos aquí espacio para comentarla.
8. Las lenguas indoeuropeas solo tienen seis personas, pues tienen solo un “nosotros”. El quechua, como el aymara y muchas lenguas americanas, tiene dos: hay un “nosotros” (es decir un pronombre y su correspondiente desinencia verbal) que quiere decir “tú y yo” (o “ustedes y yo”, e incluye al interlocutor); y hay otro “nosotros” (otro pronombre y otra desinencia) que quiere decir “ellos y yo”, y lo excluye.
9. Hablo en el sentido filosófico. “Verbo abstracto” es, en algunas descripciones gramaticales, una clasificación precisa que denomina cierto tipo de verbos (por ejemplo en las lenguas eslavas).
10. Insiste en el tema en otros libros: II, 437. En otra parte, ignora las diferencias entre *wak'a* y *waqa* (II, 361), a pesar de que Lira, a quien cita, distingue claramente entre ambos fonemas (*k'* y *kk*, en el sistema de escritura de su *Diccionario kkechuwa*). Mezcla el fonema *t'* (que otros escribían *tt*) con el fonema *t*, para aventurar que *amaut'a* tiene que ver con *uta*, y así por lo consiguiente.
11. O “kashanki” o “kachkanki”, según variantes regionales.
12. “Indudable”, “indudablemente”, “seguramente” son términos que se encuentran en incontables oportunidades, en todas las demostraciones de Kusch a lo largo de estos cuatro tomos.
13. III, 68-86.
14. *Global Histories*, p. 159: “electric water pump”. Los traductores del libro respetan el texto: “hydraulic pump”.
15. *Global Histories*, p. 158 y ss.; pp. 226-27 de la traducción castellana.
16. Prólogo a *América profunda*, II, 5.
17. En cada línea de Arguedas hay descripciones precisas, fundamentadas y llenas de matices: el insulto quechua oído a mestizos o bien a patrones, el wayno de cierta región de Apurímac que es comparable pero distinto al de Puquio, los diferentes toros de Pukara; la larga duración histórica en la región chanca... El arte andino no es materia prima para reducir todo a lo Mismo, es algo para analizar en detalle, en sus diferencias específicas, y ante todo para *celebrar*. En Kusch no se van a encontrar jamás las arpas y rondines de *Los ríos profundos*, los cantos de “El ayla”, el sabor y aroma del limón abanquino con chancaca negra. Lejos estuvo Kusch de poder admirar maravillas de la ciencia y creatividad andinas como los wachus de tierra apisonada que permiten que se cultive coca en terrenos de 45 grados de declive, o como los bellos y complejos tejidos de las mujeres de Calcha o de Potosí. Hay una mole indivisa que ni siquiera es capaz de individualidad: “el mundo quichua consiste en una naturaleza inalienable, carece de individuos” (II, 115); masa pasiva, aplastada, estática, que simplemente “se deja estar”. “El mundo quichua está como inmerso en un magma cósmico que gravita pesadamente sobre él” (IV, 265).
18. Y al respecto quiero agradecer a Alejandro Isla.
19. *Local Histories/Global Designs*, p. 332: “Then Bernardo Canal Feijóo (a historian and sociologist who up to that point had only written on Argentinian history) published what is today a surprising but forgotten book: *Confines de occidente...*”.
20. Se llama Gonzalo Sánchez de Lozada. “González de Losada and Saúl Menem cleared the path for neoliberalism in the region, under the guidance of Geoffrey Sach and Domingo Cavallo, respectively”, p. 23.
21. “Money was not used in either place”, p. xl.
22. “...the emerging capitalist market economy was based on extraction before production (coffee and sugar plantations, for example)”, p. xxviii y ss.
23. “Rosas and Quiroga dominated Argentine political life until 1852, the former doing so in Buenos Aires, the latter in the western provinces of La Rioja and San Juan” (pp. xviii-xix).

BIBLIOGRAFÍA

Textos de Kusch citados:

- Obras completas*, Rosario, Fundación Ross, 2007, 4 vol.
 1953: *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*.
 1962: *América Profunda*.
 S.f. [¿década del 60?]: *Charlas para vivir en América*.
 1966: *Indios, porteños y dioses*

S.f. [¿década del 70?] "Cuando se viaja desde Abra Pampa".
1970/73: *El pensamiento indígena y popular en América*.
1976: *Geocultura del hombre americano*.

Otros textos:

Canal Feijóo, Bernardo (1954): *Confines de Occidente: notas para una sociología de la cultura americana*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2007.

Isla, Alejandro (1992): "Jujuy en el siglo. Estrategias de investigación". En A. Isla, (comp.): *Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo*. Facultad de Filosofía y Letras (UBA)/MLAL. Jujuy, pp. 11-39.

Mignolo, W. (2000): *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. New Jersey, Princeton University Press. (trad. cast.: *Historias locales / Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal, 2003).

— 2010: "Introduction". En: R. Kusch: *Indigenous and Popular Thinking in America*. Duke Univ. Press, 2010, trad. de María Lugones y Joshua Price... pp. 23-54.

COMOS CULTURA Ministerio de Cultura

JORNADAS INTERNACIONALES Lecturas y relecturas de Julio Cortázar

año Cortázar 2014

Agosto 2014 | Auditorio Jorge Luis Borges

ENCUENTRO INTERNACIONAL LITERATURA FANTÁSTICA

Entrada libre y gratuita Biblioteca Nacional

Mayo 2014 | Biblioteca Nacional

Agosto 2014 | Auditorio David Wifosi | Museo del libro y de la lengua

Jornadas León Rozitchner
Contra la servidumbre voluntaria

I CONGRESO INTERNACIONAL WITOLD GOMBROWICZ

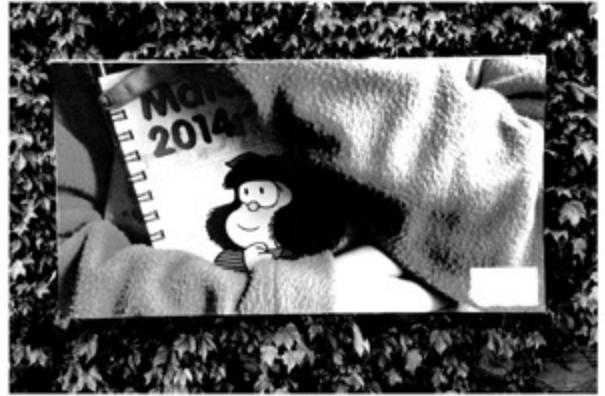
BIBLIOTECA NACIONAL MARIANO MORENO

Agosto 2014 | Biblioteca Nacional Mariano Moreno

BIBLIOTECA NACIONAL MARIANO MORENO
Avenida 2502, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Organizan UnaBrecha / Grupo Heterónimos

www.congresogombrowicz.com



Septiembre - Diciembre 2014

Plaza del Lector Rayuela
Sala Juan L. Ortiz

Sala de Lectura General Juan Bautista Alberdi
Hall de la Hemeroteca Ezequiel Martínez Estrada

Derivas de Saúl Taborda por los afluentes estéticos de la Reforma Universitaria, entre el modernismo y las vanguardias, 1909-1927

Por Matías Rodeiro

La Reforma Universitaria de 1918 ilumina zonas intelectuales, estéticas y políticas de gran significación. Saúl Taborda, portador de una lengua cuidadosamente labrada al calor de las luchas más urgentes de su hora, se esmeró siempre por presentar sus objetos de reflexión en ensayos, manifiestos, proclamas y oratorias públicas, con un fuerte tono épico y una retórica elegante y barroca. Sus tonos refinados se componían con selectas piezas de un lenguaje modernista con impulsos vitalistas que sugerían que fundar un mundo nuevo era también proponer una ruptura en el campo estético y literario. Y que los deslizamientos y grietas en un paisaje dominado por la lengua del positivismo científico producían reverberaciones en un país sacudido por un magma de insatisfacciones populares.

Taborda no respetaba las distinciones disciplinarias, pues su pregunta era política y, al mismo tiempo, filosófica. La inquietud fundamental por nuestro ser común y por nuestra relación con herencias y tradiciones pretéritas desafiaba su tiempo en un panorama cultural y universitario sometido a un control elitista, jerárquico y autoritario que desdeñaba y combatía estos actos libres del pensamiento. Matías Rodeiro analiza la biografía de Saúl Taborda y la restituye en el fondo histórico y colectivo en el que ha forjado su estilo y sus hitos fundamentales.

1. *Lo que más importa es la vida; el estilo debe vivir. (...)*
5. *La riqueza de la vida se traduce por la riqueza de gestos. Es preciso aprender a considerarlo todo como un gesto; la longitud y la cesura de las frases, la puntuación, las respiraciones; en fin, la elección de las palabras y la sucesión de argumentos. (...)*
7. *El estilo debe mostrar que se cree en los pensamientos, no solamente que se los piensa sino que se los siente. (...)*
9. *El tacto del buen prosista en la elección de sus medios, consiste en aproximarse a la poesía hasta rozarla, pero sin franquear jamás el límite que la separa. La escuela del estilo, fragmentos del decálogo compuesto por Nietzsche para Lou Andrea Salomé, citado y comentado por Ezequiel Martínez Estrada en su *Nietzsche Filósofo Dionisiaco*.*

...porque de hoy en más no se encenderá el verbo en la lucha contra las potencias reaccionarias que niegan las condiciones afirmativas de la inteligencia y de la libertad creadora, sin que ese verbo se presente henchido de claras resonancias de su palabra iluminada y generosa (...). En torno a tu nombre viviremos en justicia, en verdad y en belleza.

Saúl Taborda, "Oración por Deodoro Roca", 1942.

Una voz para la ciudad futura

LAS CIUDADES

¿Retornarán los dioses?

Sobre una costa desconocida, dilatada en la penumbra apenas clareada por el difuso resplandor de las constelaciones, se diseñó de pronto la urbe del futuro. Ansioso, anhelante, sobresaltado, rojas por

el desvelo las pupilas..., el Viajero de los Siglos escrutaba el hallazgo tantas veces presentido. [...] Los Andes adquirieron contornos determinados y precisos como si surgieran del seno de la noche al conjuro de un cincel maravilloso. Presto fueron una Acrópolis gigante; brilló la luz sobre la frente de una nueva Atenea e infundió vida inmortal a la forma fugitiva aprisionándola para siempre en la suave firmeza de los mármoles. Las naves del Pacífico y del Atlántico saludaron con himnos jubilosos a la nueva divinidad. Sobre las pampas dilatadas desde el mar a la montaña pacieron las siete vacas blancas de Juno.... A la vera de las selvas aromadas por una perenne primavera, Cleanto abría las besanas y las besanas, alineadas como estrofas en la infinitud de la llanura, adquirirían bajo el hechizo del esfuerzo, el prestigio a la vez fuerte y armonioso del exámetro latino.

—¡Salve ciudad del Futuro! —exclamó entonces el Viajero de los Siglos.

Y alzando en un ademán seguro cuya intención se vinculó con el infinito mismo, una copa de oro cincelada sobre los senos de una virgen pagana, en la que escanciara vino helado de Lesbos y sumo de Champaña, dijo a América el brindis que vibró en el tiempo y el espacio con acentos de Eternidad: (...)

—¡Salve Ciudad inmortal de la salud y la belleza de la raza!

Reflexiones sobre el ideal político de América, 1918.

1918. Un Verbo se caldeaba. Ante la "conspiración del silencio" que sitiaba la ciudad, una Voz prorrumpía desde las inmediaciones de los silentes claustros de la señera Universidad del

1600, para exhortar a los noveles oídos a conquistar su (nuevo) Ser americano, para anunciar la “Hora Americana”. *¡América, la hora!*, exhortaba el ensayo que acabamos de evocar, las *Reflexiones sobre el ideal político de América* (1918). Primer ensayo –de largo aliento– que Taborda cocinara al calor –y para caldear aún más la temperatura– de aquellos días de ensayos y manifiestos.

Ensayos y manifiestos, es decir, literaturas de combate en tanto se constituyen para intervenir ante las “urgencias de la lucha política” pero, recurriendo a la forma literaria. Entre el arte y la política, son escrituras que tuercen los géneros, y a través de sus recursos retóricos y estilísticos convierten a su lengua en un elemento cargado de sugerencias.

Ensayos y manifiestos, es decir, literaturas de combate en tanto se constituyen para intervenir ante las “urgencias de la lucha política” pero, recurriendo a la forma literaria. Entre el arte y la política, son escrituras que tuercen los géneros, y a través de sus recursos retóricos y estilísticos –como el calidoscopio de imágenes, metáforas, sinécdoques, comparaciones y neologismos que Taborda, por momentos utiliza para respuntar sus ratiocinios– convierten a su lengua en un elemento cargado de sugerencias. Escrito con la lengua del entusiasmo, que además al presentar sus temas, objetos, personajes y acciones siempre desde una “mirada inhabitual” –en general, al abreviar en ingenios provenientes de los géneros de la épica o del modelo bíblico–; busca capturar la percepción del lector o del oyente, no solo desde su entendimiento, también desde el arcón mismo de sus pasiones.

UNA VOZ

...De debajo de las ruinas de sus artesonados sale un grito, un aullido salvaje

de dolor; las columnas truncadas por el golpe, han abatido el orgullo de sus fuertes elegancias. No queda nada en pie. Y una ráfaga helada de exterminio avienta a todo rumbo el polvo de la antigua grandeza.

[...] Una nueva estructura se levantará sobre el orden de cosas abatido. ¡América, hazte ojo! ¡América, hazte canto!

Reflexiones sobre el ideal político de América, 1918.

Arte retórico

Una Voz comienza siendo rumor –que como fantasma recorrerá murmurando los pasillos de las facultades que entraban en conflicto–. Una Voz, para ser tal, además exige la presencia de alguien que la escuche. Solo así puede ser transmitida, hacerse cuerpo y sobrevivir a su etérea condición. Alocuciones magistrales, gritos, exordios, alegatos de elocuencia, exhortaciones, declaraciones, arengas, asambleas, conferencias, banquetes, manifiestos; tales eran algunas de las actividades de los poéticos oradores de la ciudad (universitaria), imaginada parte de una futura “república universitaria”, hermana de las ciudades de la república americana.

Por eso vamos contra todo lo que niega la vida y la estorba o la posterga. Por eso vamos contra todos los egoísmos que se han apoderado de las fuentes de riqueza y de los recursos de adaptación. Por eso vamos contra todos los monopolios y los acaparamientos. Por eso entramos al festín de los hábitos y reclamamos con imperio el sitio que corresponde por derecho a los que forjan los valores conviviales en el

heroísmo olvidado del taller; por eso penetramos a las escuelas y exigimos una enseñanza sin pretales ni anteojeras, que prepare a los hombres para la vida en lugar de acondicionarlos para todos los despotismos; por eso penetramos a los templos deslumbrantes de luces y de oro y rompemos en las manos de los charlatanes de feria el instrumento del vasallaje con que atan la conciencia a todos los dolores y las miserias de este mundo, ensombrecido por las bajezas y la mentira cristiana.¹

Contra los monopolios, la iglesia, la vieja universidad, la *Corda Frates*; todo lo que niega la Vida. Hilvanando esas demandas y con ese áspero tono, oraba la voz de Saúl Taborda frente al atornador aplauso de la multitud. Unas 20 mil personas congregadas por un acto de la F.U.C., el 26 de agosto de 1918, en la epicéntrica Plaza San Martín.

Oficio de orador. Taborda, testimonia Julio V. González, también tomaría la palabra aquel 15 de julio de 1918 en el marco de la fundadora huelga general.

“...hablar a la juventud sobre nobles y elevados motivos, cualesquiera que sean, es un género de oratoria sagrada”, escribía Rodó, en cierto pasaje del *Ariel* (1900). Y lo retórico, la retórica, a pesar de algunas críticas, pareciera ser un nervio esencial del fenómeno político de la Reforma.

– formal de dicha retórica, revela una peculiar amalgama en el que contribuyen restos de la “lengua vitalista²”, tanto como de la prosa modernista y la prosapia esteticista que esta compartía con el arielismo. Floración de metáforas y denodada belleza de aquellas piezas oratorias (así como de las escritas), que en su hechura, no escatimaban declamaciones y gestos propios de la oralidad y la teatralidad. Gestos, ademanes que le imprimían a los pensadores de la Reforma un marcado talante poético. Desde el cual, no resulta extraño apuntar que la “estación” estética fuera el grado cero de sus propias odiseas intelectuales.

Retorno al ideal ciceroniano enraizado tanto en la *paideia* griega como al espíritu romano de *philantropia*. Belleza, elegancia y ornato del buen decir, siempre unidos al conocimiento profundo del asunto, la causa noble y las bases éticas del orador; sostienen decanos de la Retórica, como Quintiliano, resultan condiciones necesarias para alcanzar la *elocuencia* y la *persuasión*; esto es, aquel estadio del habla que al

Estudiantes cordobeses son llevados detenidos en un automóvil policial durante las manifestaciones de 1918.

Fuente: Biblioteca Digital, Programa de Historia de la FCEN, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, UBA



conseguir la adhesión del auditorio, logra transformar, las palabras en acciones (afirmarían los modernos lingüistas en actos performativos o *speech acts*), en Manifiestos y manifestaciones.

En tal sentido, aventuramos, que aquel viejo oficio peripatético que nuestros pensadores habían asumido, para habitar su polis; sugiere una alta valoración del encuentro –socrático–, de la conversación; así como del ligamen en torno a la palabra dicha. Aquel pensamiento que despuntaba –al menos como promesa– en el acontecimiento que lo paría, tenía mucho de palabra viva. Podríamos decir que el acontecimiento reformista tiene mucho de *convivio*. Esto es de “cultura viviente” –o de “libro viviente”–, en donde la letra del pensamiento se palpita mayormente *in vivo*. Contraponiéndose a la letra *in vitro*, “enfrascada”, o enclaustrada –en las aulas, los conventos y las bibliotecas–. Días en los que el ejercicio de la especulación sentía la necesidad imperiosa de ser contada, cantada

Podríamos decir que el acontecimiento reformista tiene mucho de *convivio*. Esto es de “cultura viviente” –o de “libro viviente”–, en donde la letra del pensamiento se palpita mayormente *in vivo*. Contraponiéndose a la letra *in vitro*, “enfrascada”, o enclaustrada – en las aulas, los conventos y las bibliotecas–. Días en los que el ejercicio de la especulación sentía la necesidad imperiosa de ser contada, cantada –¡América, hazte canto!–, y hasta gritada.

–¡América, hazte canto!–, y hasta gritada. La transmisión oral de un pensamiento, se dirá, exige del *convivio*, es decir, de la reunión, del encuentro, “en una situación de proximidad”, de “conexión sensorial”, en la que la participación de los sentidos, y el olor de las palabras y los

corpos; no son mero contexto, “sino parte constitutiva del acontecimiento”. Una poética, que si fue aprendida en

el Parnaso, “sopesa a lo orfebre, todos los planos lingüísticos, desde el fonológico al semántico pasando por el morfosintáctico”. De allí, la relevancia de la oralidad, de la presencia de los discursos y de la práctica de los Manifiestos. Y diremos, tras la referencia de la crítica literaria, por esta razón, el helenismo de esta poética es “retórico” y remite a “un uso plástico de la dimensión mitológica”.

Bautismo intelectual en la estación estética, que pareciera haberlos destinado en la ardua labor poética sobre el lenguaje, que “extrae provecho en cuanto a la sensualidad que las palabras son capaces de suscitar”. A la base de tal poética hay una invitación al goce del arte como parte de la vida (las vanguardias estéticas también intentarían vincular el arte a la praxis vital, “para hacer una vida más artística y un arte más vital”).

“Artes de la palabra –Elocuencia y Poesía–”, consignaba Kant en su *Estética*. Pareciera que ante lo que se consideraba el vaciamiento de las guías de expresión del pensamiento, frente a las “cáscaras vacías” de vida que dejaba la seca piel de la Universidad –medieval y oligárquica–, se abría un tiempo de reflexión tanto de las condiciones mismas de reflexión –entre otras cosas se revisaba el “concepto de autoridad” del régimen universitario–; así como de sus modos del decir, del *sentir*, *pensar y querer*; una “Nueva sensibilidad”, para una “Nueva Generación”. En ese curso, la búsqueda, también era un sondeo de nuevos modos de escritura. De allí el recurso a las imágenes, las metáforas, las alegorías, la literatura y los ensayos; recursos que para la aguda intuición de Baudelaire –atenta a las condiciones de la vida y del arte *moderno*–, deberían procurar ser “tan

vitales como la vida misma”. Imágenes más que conceptos, también era la propuesta del vitalismo, del entonces muy citado de Enrique Bergson.

La vida y las formas (revuelta de estilos y búsqueda filosófica)

Mi estimado amigo y discípulo: He leído de un tirón su Verbo Profano, y me complace reconocer en usted la médula de un verdadero escritor, robusto, sincero, sano, sencillez. La lectura de su prosa me ha producido vivo placer, “Obsesión”, “La guitarra de Nereo”, “Pobre loco” y otros cuentos me revelan en usted un futuro escritor de nota si no precisamente un gran prosista actual. [...] No me parece que su verso esté a la altura de su prosa. Vd. disculpará la franqueza al profesor, y sobre todo al amigo [...] Más que un poeta, parece Vd. un filósofo que hace versos.

Palabras de Carlos Octavio Bunge vertidas para calificar la primera obra de un joven delegado estudiantil—presente en el decisivo Congreso Universitario de Buenos Aires de 1910— y próximo abogado ejerciendo en la doctísima ciudad de Córdoba, llamado Saúl Taborda. Palabras de elogio, de aquel que se consideraba Maestro. Quizás catedrático de las férreas leyes y principios que estructuraban al positivismo científico argentino.

1909. Libro primerizo, con ímpetu juvenil, reunión de escritos aparecidos en publicaciones diversas—algunos fechados en 1904—. En un ejemplar de *Verbo Profano*, leemos, dedicado de puño y letra al “Dr. Agustín Álvarez, homenaje al talento. Saúl Alejandro

Taborda, 2/5/1909”. Agustín Álvarez, no por casualidad forma parte de la estirpe de aquellos pensadores que, como lo sería Taborda, conciben la existencia “como experiencia moral”. Aguafiestas del festín de los ahítos, el autor de *¿A dónde vamos?* (1904) en su batallar, haría de su obra una señal de alerta ante la ignominia y la corrosión moral de la República Argentina consolidada en 1880—con la ciudad de Buenos Aires por Capital—. República consolidada que en, apenas, diez años, sentía la primer gran tremulación de sus estructuras políticas, económicas y morales.

Los años 90. Las olas de la abundancia en las que navegaban las exportaciones de la oligarquía terrateniente argentina, dejaban en las orillas la ocre espuma especuladora y los restos del suntuoso y conspicuo consumismo; futuros anuncios del naufragio de una endeble barcaza, sensible a los estornudos del mundo. Los años 90, decía Juan Balestra (*El noventa*), años en los que “La fiebre económica conmueve la moral social argentina. Se aprendió a vivir de prisa y mirar la dignidad como estorbo, como hipocresía”.

Los Siglos meciéndose entre los Tiempos del fin y las incertidumbres del comienzo. Con la zozobra, había despertado un humor de oprobio que, en la sordina de los festejos—y a pesar

Los años 90. Las olas de la abundancia en las que navegaban las exportaciones de la oligarquía terrateniente argentina, dejaban en las orillas la ocre espuma especuladora y los restos del suntuoso y conspicuo consumismo; futuros anuncios del naufragio de una endeble barcaza, sensible a los estornudos del mundo. Los años 90, decía Juan Balestra (*El noventa*), años en los que “La fiebre económica conmueve la moral social argentina. Se aprendió a vivir de prisa y mirar la dignidad como estorbo, como hipocresía”.

de la recuperación económica—, hacia 1910 se extendía, y eclosionaba en algunas piezas del librito de Taborda. En la polis babélica aparecía la cara oscura que opacaba las luces liberales. Suicidios, traición, imposibilidad de amar y amor por dinero, “ahogo en la

Desplazamiento del pensamiento hacia la esfera estética, en cuyo interior se comenzaban a plantear algunos de los presupuestos filosóficos que acechan a todo pensamiento y a toda escritura; por caso, la pregunta por una noción de libertad, por el problema de las tradiciones y las herencias, por quiénes somos cuando hablamos o cuando escribimos.

ciudad”, la “Obsesión” por la duda del amor pone en duda a Todo, el Todo se convierte en una “danza de esqueletos sin alma”.

Había temblado el granero organizado bajo “la paz y la administración”. Y las vibraciones

del sismo, también agrietaron los cimientos que sostenían su sistema estético y filosófico. Grietas y puntos de fuga por las que se filtraban nuevas corrientes del pensamiento y la expresión, que en su insistir socavan las certezas y verdades del consagrado “positivismo argentino”, y a sus pies sedimentaban un heteróclito barro intelectual y moral, hecho de restos —“Romanticismo tardío, realismo, naturalismo, parnasianismo, simbolismo, positivismo, espiritualismo, vitalismo...”—, un barro en el que fermentarían sublevaciones futuras.

Se filtraban nuevos arrestos y problemas estético-filosóficos que en el *Verbo profano* (1909) de Taborda, se mostraban convocados desde las formas, los contenidos, o con toda la carga que implica aludir o invocar un nombre propio. Max Stirner, Nietzsche, ambos, futuras referencias significativas en el, entonces por-venir, ideario tabordiano, que

tras esas huellas evidenciaba algunas lecturas. O “Zaratustra”, título escogido para una de las composiciones del libro, nombre que deviene en “personaje filosófico”. Hombre solo y misterioso al que los muchachos de la pensión creían un endemoniado “revolucionario ruso”. Decepcionado por lo absurdo de la vida, cual titán moral decide dejarse tragar por el Mar y marcharse para siempre, dejando a sus espaldas una expiación de clara intención aleccionadora. “Yo vengo de la ciudad maldita, de la ciudad sin aurora, de la Gomorra que debe perecer incendiada...”. Una ciudad, habitada por “turbas” y “rebaños”, hundida en el lodo del pecado, en la que “No se vive: se agoniza”. Una metrópolis que se hacía “nauseabunda necrópolis de vivos”; donde “Los corazones son títulos bancarios...” y “Cupido es un despreciable mercachifle”.

Aquel —latente— “filósofo que hacía versos”, como otros pensadores de esos tiempos, para combatir la corrosiva intrusión de la “moral del dinero”, no solo se armaba con las lanzas y las corazas del eticismo; también se dirigía hacia la región de las artes y la poesía. Quizás como único medio de contrastar el frío racionalismo materialista y calculador, la idoneidad técnica y el patriotismo burgués. Viejos y nuevos fundamentos de un positivismo cientificista del que Carlos O. Bunge, en su ancho paso por las Facultades, la Academia de Filosofía y Letras en 1914 y el medio cultural argentino en general, dijimos, fuera verdadero maestro y vocero.

Desplazamiento del pensamiento hacia la esfera estética, en cuyo interior se comenzaban a plantear algunos de los presupuestos filosóficos que acechan

a todo pensamiento y a toda escritura; por caso, la pregunta por una noción de libertad, por el problema de las tradiciones y las herencias, por quiénes somos cuando hablamos o cuando escribimos. Es decir que, cuestiones como las de la identidad o la del estatuto mismo de lo “Real”; se debatían al interior de —o atravesadas por— las cuestiones estéticas. Éxodo hacia la República de las artes y la poesía —desplazamiento de la “cultura científica” al “espiritualismo esteticizante”—, que si en la Argentina fue originado por aquella crisis de los 90; tras la cual, el régimen de verdad de la “cultura científica” de la elite liberal empezaba a carcomerse —incluso desde sus propios referentes—. En el resto de las comarcas del sur, ese desplazamiento, entre otras fuerzas, fue impulsado y orientado por el faro del esteticismo modernista —principalmente rubendariano—, al que el librito de Tabora dedicaba el apellido de su título; en el que resonaba evidente el eco de las *Prosas profanas* (1896).

El Cíncel de Klinias y la Venus (Americana)

Era en los buenos tiempos de la antigua Grecia.

Las multitudes atenienses rumoreaban una noche en las puertas del Odeón esperando la hora de las audiciones y de las danzas. Algunos jóvenes se paseaban por la calle de los Trípodes. Conversaban sobre decisiones políticas, sobre la belleza de las hetairas, sobre arte y sobre la última lección de filosofía escuchada bajo los árboles de la Academia.[...] —Escancia el vino helado de Lesbos, Cleón —ordenó Klinias abrazando á Narkos.

—Y tú, Arsinóe, cántame “El triunfo de Venus” como lo cantabas anoche. ¡Te lo suplico!

*Arsinóe entonó la canción dulcísima, glorificación de la vida, del amor y del arte; sonó un beso estremeciendo las estatuas del taller, y al vibrar el cincel de Klinias, surgió del pantélico bloque como de entre las nacaradas espumas del mar alborotando la efigie triunfante de Venus Afrodita... Saúl Tabora, “El Cíncel de Klinias”, en *Verbo profano*, 1909.*

La antigua Grecia, las asambleas del *Demos*, las deliberaciones sobre el Bien, la Belleza, y la Verdad; así como, los banquetes regados con vinos de Lesbos. Todos motivos —del exordio y del epílogo— de aquel ensayo dedicado a la *Reflexión sobre el ideal político de América*, parecían acudir a sus páginas desde la memoria de este relato inicial, el *Verbo Profano (prosa y verso)* de 1909. Título que, decíamos, sonaba a claro homenaje a las *Prosas Profanas* (1896). Las prosas modernistas que Rubén Darío trajo, con intención de profanar la lengua y la métrica del idioma de los argentinos y de los hispanoamericanos del sur.

Círculos modernistas en los que jóvenes con vocación de escritores, tras las innovaciones métricas del maestro nicaragüense, versarían sobre las mitologías clásicas a través de los enrarecidos enunciados —“caprichos verbales”, neologismos, arcaísmos—, el repertorio de imágenes y el “léxico modernista” del *esplín*, el *azur*, el *gin*, la *Harmonía*, el *lirio* —y sus derivados—, el *sport* —y sus derivados—; imaginaban raros mundos habitados por cisnes, heraldos, princesas, blasones, ninfas y sátiros (y por tanto, mundos inhabitables para la norma). Cantaban —

como E. Larreta—sonetos “A Grecia”. O como en abundancia lo haría Taborda, en el libro aludido —“En los confines de Grecia [...] Alvétricas y aedas / desistro y formix al son, / divos arpegios modulan / en el monte de Helicón...”—; donde dedicaría una “Ofrenda a Grecia”, título del último poema del libro.

La prosa, el verso y el verbo del Taborda de 1909, entonces, no evitaban los escarceos con el modernismo; y desde aquellos roces con el mundo del Parnaso literario brota una chispa que enciende al candil que alumbraba la intelección de aquel “Retorno a Grecia” sugerido en la prosa y el verso de este libro inicial, así como en el ensayo tabordiano —y en el clima intelectual— de 1918.

Tanto en las *Prosas profanas* (1896), libro que respaldado en la poesía griega, “cifra el momento de fundación de una poética moderna y modernista”³; como en el libro que, en 1918, desde sus páginas llamaba a la creación de la nueva América y alentaba el levantamiento reformista. Compartían la necesidad de señalar un mítico *arckhé*.

Una Fuente y un Origen. Un lugar “originario” de la Civilización y de sus Fundamentos —los de la Filosofía y el Arte occidental—, a donde poder retornar, tras haber perdido su huella, extraviándose al seguir los torvos cauces del utilitarismo, la guerra y la deshumanización;

albures trazados por el sinuoso andar del “Calibán”, diríamos según la figuración de otro señero ensayo—manifiesto del modernismo literario, el *Ariel* (1900) del uruguayo José E. Rodó o, como prefería denotar Taborda, por “Plutus”. Calibán y Plutus, sendas figuras literarias, míticas, retóricas y alegóricas que, como los Cisnes de Darío, se empleaban para referir al estado crítico —y *decadente*— de la cultura occidental.

En esa dirección, Grecia —en tanto tradición de lo moderno— aparecía como un hontanar sagrado, en el que se podría abrevar los zumos que permitirían volver a iniciar la tarea infinita de refundación de un nuevo orden vital. Retorno a un “origen”, entonces, también topológico. El mundo helénico, como *topos* de la Juventud y de la Belleza, devenía un yacimiento de la “materia prima de las humanidades”. Para definir y rectificar el rumbo, se miraba para atrás hasta que el avistaje del perfil del “Hombre Total”, confirmara la senda correcta; por el que trajinaría, en su obrar, el ideal pedagógico estético-humanista. Aquel que pregonaría el Maestro que narraba las desventuras de *Ariel*, inspirando a los pedagogos reformistas. El retorno a la *paideia* para rectificar la formación de la personalidad del futuro. Con el Cincel —de Klinias—, con los sueños “educados en el espectáculo fecundo de la solidaridad en la ciencia y en la vida; en los juegos olímpicos, en la alegría sana; en el amor a las bellas ideas”; había que crearlo Todo.

De modo que la *Belleza* modernista, ejercida y buscada con la pluma, es decir, desde (y con) la literatura y la poesía, desde el “americanismo literario”, insinuaba la proyección de rumbos culturales potencialmente

Rubén Darío



políticos; alternativos a los procesos de *modernización* que, para imponerse en América, no abjuraban de las invasiones, los acorazados y el fusil. Y subrayamos, insinuaba rumbos de potencialidad política de la Belleza, porque estos se debatían con su especular reverso, la estetización de la política.

Retórica, prosa y verso. “Ensayo, artículo y discurso”, añadiría José Gaos sobre las formas expresivas de ese amplio y americano movimiento cultural que fue el modernismo. Géneros, que nuestros pensadores reformistas harían suyo en los medios periodísticos y editoriales de Córdoba y el país. Vergel literario del modernismo latinoamericano que se perfilaba como el “territorio estético-político” por donde la experimentación con las formas, los ritmos y los temas de la literatura y la poesía; además posibilitarían el ingreso y la circulación de nuevas sensibilidades (inclusive hasta permitir avistar a las vanguardias estéticas); hechos que daban vida y forma a una intensa praxis político-cultural hecha de manifiestos, banquetes, prólogos, ensayos, literatura, poesía, alocuciones y artículos. Lo cierto, afirma Beigel, “es que el modernismo se desarrolló en un espacio de fusión entre la expresión artística y la renovación política. De este modo es más fácil explicar la germinación del gesto vanguardista y sus más desarrollados proyectos”⁴.

Tradición y modernidad

1909-1916. Entre el siglo de la patria y las postrimerías de la Reforma, Taborda ofrendaba como sentido “homenaje a la gloriosa centuria de su patria”, el drama *La sombra de Satán (episodio de la vida colonial)*, con exactitud escrita un año

antes del Centenario, pero publicada por Bautista Cubas, en Córdoba, en el año 1916.

Dicho episodio dramático, situándose en el sensiblemente reconstruido clima epocal de 1810, antes que un irreflexivo festejo, parecía asumir una herencia, quizás para concluir una misión, porque la pieza de Taborda, movida por un afán militante y emancipador, emanaba ácidas críticas a la situación cultural de la Córdoba de comienzos del siglo XX. Aquel drama proyectaba el trágico sino de “Alma”, una muchacha desgarrada entre su amor por “Daniel”, joven revolucionario de Mayo, y la formación católica y tradicionalista de su familia que le exigía olvidarse de aquel deseo y terrenal amorío, para reencaminarse en el cauce del amor divino y el cumplimiento de los deberes del linaje.

De modo que la Belleza modernista, ejercida y buscada con la pluma, es decir, desde (y con) la literatura y la poesía, desde el “americanismo literario”, insinuaba la proyección de rumbos culturales potencialmente políticos; alternativos a los procesos de modernización que, para imponerse en América, no abjuraban de las invasiones, los acorazados y el fusil. Y subrayamos, insinuaba rumbos de potencialidad política de la Belleza, porque estos se debatían con su especular reverso, la estetización de la política.

En la Córdoba de la colonia, monacal y ensimismada, cuyo ambiente lleno de congojas, de temores y exorcismos, deprime el espíritu, haciéndolo presa de un desaforado horror al mundo; allí donde todo lo que no fuere la oración y el cilicio, el monjío infecundo y suicida o no apestará a zahumerio, se toma como elemento de propincuas condenaciones, La Sombra de Satán es amor, es la

juventud, es la vida de cuyas consagraciones se huye prorrumpiendo en el tremante Vade Retro de maldición y pecado...

Esa era la opinión de Julio Carri Pérez –por esos días jefe de redacción de *La Voz del Interior*– sobre el drama de Taborda (que al parecer llegó al molde, mas no a las tablas), emparentándola con *La Novia del Hereje* de Vidente Fidel López, aunque, aclaraba, “sin el propósito combativo y militante que trasunta –a veces con exceso– el libro de Taborda” (En “Un libro de Taborda” [acerca de *La Sombra de Satán*], en *La Voz del Interior*, Córdoba, 25/ 10/ 1916; reproducido en *Algunas opiniones sobre algunas obras* de: Saúl Taborda, s/d, s/f, pp. 3-4.).

1916. La primera movilización de las urnas depositaba a Yrigoyen y su partido en la Casa Rosada. Taborda publicaba *La Sombra...* y en la ciudad de Córdoba, alcanzaban la escena otras de sus obras teatrales: *El dilema* y *El mendrugo*. Entre 1913 y 1916, y bajo el auspicio *modernizador* del gobierno de Cárcano hacia la plástica, la ópera –y en especial hacia el cinematógrafo–, se producía cierta caída del arte dramático en el gusto y la consideración de la “alta cultura”. Lo cual, dejaría esa trinchera de la cultura, indefensa ante la arremetida de los jóvenes de la “generación rebelde” –como los denominaría Raúl W. de Allende en una alocución en el Teatro Odeón, organizada por el Círculo de Autores de Teatro en agosto de 1916–, que vieron en los tablados un escenario inmejorable para hacer conocer su inconformidad ante la sociedad de la tradición calcificada. Tras ese impulso, se produciría en Córdoba entre 1914 y 1917 un ciclo de auge de la actividad

teatral, cuyo envión inicial se intentó estructurar a través de la iniciativa de Perfecto Guerrero de crear un conservatorio de declamación, que al final, ampliado en sus propósitos, terminó por conformar el “Círculo de Autores Teatrales de Córdoba”, fundado en 1914, y en el que Taborda alcanzaría a ocupar una vocalía y luego la presidencia.

Dicho cenáculo reunía a figuras como Arturo Orgaz, Perfecto Guerrero, Arturo Capdevila, Carlos Suárez Pinto, Raúl W. Allende, J. Brünner Núñez, Raúl V. Martínez, Julio Carri Pérez, Saúl Taborda, etcétera; daba empuje a la actividad teatral de Córdoba –por ese entonces en manos de las compañías españolas y del ceppo oligárquico–; organizaba conferencias, banquetes y agasajos, como el brindado a José de Maturana, en el Teatro Rivera Indarte, el 21 de junio de 1916. Es decir, formaba parte de esa trinchera intelectual y moral que los “jóvenes” de espíritu habían adoptado como centro de operaciones para desplegar su resistencia y su ofensiva contra las fuerzas de la reacción.

En 1916 se estrenaban dos obras que anticipaban los tiempos, *Rebeldía* de Darío Rietti y *La toma de la Bastilla* de Raúl W. de Allende. Y entre otras de las obras que acompañaban las representaciones escritas por Taborda, también se podrían mencionar las escenificaciones *Ayer y mañana* de Brünner Núñez, y *El nocturno de Chopin* o *Una broma del virrey* de Julio Carri Pérez. Taborda, como decíamos, ese año ponía *El dilema*, por la Compañía Arellano-Tesada y *El mendrugo* por la Compañía Muiño-De Bassi y dirigida por Alberto Novión. En 1917, la Compañía Rosich-Ballerini ponía *La obra de Dios* de Taborda. Una sátira



Policías y tropas del Ejército frente a la puerta del rectorado de la Universidad Nacional de Córdoba, 1918.

Fuente: Biblioteca Digital, Programa de Historia de la FCEN, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, UBA

que incorporaba el *metier* universitario para desplegar una crítica a la doble moral y las formalidades de la sociedad burguesa y religiosa; que en nombre del *deber*, arreglaba un matrimonio no deseado para la joven Elena, enamorada de Ernesto —un joven abogado en cuya tesis doctoral, abogando por la igualdad entre los géneros, sostendría que el adulterio femenino no era un delito—, pero finalmente casada con un abogado miembro del partido conservador, crítico del divorcio e impugnador del “sufragio universal amplio, obligatorio y secreto, [que] impone entregar el manejo del Estado, a las turbas ignorantes”.

Acompañando la obra de Taborda, aquel año, entre otras obras, también se pusieron *Xenius* de Raúl Martínez —título de alusión a las obras de Eugenio D’Ors—, *El contraste* de Suárez Pinto y *El remanso* de Carri Pérez. Este último, manifiesto adherente del arielismo, es considerado por las estudiosas del tema, junto con Taborda y Martínez —otro admirador de José de Maturana—,

como los autores del círculo que “sin abandonar los favores del ‘éxito mundano’, asumían una postura crítica frente al entorno inmediato y atacaban los principios ideológicos fundamentales del sector social que los alentaba y al que pertenecían. Desde estéticas y problemáticas diferentes, estos autores se rebelaban contra el hermetismo dogmático que mantenía a la ciudad aferrada a tradiciones seculares”⁵.

Por su íntimo sentido político y social, la actividad teatral de este Círculo, para las citadas autoras, se podría poner en términos de un “activismo” político cultural, al punto de que una vez iniciada la Reforma, muchos de los autores del Círculo cubriendo otras posiciones de la lucha, abandonarían la trinchera teatral, propio de los “grupos de avanzada”; ya que dicho activismo estaba encastrado en el ejercicio de la prensa y la docencia por parte de sus miembros, quienes luego serían partícipes de la señalada praxis político-cultural. Hubo actividades que configuraron y confluyeron

en la agrupación anticlerical, de escritores, docentes y alumnos universitarios, “Córdoba Libre” –fundada en 1916–, en la “Biblioteca Córdoba” dirigida por Capdevila; esmeros de los que también participaría un muy joven Carlos Astrada (de los que queda alguna evidencia en la firma del manifiesto, firmado junto con Deodoro, en contra de la campaña del conservador diario *Los Principios* contra las

Comenzaba la busca y la andanza de un pensamiento; que en su odisea reconocía esa primera estación estética. Parecía que aquella nueva República (universitaria), proyectada sobre las ruinas de las certezas teológicas y positivistas, sí daría hospitalidad a los poetas y a los retóricos, cultores de la esencial indeterminación del significado –de las palabras y de las expresiones–; asilo a los creadores, diría el Bergson de la “indeterminación radical”, que pretendían dejar atrás los irrecusables designios de la “necesidad” –divina o biológica–. Arte, política y filosofía, en una República que ante esa liberación de los significados, sería “esencialmente política”.

le propinaba a la familia, la iglesia y la universidad –la columna espiritual de la Docta–, devinieran en parte fundamental de los fermentos culturales de la Reforma Universitaria de 1918.

1916 también es el año en el que Taborda escribiría su primer novela, *Julián Vargas*, obra que vería la luz con en el sol de la Reforma en 1918; año crucial, en el que Taborda también publicaría su ensayo *Reflexiones sobre*

el ideal político de América. Un Verbo se caldeaba. Prosa y verso, ensayo y drama; afluentes estéticos desaguan tanto en la Reforma (República) Universitaria de 1918, como en el punto de nacimiento de un *autor* que hacía versos pero que tenía un destino filosófico, que se deja intuir en no pocos meandros de esas creaciones que provenían de la República de los poetas. Así, uno de los pasajes de su novela, por vía exclamatoria de su protagonista y alter ego –Julián–, quizás a modo de sino, dejaba estampado el rumbo de un pensamiento.

*¿Es que el presente carece de interés?
¿Es que esta América que da trigo
y lana al mundo entero no tiene
un tema actual para sus intelectuales?
Ella que llena los estómagos de Europa
¿no tiene alma para sus hijos?
¿No son dignos de la estrofa sus amaneceres
y sus crepúsculos? ¿Su sol no es un poema?
Y sus talleres, y sus fábricas
y sus colonias, y sus pampas
¿no suplican con ansias el ensueño
y el ideal? ¡Es necesario!
¡Hay que orear este arte con el viento de la pampa;
hay que quemarlo con el sol americano;
hay que cortar sus llagas con el filo del arado!*

Taborda, Saúl, *Julián Vargas* (novela), La Elzeviriana, Córdoba, 1918.

Comenzaba la busca y la andanza de un pensamiento; que en su odisea reconocía esa primera estación estética. Parecía que aquella nueva República (universitaria), proyectada sobre las ruinas de las certezas teológicas y positivistas, sí daría hospitalidad a los poetas y a los retóricos, cultores de la esencial indeterminación del significado –de las palabras y de las

expresiones—; asilo a los *creadores*, diría el Bergson de la “indeterminación radical”, que pretendían dejar atrás los irrecusables designios de la “necesidad” —divina o biológica—. Arte, política y filosofía, en una República que ante esa liberación de los significados, sería “esencialmente política”. Por la *estación estética*, Saúl Taborda transitaba, y emprendía los primeros pasos de la busca de un pensamiento que desde las vicisitudes del estilo, mientras coqueteaba —con el título mismo en *Verbo Profano* (1909)— con el modernismo al uso. Antes de afirmar el segundo paso, sus movimientos advertían el fuerte jalón de un hilo que, con cierta melancolía, seguía la estela sentimental tejida con las fibras románticas que lo ligaban al corazón mismo de su tradición y su raigambre mediterránea.

En esa dirección, también resulta paradigmático el motivo de su novela *Julián Vargas* (1916), protagonizada por un joven cordobés que emprende un viaje iniciático hacia Buenos Aires, donde comienza sus estudios superiores en Derecho. En su estadía capitalina, al ir encontrándose con el ideario anarquista, poco a poco se despojaría de la piel de su previa formación tomista y conservadora; que no obstante, volvía a encontrar en la Universidad, que se suponía debía redimirlo de aquel lastre. La academia y sus docentes, aparecen pintados por el personaje como una institución obsoleta, decadente y autoritaria: “los frailes hacen siervos de Dios; vosotros [los profesores] los hacéis para el Estado”. Sin embargo, su nuevo y laico ideario no hará mella en su nostalgia por algunas costumbres del pago. El viajero, al recorrer la vida citadina, se encontrará

enajenado por completo ante una realidad europeizada y farisea, esclava de las modas, en especial las que tañen al mundo de las artes —“quieren relajar nuestras costumbres con el aire malsano del cosmopolitismo egoísta y brutal”—.

La fuerza telúrica del numen mediterráneo, acercaba su primer novela al espíritu de inconformidad ante el “cosmopolitismo europeizante”, que también animara algunas literaturas —y teorías estéticas como la de Ricardo Rojas— cautelosas y aunque “oficiales”, impugnadoras de los festejos de aquel “Centenario” *modernizador*.

Tensión entre modernidad y tradición, marca invariante del discurrir tabordiano —también de su “ámbito de destino”, la ciudad de Córdoba y de muchos de sus pensadores—. Tensión originaria entre novedad y tradición, junto con la que, quizás, habría que destacar otra marca que sería distintiva en el andar ético, estético y filosófico del novel autor. Estética sí —modernismo quizás— pero forjada por la conmoción ante el drama social de la hora. Así, la sensibilidad de su alma, volcaría su estética hacia una decidida ética de izquierda, y —acorde con los giros estilísticos de la época— arriaría su dramaturgia a las orillas de un realismo naturalista —y reiteramos, de querencias ácratas— cercano al de Florencio Sánchez, al punto mismo de convertir la asistencia a una de sus obras —*Barranca Abajo*—, en una escena de su novela *Julián Vargas* —por su parte, las obras de Florencio Sánchez tuvieron puesta en las tablas cordobesas desde 1904, sin embargo,

Tensión entre modernidad y tradición, marca invariante del discurrir tabordiano —también de su “ámbito de destino”, la ciudad de Córdoba y de muchos de sus pensadores—.

las mismas se concentran hacia 1911 (*Barranca abajo, En familia, La Gringa, Los derechos de la salud*)–.

Este decidido giro hacia el realismo y la crítica social –hacia el *naturalismo*, que reflejaban los comentarios de entonces–, intentaban “reflejar en los personajes de novelas las lacras morales que corroen el organismo de algunas sociedades modernas”, llevará a Taborda a enfatizar las cuestiones del contenido por sobre las de la forma –invirtiendo de algún modo los ordenes del modernismo–, haciendo que en una de sus obras –*El Mendrugó*–, verbigracia, se pusieran en escena las desventuras de “Juan Pueblo”. Hombre agobiado por la miseria, relegado por su patrón, a la sazón exitoso cortejante de la esposa de Juan. “Para dar pan a su hijito enfermo, Pueblo ignora su deshonor y con sus compañeros asalta la fábrica y al penetrar al despacho del patrón se da cuenta de todo y lo mata”.

Entonces, Arte –quizás hasta pensado desde su “pureza”, o mejor dicho como esfera autónoma– y conmoción moral. Tirantez (¿la hay?) que si bien estaba presente en el clima cultural de la revuelta *episteme* que había dejado la caída del imperio positivista; habla, decíamos, de una opción ética, una decisión intelectual que implicaba establecer una distancia, quizás una *diferencia*. Distancia, redundamos, ética –ya que no será tan clara en el plano de lo estético– respecto de aquel esteticismo de gestos elitistas –“aristocrático, enemigo de la muchedumbre, indiferente a las cuestiones sociales, esquivo a todo naturalismo de la emoción, sutilizador del sentimiento, adorador de la brillante apariencia, ansioso de novedades esquisitas [Sic]...” (Glosas

de los juicios de Rodó sobre Rubén Darío, comentadas –y criticadas– por Pedro Henríquez Ureña en “La obra de José Enrique Rodó”, *Ensayos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1998, pp. 222 y s. s.)– que tras los epígonos de las *Prosas profanas* (1896) de Rubén Darío, campeaba en buena parte del mundo cultural argentino y latinoamericano.

Diferencia, entonces, quizás encarnada por las firmas de algunas de las críticas que recibiera aquella *opera prima* de Taborda, entre las que se podría destacar la de Alfredo Palacios –primer diputado socialista de la Argentina, de gran incidencia en los días de la Reforma–. O la del crítico filo-anarquista Juan Más y Pí, animador de los periódicos denuncialistas y de las tantas revistas culturales, como *Los Nuevos Caminos* que dirigiera junto con José de Maturana y Alberto Ghirardo, o *Renacimiento* (de Buenos Aires, 1909-1913), en la que también colaboraría Taborda, donde Más y Pí escribió: “En la obra de Taborda cuya sutileza de espíritu y cuyo buen gusto se revela en el ‘Cinco de Klinias’ para citar tan solo uno de los cuentos, hay un gran amor a la belleza y un bravo culto a la justicia” (En “Opiniones sobre Verbo Profano”, en Taborda, Saúl, *La sombra de Satán*, Bautista Cubas, 1916, pp. 162-67).

Belleza y Justicia. “Belleza, Bien y Verdad”, exigirá Alfredo Palacios en su recordada alocución de 1917 en la ciudad de Córdoba. La “Crisis (general) de las Formas”, parecía acompañar el temblequeo de las formas políticas.

Ideal estético del siglo: la democracia (*americana*)

...al arte que adjudicó la exclusiva de la belleza, de la armonía y de la gracia, a una minoría de iniciados, ha sucedido el arte que expropia los más propensos valores espirituales y los siembra a voleo sobre el alma colectiva; al arte que la aristocracia de la sangre, del dinero y del talento guardó en los frágiles estuches del alcázar ha sucedido el arte que exhibe por doquiera su immaculada y encantadora desnudez ateniense; al arte tieso, pulimentado y encogido que se encerró en el egoísmo de la torre de marfil, como la momia en su sarcófago, ha sucedido el arte de carne y hueso que se pasea con nosotros por las calles y por las plazas, que desciende con nosotros al fondo de las minas, que penetra con nosotros a los talleres...

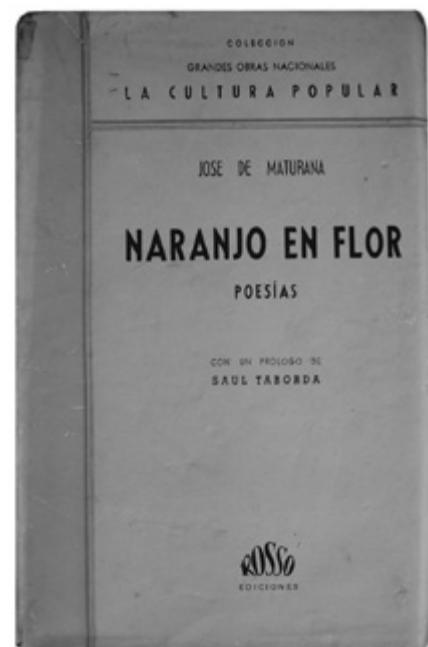
Taborda, Saúl, prólogo a *Naranja en flor* (poesía), de Maturana, José, *La cultura de Argentina*, Buenos Aires, 1918, pp. 7-32.).

Hacia el álgido 1918, en los bordes de los días de la Reforma, la –nueva– elección de Taborda parecía clara. De la torre de marfil a las calles, las plazas y los talleres. Se conjuraba al ideal estético del modernismo –al menos al que se practicaba y predicaba en su modalidad casquivana–, y bajo esa opción, Belleza y Justicia devenían inescindibles. Ambos valores, a su vez, respondían a la nueva “estructura destinada a gobernar las sociedades”; y esta, no era otra que la Democracia. Principio –o Ideal– que en esas líneas adquiere una validez metafísica, deviene un fundamento formativo de la comunidad. El “gran arte”, esgrimía Taborda invocando a Fouillée, “es el que ejerce

su acción sobre una sociedad entera”. Todo “momento de la historia realiza una metafísica y un arte”, y “vengan de donde vengan, ellas constituyen el punto de mira de toda comunidad que afirma su voluntad de proyectarse en el tiempo y en el espacio...”. Y “desde entonces hasta ahora el esfuerzo creador de la democracia se ha dedicado a construir, de acuerdo con una fórmula de conciliación del idealismo y del realismo, las dos fuentes fundamentales de la estética, del ideal artístico del siglo”.

Continuaba Taborda su particular definición sobre el arte, “el arte de la democracia es pues, el arte de la vida; y a la vida ha de referirse, en término último, de uno u otro modo, toda manifestación espiritual...”. La creación, el acto creador como “manifestación del espíritu”, en la concepción de Taborda, implicaba una estética trascendental, que superaba la plástica, las letras o el drama. La democracia, como “misión” de la hora, era, además, una obra de arte. Y ser artista, prosigue, “es tener en grado máximo la pasión del siglo, que en sus múltiples manifestaciones es, en suma, la pasión de la vida misma como amplia y definitiva posesión del mundo...”. José de Maturana –avanzaba– “perteneció por entero a la milicia espiritual de la democracia”.

La referencia al poeta, cuentista, periodista,



La democracia, como “misión” de la hora, era, además, una obra de arte. Y ser artista, prosigue, “es tener en grado máximo la pasión del siglo, que en sus múltiples manifestaciones es, en suma, la pasión de la vida misma como amplia y definitiva posesión del mundo...”.

cronista y dramaturgo –de claras preferencias anarquistas y algunas resonancias carriegistas–, viene a colación, porque los pareceres y consideraciones estéticas, hasta aquí, vertidas, corresponden al

extenso y pormenorizado prólogo que Taborda escribiera para la publicación póstuma de *Naranja en Flor* (también en 1918), obra poética de José de Maturana, amigo a quien Taborda

homenajaba ante su reciente expiración en la ciudad de Córdoba, a donde enfermo, el hombre fue a buscar aire sano.

La supuesta entrañable amistad con de Maturana, así como la apreciación de su obra, nos remarcaban las simpatías libertarias de Taborda –que siempre susurrarán su decir, imprimiéndose con claridad en la complejidad de su dramaturgia–; nos abren, como yacimiento investigativo, la pregunta por la presencia del anarquismo en los días reformistas; y parecieran ponernos frente a un (¿nuevo?) posicionamiento de Taborda en las cuestiones estéticas. Porque su loa al poeta destacaba el apego de su arte al imperativo de la vida –y con clara cepa nietzscheana, subrayaba, “vida en su más alta potencia y plenitud”–, impulso vital que en su discurrir, por momentos “no tiene tesis, no se empeña en desarrollar un postulado: hermosea, inquieta, eleva con el milagro de su arte que es el milagro de la belleza, de la armonía y de la gracia”. Y sin embargo, la otra arista de celebración –en tanto acatamiento de la misión impuesta por la

“vida”–, era su garbo de “poeta civil de la democracia”. Su carácter combativo, acentuando en especial, la eficacia de la acción. “Su arte, que es movimiento, expresión de vitalidad, advierte que ‘la pereza es hermana del espín homicida’ y proclama de inmediato la necesidad de glorificar toda la existencia por medio del esfuerzo, pues, ‘no hay para la vida más glorificación/ que el laburo del combate que fecunda la acción’...”. Una poesía de amor y de guerra: “... él está en guerra... con ‘el dios impotente de los atormentados’, con los déspotas, con los escribas y los fariseos, con la miseria, con la ignorancia, con todo cuanto, en fin, es obstáculo para el advenimiento del hombre en su humana integridad...”.

Un poeta, que mantiene un claro “equilibrio entre el pensador y el artista”, porque “circunstancia digna de ser señalada”, abreva y se nutre de las “ideas sociales de nuestro tiempo”. “...su orientación política y científica, lejos de entorpecer la obra de este último contribuyó a darle una unidad poco común en los escritores americanos”. Y otra vez, Taborda traía a Guyau para redecir que al seguir esa línea, de Maturana adoptaba “uno de los rasgos característicos del pensamiento y de la literatura de nuestra época [que] es la de ser poco a poco invadido por las ideas filosóficas...”.

Es decir, a la concepción estética tabordiana, le interesaba la idea y la poesía pero, vinculada a la “emoción” y a una clara “ética de izquierda”. Sobre de Maturana, abundaba: “Su delicada sensibilidad ha cargado con el lote de dolor de las clases oprimidas...”. Cantos, entonces, para los humillados y oprimidos como los de Almafuerte. De Maturana, para Taborda era un “Apóstol de una doctrina de verdad

y de justicia”. Y al mismo tiempo, era un “Poeta nuestro, genuinamente nuestro, que abreva su inspiración en fuentes americanas. La vida seria y fuerte de las pampas seduce su optimismo; ella es en parte principal el tema de su obra...”.

Entonces, anarquismo y paisaje nacional —en una no muy común alianza, la que no obstante será crucial en las formulaciones últimas del pensamiento tabordiano; y que reconoce antecedentes en el teatro de Ghirardo y la pintura de Malharro—. José de Maturana, decía el joven abogado cordobés, tenía el don de la observación y la maestría de la descripción —“en un momento de la literatura” ganada por “la obscuridad del pensamiento” y “lo rebuscado del léxico”—. Solo comparable —arriesgaba— “a los hallazgos descriptivos de aquel otro gran espíritu enamorado de la belleza agreste que se llamara Estanislao del Campo”. La descripción maturaniana del “panorama campesino”, como la que lograra en su cuento “La alegría de la Pampa” o en su festejada obra teatral *La flor de trigo*, para Taborda, significaba una “compenetración íntima de la vida campesina nuestra”.

“...Nos queda el perfume de su ser...”, dejaba al final de su prólogo, en el que Taborda, al glosar casi todas las piezas que se publicaban, ensayaba un crítica integral a la obra de José de Maturana. Y por debajo de toda la composición, Taborda se atreve a enunciar una concepción sobre “lo estético”, amarrada en intimidad a una exhortación para la revolución de la urbe americana —*la urbe del futuro...*—. La misma proclama que lanzaría desde sus *Reflexiones...* “Ser poeta es ser creador. Y él ha creado. Al descender al reino de la muerte,

sereno y armonioso, como griego, José de Maturana vió [sic.] levantarse, como el mítico Anfión, al suave ritmo de su canto, los muros de la urbe americana y recogió la imagen de su futuro de gloria y de grandeza en los últimos destellos de sus ojos ya fatigados de tanto contemplar el Ideal”. Firmaba Saúl Taborda, en Córdoba, en abril de 1918.

Y ante esa textura poética aguerrida y preclara, sencilla y vital; confrontaba Taborda, campeaba una poesía que “salvo raras excepciones”, era una

“poesía neurasténica que vive de artificios”, que tiene “horror al trabajo”, se refugia en los “museos del pasado buscando inspiración en las tradiciones helénicas”, copia las imágenes que “los poetas de Francia provocan con las drogas de una complicada farmacopea literaria, o que se entretiene en combinar palabras...”. Tras esa severas censuras a la apostura

modernista, Taborda volvía a definir a su ideal de poeta y rectificaba su opción por Maturana. “Más que el academicismo infecundo que tortura la inteligencia en las presiones de sus moldes, preferimos el acento conmovido de un espíritu que pensaba, que sufría, que esperaba y que amaba por todos y para todos”.

...su loa [a de Maturana] destacaba el apego de su arte al imperativo de la vida —y con clara cepa nietzscheana, subrayaba, “vida en su más alta potencia y plenitud”—, impulso vital que en su discurrir, por momentos “no tiene tesis, no se empeña en desarrollar un postulado: hermosea, inquieta, eleva con el milagro de su arte que es el milagro de la belleza, de la armonía y de la gracia”. Y sin embargo, la otra arista de celebración —en tanto acatamiento de la misión impuesta por la “vida”—, era su garbo de “poeta civil de la democracia”. Su carácter combativo, acentuando en especial, la eficacia de la acción.

Entre el Modernismo –de Darío, Rodó, y Lugones– y el nacionalismo culturalista de Rojas, también, se movería la búsqueda de Deodoro Roca, que además en representación de aquella Voz de la Reforma Universitaria, abriría un célebre discurso tras primera cita de Enrique Bergson, en el que urdiría un alegato en pos de la constitución de la “Nueva generación americana”.

Críticas filoanarquistas a los modernistas. Querellas entre el Realismo naturalista y el Modernismo, se podría aventurar que los vaivenes de esta “revuelta estética”, asumían las contracciones de ese rostro de

la nación desfigurado ante los enigmas que le planteaba la modernidad –o, más bien, precisaremos la *modernización*–. Por los meandros de esa tensa búsqueda –al fin y al cabo, la búsqueda de una nueva máscara, aunque quizás

más acorde a la moldura de la *carne y el hueso* “argentino”– los modelos foráneos del modernismo literario, convivían y se alternaban con los motivos locales. Así, E. Larreta además de sus sonetos Grecia, le escribía a “La pampa” y a “La guitarra del gaucho”, Barreda a “El Malón”, de Estrada escribía “En la pampa”; y Taborda, en sus *Prosas Profanas* (1909) junto a sus “Odas a Gracia”, recogiendo las tradiciones orales sobre las “apariciones”, describiendo la vida senequista y esforzada del “hijo de los llanos” –“... que cuando no luchaba en los campos de las justas... arrancaba acentos infinitos á la guitarra cantando sus quereres como los caballeros medievales...”–, criticaba al “gringo” invasor. Motivos que serían la materia de su relato “La guitarra de Nereo”. “A mí nunca me gustó el individuo, el gringo, porque era, en realidad, un extranjero...”; todos eran deudores

del “gringo pulpero”, que al fin del relato, le roba la mujer a Nereo, y le da muerte –“... no lo mataron con el arma con que matan los valientes, sinó con el revolver, esa arma maldita inventada por el diablo...”–; el eco de su guitarra todavía se escuchaba en los fogones de la pampa...

La Pampa, los boyeros, el “gringo” –a juicio de Sarlo, la figura que condensa el debate estético-ideológico del Centenario, el pampero, la vida del gaucho; paisajes que se inscribirían en aquel elogio que le elevaría a José de Maturana –comparándolo con la gauchesca de Estanislao del Campo–, en la estela de los libertarios “nacionalistas” –en la que se afiliarían obras como, aquel alegato contra el militarismo y la pena de muerte, *Alma Gaucha* (1906) y “La voz del desierto” de Ghirardo; así como *El pampero* y *El Malón*, los paisajes de Malharro–. Tesis del “Paisaje Nacional”, que esbozadas por Fernando Fader en su conferencia de 1907, también recogería, según el curso de las aguas de su molino, Ricardo Rojas para su propuesta –estatal– de *Restauración Nacionalista* (1909) y conjura del “aluvión cosmopolita”.

Entre el Modernismo –de Darío, Rodó, y Lugones– y el nacionalismo culturalista de Rojas, también, se movería la búsqueda de Deodoro Roca, que además en representación de aquella Voz de la Reforma Universitaria, abriría un célebre discurso tras primera cita de Enrique Bergson, en el que urdiría un alegato en pos de la constitución de la “Nueva generación americana”.

La vida en las formas

...Que en ella el movimiento, esto es, la pasión, la emoción, la libertad, la lucidez, lleguen a hacer uno con la perfección formal...

Deodoro Roca, "Sirvo para la amistad sin sombras"

Quizás, como señalara uno de los más conspicuos y geniales referentes de las filosofías de la vida, todo acto vitalista encuentra su fuerza originaria amenazada por una fragilidad, siempre en ciernes. El problema del vitalismo, dirá Simmel, es –y será– dar con una forma capaz de acoger y desplegar esa potencia, sin que esta se reifique o se difumine y consuma en su impulso original.

La *potentia* reformista, intentó salvar ese dilema. Y la figura de Taborda, otra vez visibiliza su impronta. Ya que a aquel mastrazgo –reconocido por Gabriel del Mazo y Andrés Ringuet, entre otros– se sumaba su recorrida, producción dramaturgica y literaria, encastrada como una pieza más de

aquella retórica liberadora que foguearía el estallido juvenil de 1918. Y sobre esa voluntad en movimiento se inscribía el intento de darle plasmación formal al impulso reformista –por la Idea y por la Obra–, por medio de la creación de instituciones.

En plena gestión del "gobierno reformista" durante 1920, Taborda será ungido titular de la cátedra de sociología de la Facultad de Derecho de la Universidad del Litoral en Santa Fe. Como consejero universitario de la Facultad de Derecho de Córdoba, bajo su moción se pondría en funcionamiento el seminario de Filosofía y Cultura General –antecedente directo de la actual Facultad de Filosofía y Humanidades–, cuyo director y primer titular a cargo sería Deodoro Roca. Por su parte, Carlos Astrada en 1921 se haría responsable de la Sección de Librería y Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNC –hasta 1927–, desde donde, entre otras obras –como *Los fundamentos filosóficos de la obra de*



Deodoro Roca

Spengler de Kurt Sternenberg—, traduciría, prologaría y editaría en 1923, *El Conflicto de la Cultura Moderna* de Georg Simmel, obra que data su original en el cercano 1918.

El mismo 1920, Taborda arribaría a la entonces promisorio ciudad de La Plata, donde también dejaría su semilla con otra pieza oratoria de alto vuelo y hondo contenido —*La Docencia Emancipadora* (1920)—, en la que dejaba sentada su futura y permanente preocupación por la cuestión pedagógica, al tiempo que de la mano de Ortega y Gasset, Eugenio D’Ors y —el ministro de la Revolución Rusa— Lunatcharski, anunciaba las audaces reformas, basadas primordialmente en una pedagogía contraria tanto a los modos positivistas como a los monacales, es decir, contraria a la imposición de dogmas y promotora de la autonomía y la personalidad del alumno, sustentada en un régimen de autodisciplina, en la promoción de la educación estética y en una “libre relación entre maestros y alumnos”. Reformas que a su entender deberían extenderse por toda la Nación y por todas las instancias y niveles educativos —juzgaba que la Universidad no podía escindirse de

la totalidad del proceso formativo—; y que serían los pilares de la fundamentación e instrumentación de la “Casa del Estudiante”, emprendimiento que llevaría a cabo, una vez ungido rector del Colegio Nacional de La Plata, cargo que asumiría en agosto de 1920.

“La Casa del Estudiante⁶” —cuya inspiración y modelo, Taborda tomó de la experiencia de la “Comunidad escolar libre de Wickesdorf” que en 1906 fraguara el filósofo y pedagogo Wyneken, y cuyo plan y justificación fuera publicado por José Ingenieros en su insigne *Revista de Filosofía*— era el lugar destinado al encuentro pleno y al vínculo humano y amoroso entre profesores y alumnos (Taborda consideraría que el acto pedagógico, como también se afirmara en el *Manifiesto Liminar*, esencialmente es “un acto de amor”), sede permanente de la Federación Universitaria y los Centros de Estudiantes, y en los planes, también se contemplaba como sede de un museo universitario. En su gestión platense, además cambiaría los planes de estudio del Colegio y removería al plantel de los viejos docentes; abriéndolo hacia profesores reformistas, entre los cuales nombraría a Carlos Astrada y Héctor Roca, hermano de Deodoro.

La puesta en práctica de su ideal pedagógico aterrorizaría a la reacción alvearista —que intervendría las Universidades de La Plata y del Litoral— y desnudaría los mezquinos límites de algunos reformistas. En marzo de 1921, Carlos Melo, presidente de la Universidad, argumentando como desmesura moral el hecho de que la voluntad de los alumnos prevaleciera por sobre los “hombres del pensamiento”, decretaría la clausura del Colegio y la suspensión de Taborda. Y el vicepresidente y consejero Huergo, mocionaría su destitución como la de

Tropas del ejército en un patio de la Universidad Nacional de Córdoba.

Fuente: Biblioteca Digital, Programa de Historia de la FCEN, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, UBA



todos los docentes. A esa embestida se acoplaron fracciones estudiantiles de derecha y la castrense Asociación Pro Cultura Secundaria, las que acusaban a Taborda de llevar al Colegio hacia la “absoluta anarquía” a través de la prédica de doctrinas contrarias a las instituciones republicanas, convirtiendo a la Escuela en un “centro de perversión moral e intelectual”, donde caído el “principio de jerarquía”, el respeto se habría extraviado al punto mismo de permitir fumar, guitarrear, reunirse con mujeres o asistir libremente a clases. Y de ese modo, se acusaba al novel rector de “traidor a la Patria, simpatizante de la Revolución Rusa y propagador de ideas libertarias y maximalistas”.

Taborda respondería el dicitario con una nota afiche dirigida al Consejo Superior de la UNLP, en la que condenaría “los procedimientos arbitrarios e inconsultos” de Carlos Melo “a quien acusa de estar guiado por ‘prejuicios inconfesables’ y por un ‘estrecho patriotismo de caldo gordo’”. Y desconociendo la decisión de Melo, tomaría la Escuela, junto con los alumnos, para continuar con el dictado de los cursos. Su accionar recibiría el apoyo de la Federación Universitaria, los Centros de Estudiantes del Colegio Nacional y el Liceo de Señoritas, la Comisión Investigadora, el Comité Pro Afianzamiento de la Reforma Universitaria, docentes del Colegio Nacional; así como de figuras de la talla de Alejandro Korn.

Depuesto Melo, el mismo Consejo Superior continuaría la reacción, separando a Taborda de sus funciones. Hecho que reactivaría la toma del establecimiento “con una guardia estudiantil permanente que se opone a esa medida”. Los incidentes terminarían el 20 de abril de 1921 con la intervención

judicial y policial, que decide “rodear el colegio, cortar el teléfono, la electricidad, la luz y el agua”, hasta que la policía intima al desalojo y acomete la detención de los estudiantes, decomisa “material bibliográfico –como el libro *Páginas Rojas* y la revista comunista libertaria *Quasimodo*” (que ese mismo mes contaría con un artículo de Taborda)– junto con un pizarrón en el cual se transcribían telegramas alentadores enviados desde Córdoba, como el siguiente,

remitido por Deodoro Roca: “La caída de Taborda es el mejor índice de la fuerza que representan nuestros ideales, ella nos animará para nuevas luchas. Pronto nos veremos [...] Taborda, tu acción representa el más alto y más grande esfuerzo que se ha hecho en la historia educadora del país. Has salvado con ella la dignidad de la Reforma.

D o b l e m e n t e

unido en el ideal y en el afecto, piensa que estaremos siempre a tu lado” (“El Colegio Nacional: del affaire Taborda a Martínez Estrada”).

Y por supuesto, sobrevendría la expulsión de Taborda y de los docentes reformistas. “Vi en *La Voz* de ayer que el Juez ha ordenado que los alumnos entreguen el Colegio. Y en la de hoy

“La Casa del Estudiante” –cuya inspiración y modelo, Taborda tomó de la experiencia de la “Comunidad escolar libre de Wickesdorf” que en 1906 fraguara el filósofo y pedagogo Wyneken, y cuyo plan y justificación fuera publicado por José Ingenieros en su insigne *Revista de Filosofía*– era el lugar destinado al encuentro pleno y al vínculo humano y amoroso entre profesores y alumnos (Taborda consideraría que el acto pedagógico, como también se afirmara en el *Manifiesto Liminar*, esencialmente es “un acto de amor”), sede permanente de la Federación Universitaria y los Centros de Estudiantes, y en los planes, también se contemplaba como sede de un museo universitario.

que a aquellos que iban saliendo los apresaban, aunque todavía quedan algunos resistiéndose. Nos dices que vendrás. Te esperamos ansiosos. Si Taborda retorna no te quedés...” [Etelvina Astrada a Carlos Astrada, Córdoba, 20 de abril de 1921]⁷.

Luego de la remoción, la nueva autoridad universitaria de La Plata, llegaría a acusar judicialmente a Taborda de “anarquizador”. Imputación ante la cual, Taborda respondería a su inquisidor: “Acepto el título que se me discierne y en el puesto que ahora ocupo en la Universidad de Córdoba o en otro cualquiera, y fuera de puestos, seguiré siendo anarquizador...” (Carta Abierta del Dr. Saúl Taborda dirigida al Dr. Nazar Anchorena, 4/ 12/ 1922, publicada en *La Voz del Interior*, 6/ 12/ 1922). Pocos días antes de esa misiva, el 23 de septiembre de 1922, retomaría su oficio de orador en un acto –en el que su alocución estaría precedida por la de Carlos Astrada, Gregorio Bermann y

Luego de la remoción, la nueva autoridad universitaria de La Plata, llegaría a acusar judicialmente a Taborda de “anarquizador”. Imputación ante la cual, Taborda respondería a su inquisidor: “Acepto el título que se me discierne y en el puesto que ahora ocupo en la Universidad de Córdoba o en otro cualquiera, y fuera de puestos, seguiré siendo anarquizador...”.

Antonio Sobral– realizado contra la ofensiva de la reacción conservadora, encabezada en Córdoba por Julio A. Roca (hijo), gobernador de Córdoba entre 1922 y 1925, por la “Liga Patriótica” y “Unión Popular Católica Argentina”. Al día siguiente –consigna Ferrero– caería preso tras participar en una manifestación reprimida por la policía, recuperando la libertad a instancias de un recurso presentado por su amigo Deodoro.

Pragmatismo y estetismo: excursu epistemológico sobre la recepción de los visitantes

Fue menester libertarse del peso de una generación positivista, una generación que, al desdeñar los valores éticos y estéticos, dejó caer en el corazón argentino la gota amarga del escepticismo.

Héctor Ripa Alberdi en el Primer Congreso Internacional de Estudiantes de 1921.

En su afán renovador, una de las estrategias de oxigenación del pensamiento –reformista– consistió en dar hospitalidad a nuevos vientos intelectuales, en esa trocha se inscribían las visitas de Ortega y Gasset –quien certificaba el deceso del positivismo, por primera vez, en 1916–, de José Vasconcelos –quien, en octubre de 1922, desde la Revolución Mexicana traía las buenas nuevas: la moral del socialismo debía reemplazar a la moral del positivismo, y también, advertía, sobre el exceso de “haber practicado por más de cincuenta años el macaquismo [simiesco], haciendo desaparecer todos los trazos de nuestra propia idiosincrasia...”–, o de Albert Einstein –y sus Revolución relativista–, entre otras prominentes figuras de la cultura universal. En la misma línea, junto con la recepción de esos pensamientos, era menester (y una política intelectual) darse sus nuevos maestros.

De allí surgió la iniciativa –que reconocía remotos antecedentes– de traer maestros de afuera del medio. En ese plan, el profesor titular del seminario de Filosofía general, Deodoro Roca, mientras electrizaba a sus alumnos con la bolilla Croce-Bergson, o directamente mientras hacía tronar las paredes de los salones de la Universidad del

Fraille Trejo –a los que Justo, describía ataviados de cuadros de Obispos y Santos– disertando sobre la bolilla XIII de su nuevo programa, dedicada a “Nietzsche”. Pensó en nutrirse con otro alimento que consideraba fundamental para la constitución del nuevo ideario. Acercar a Córdoba a la generación española del 98, y para ello –tras hospedar, hasta hacer propio a Ortega y Gasset–, propuso invitar a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales a don Eugenio D’Ors.

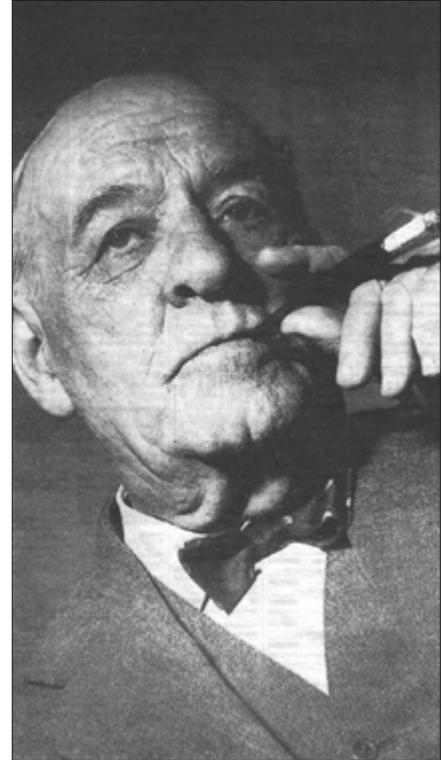
En su discurso de bienvenida e inauguración del curso, Deodoro prefirió el tono elogioso y la cautela que retuvo “la oportunidad de esbozar humildes apuntaciones críticas”. Inscribió al catalán en una tradición que seguía los mojones de Octavio Romeu, Machado, principalmente el de Francisco Giner de los Ríos –“... aquel anciano extraordinario cuya lumbre fulgura en vosotros, correspondiente al linaje heroico de Sócrates y de San Francisco al mismo tiempo, firme y ondulante, maestro y camarada, ejemplo de santidad y amigo de pecadores, ardiente de entusiasmo, encendido en amor verdadero, creyente del espíritu, y para quien el destino del hombre consistía en colmar la naturaleza saturándola de espíritu humano...”–, Ortega y Gasset; desaguando en la generación “prócer” del 98 –aparecida para renovar “todos los valores nacionales” ante una cultura europea que se “deshumanizaba”–. En la que el invitado, según la férvida apología del cordobés, ocupaba el título de hijo dilecto –“Ninguno como D’Ors...”–.

Filósofo, escritor, artesano: he aquí las direcciones convergentes de esta libérrima actividad espiritual. El punto de convergencia: humanismo. Esa

disposición tridimensional de Totalidad era la que le interesaba a Deodoro Roca; junto con otras aristas concomitantes de la expresión del huésped fundador del noucentismo catalán, muy caras a la temporalidad de aquellos reformistas y su ciudad, su “continuo predicar la universalidad y la tradición”, así como haber

logrado una síntesis “verdaderamente digna y propia de la dialéctica federativa, Tradición con Revolución”. “Bien habéis hecho en venir, maestro dilecto. [...] Vuestro magisterio es tan precioso aquí como allá. Y no os equivocáis al pensar que las juventudes argentinas os quieren por otra cosa más que por filósofo, escritor o fundador y que os consideran ya como propio, como hombre que no solo va a trabajar, si no que ha trabajado ya por su propio pueblo. Nunca sabréis hasta donde llegaron sagradas semillas de rebelión. Pero... ya las finas manos del escultor están impacientes por modelar.

Deodoro Roca, “Recepción del profesor Don Eugenio D’Ors”, en la “Crónica Universitaria” del Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Córdoba, año I, nº II, Septiembre, 1921, pp. 347-352.



José Ortega y Gasset

Sin embargo, poniendo en práctica uno de los “principios” de aquel *Logos* en ciernes, los anfitriones, no “imitarían a Europa”. Contrarios a una lineal “estética de la recepción”, en el mismo número del *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales* de la UNC –otro órgano de difusión del nuevo pensamiento que recorría la ciudad, dirigido por Arturo Capdevila– en el que se moldearan las palabras de Deodoro. Carlos Astrada y Saúl Taborda, –del mismo modo que Macedonio Fernández, padre de los jóvenes vanguardistas, *anfitriónizaría* a Hobbes–, sin perder la gentileza, pasarían al invitado por el ajustado tamiz de la crítica, hasta el límite mismo de refutarlo (por completo). “...Pensamos

Eugenio D’Ors
(retrato de Ramón Casas)



que el mejor homenaje que se puede rendir a un pensador es discutir honradamente sus ideas [...] dejando la adhesión literal, sin crítica alguna, a aquéllos [sic.] que ante el pensamiento ajeno no saben ejercitar el propio...”. De ese modo opinaba Carlos Astrada, enfrentándose a uno de los dilemas constitutivos del pensar en –o desde– América, y sentaba las bases de lo que consideraba asumir una “posición filosófica” –“relativa...”, añadirá, como toda posición–.

Enseñando los colmillos de severo polemista, Astrada no perdía el tiempo y comenzaba su –argumentalmente densísimo y críticamente minucioso– artículo con la formulación de “algunas observaciones críticas a la concepción biologista de la lógica, columna vertebral –dirémoslo así– de la *Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*, y al ‘nuevo intelectualismo’ que esta filosofía insinúa como posible síntesis que implicaría una nueva manera de pensar los problemas”. Para Astrada, la lógica filosófica de D’Ors, al tomar como base el empiriocriticismo de Avenarius y derivar sus fundamentos desde el biologismo; al punto de concebir que un problema sería: “la desproporción que existe entre la energía que reclaman las excitaciones que vienen del medio y la energía de que dispone el individuo que es o más fuerte o más débil”. Ante esta supuesta desproporción, surgiría el problema. Y ante ella, D’Ors, le atribuiría al concepto que surge como restaurador del “equilibrio” un “valor puramente utilitario”. Porque este no sería más que “una reacción defensiva contra la excitación venida del medio”, y además impuesta desde afuera como un hecho exterior y coercitivo; es decir, como mera

adaptación al medio. “Así, la actividad racional es para D’Ors ‘una diastasa’ que, destruyendo la toxicidad de las excitaciones, da lugar a la formación del concepto...”. Y la lógica sería “una inmunidad”.

Otra vuelta tendría la taba, contraponía Astrada, si el impulso superador —o en todo caso, creador— de “la vida, tanto de la vida del conocimiento como de la voluntad”, procediera “de dentro”. Porque, argumentaba Astrada, desde las filosofías de la voluntad que le devolvían la vida al sujeto creador, la actividad conceptual, “no reconoce por único origen una imposición externa, sino que es también el resultado de una superabundancia de energía, de un imperativo interno”. Y en dicho caso, “el concepto en vez de ser una mera reacción..., sería la expresión de un problema que esa superabundancia de fuerza plantea al desbordar sobre el dato (...). Entonces la actividad conceptual toma direcciones que no estaban preformuladas en el dato; la razón trasciende de este, se eleva por encima de su primitiva función utilitaria y toma la vía de la investigación desinteresada... Aquí tocamos ya la génesis racional del problema filosófico y pisamos el terreno de una lógica filosófica, de una lógica que como la doctrina del conocimiento es la filosofía misma”. Astrada, aquí retomaba los temas que flotaban por el estetismo arielista —y “la retórica huera”—, sin embargo, su intención era darles otro clivaje, los plasmaba en una Filosofía, que además, vemos intentaba fundir razón y vida, quizás aquella “razón vital” y autónoma.

Y si bien, D’Ors pareciera percatarse de esta limitación del pragmatismo, intentando sumar la dimensión estética a la construcción de la lógica y el

pensamiento —“... habría un momento en que el individuo, por haberse asimilado una excitación anterior transformándola en anti-tóxica, queda con un sobrante de inmunidad... Este exceso de energía permite a su actividad conceptual superar las urgencias vitales...; entonces se origina en el individuo una tendencia no utilitaria, un afán estético que se traduce en juego: ya en ‘juego lógico; ya en ‘juego de arte’”—. Para Astrada, el catalán partía de lo pragmático y cuando esto se daba de bruces con sus límites, intentaba “neutralizarlo” otorgándole a la Ciencia “una parte de actividad superflua, sin útil, o sea de juego”. “Es”, nos dice, “un elemento de libertad, de belleza, de vida. Así nuestra epistemología se constituye con una gran parte de Estética”. Esto, para el novel —y casi autodidacta— filósofo cordobés, era lo que D’Ors llamaba “nuevo intelectualismo”, síntesis superadora del pragmatismo. Ante lo cual, Astrada sostendría, que más que síntesis, la posición de la *Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*, había eludido el problema, y dejaba la cuestión en una zona ambigua y —a su entender— estéril entre el pragmatismo y el estetismo. Más bien, “un pragmatismo aliado a un estetismo. Cuando no se identifica con lo que la ciencia tiene de utilitario, se contenta (...) con jugar con temas científicos y metafísicos”. Y cae de ese modo en lo que el criticismo de Kant —a la sazón su nuevo referente de autoridad filosófica— consideraría un caso de “filodoxia”.

Desde el más claro y moderno neokantismo alemán —leído en su idioma natural, conocido por Astrada y Taborda, de allí la llamativa simultaneidad de algunas referencias: por caso los debates sobre el pragmatismo

suscitados en el Congreso de Heidelberg de 1908— que concebía la autonomía de las esferas de la vida social, Astrada continuaba su demolición argumental:

Al pretender echar las bases de su Epistemología “con una gran parte de Estética” parece identificar el objeto de la Ciencia con el del Arte. Desvirtúa así la naturaleza de la primera introduciendo, en la esfera que le es propia, un elemento estético, extraño a su actividad; lesiona a su vez los derechos del Arte mediante la intrusión en su dominio de una noción de necesidad...; elemento ajeno por completo a este dominio y que pugna con la libertad que está en la esencia misma de la belleza, como objeto peculiar de la actividad estética de la conciencia.

En suma, sus planteos, no podían “trascender del dato externo” y por derivación, su “finalidad tiene que ser necesariamente utilitaria” —y “necesariamente pragmatista; su objetivo no puede ser la verdad lógica”—. Esto es, traduciendo los apuntes del cordobés, esa filosofía no podía ser una filosofía emancipadora ya que en su corazón reproducía aquello, que por aquel entonces se buscaba superar —el pragmatismo, el biologismo, lo utilitario; los pilotes del positivismo burgués y por aquí, además oligárquico—. “La exclusión o aceptación del criterio pragmatista en la especulación filosófica es, como muy bien lo afirma Morente, una cuestión de ser o no ser para la filosofía” (Carlos Astrada, “En Torno a *La Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega* —Pragmatismo y Estetismo—”, en *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, Córdoba, año I, nº II, Septiembre, 1921, pp. 3-15).

El trabajo de Taborda también comenzaría exculpándose:

Fuera acaso actitud discreta la de esperar a que D’Ors exponga con amplitud su pensamiento filosófico... solo el designio de suscitar inquietudes espirituales en nuestro público, ya vivamente interesado por el próximo arribo de D’Ors, y cediendo a las amistosas exigencias de Capdevila, he podido decidirme a quebrantar la actitud de expectativa aconsejada por la prudencia.

Y correría parejo tanto en severidad como en densidad, a la recepción de Astrada. Aunque en este caso, las críticas de Taborda irían hacia las posiciones pedagógicas del invitado — con el agregado que Taborda las inferiría de su filosofía en general, ya que el autor de *Xenius*, no tenía una obra sistemática que versara sobre dicha materia—.

En grosera recensión, diremos que la crítica de Taborda también hacía blanco en el dualismo de la *Filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega*. En este caso, entre “el dualismo dinámico de libertad y fatalidad”. Y también apuntaba a su concepción de la “vida mental” —aunque en esta oportunidad no de la lógica, sino de la psicología—. La cual suponía que los “hechos” que la componían tendrían una sucesión de “fuera adentro”. Luego, cita al autor: “Quiere esto decir —observa— que su origen no se encuentra en la mente sino en lo exterior...”. Continúa la glosa de Taborda:

D’Ors extiende al conocimiento [...]. Entrase por aquí a la fórmula d’orsiana de la memoria: No recordamos las cosas porque ellas nos

hayan interesado sino que nos interesan por el recuerdo que ya tenemos de ellas. *De aquí el valor pedagógico de la memoria, “y aún de la memorización, y aún del memorismo” que la conduce a concretar la génesis del conocimiento con estas palabras: “En un principio era la Memoria”.*

Desde esa premisas, Taborda se dirigiría a la concepción de la pedagogía del autor:

“...el arte de ayudar y guiar a los estudiantes”. Se puede advertir por lo que va dicho que la antinomia fundamental no es de términos claros y fáciles de alcanzar. La adhesión que D’Ors manifiesta, a contrario sensu, hacia la enseñanza mecánica y la aseveración de que el origen de los hechos de la vida mental está fuera de la mente hasta el punto de poder ser dirigidos por el maestro, llevaría a la consecuencia de que los términos antinómicos son: en el docendo la libertad; en el docente la autoridad...

Y Taborda, también haría un retruécano de los argumentos d’orsianos –más desde otras aristas de su propia producción teórica–. “... si se piensa que, externo o interno, en el origen de los hechos de la vida mental, lo que fija los términos de la antinomia es la formación del espíritu, la consecuencia sería distinta”. Y proseguía la inversión a través de una glosa relativa a la autonomía de Cataluña –que está en el *Glosari*–, D’Ors argumentaba, se apoyaba en que

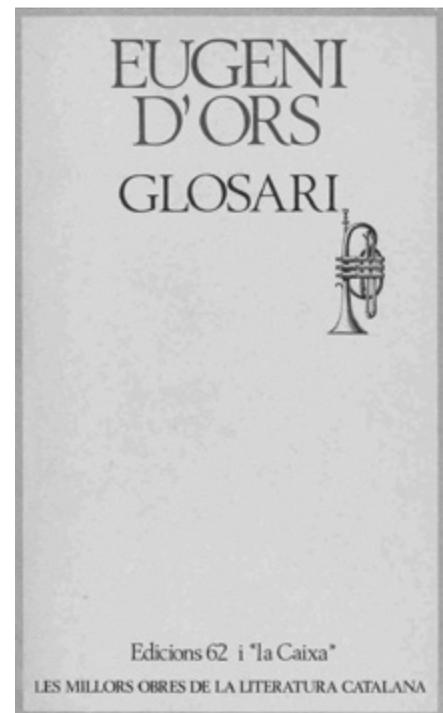
...si autoridad proviene de autor, crear, Cataluña tiene derecho a su independencia, correspondiendo a España el obedecerla. Razonamiento

que, llevado al campo educacional importa atribuir al docendo la autoridad al ser él y no el maestro el único y verdadero creador...

Taborda coronará sus contra-silogismos, con altas implicancias para el proceso –“la reciente reforma universitaria operada en nuestro país”– que estaba gestando y plasmando en las instituciones que dirigía, en las cuales –como exhortara el *Manifiesto Liminar*– se subvertía el principio de autoridad. “En cuyo caso el docente –guía y ayuda, según la definición recordada– debe estar disciplinado para obedecerle”.

De ese modo concluía Taborda una parte de su exposición y dejaba, en el medio, sorprendentemente asentadas buena parte de las intuiciones, posiciones y referencias –como las de Natorp, Ortega y Gasset, Gentili y Pestalozzi– que guiarían sus futuras

Investigaciones Pedagógicas. El resto de su exposición, si bien intentaría morigerar la crítica, abundaría en una refutación de la “psico-fisiología” derivada de la filosofía d’orsiana; así como en sus potencialmente nefastas consecuencias: “memorismo”, “omnipotencia de la instrucción”, “mecanicismo exterior”, “postergación de



la formación del carácter”, coartar la “espontaneidad” –“entendida como el carácter de propia actividad en la formación”–, concebir a la “niñez como etapa enfermiza sobre la cual corresponda actuar para reducirla”. “Mucho me temo que las palabras de D’Ors reaviven los entusiasmos ‘científicos’ de los pedagogos que infestan nuestras escuelas”. Y ante ese temor, Tabora reafirmaba sus convicciones, con una última cita de Höffding:

“Mucho me temo que las palabras de D’Ors reaviven los entusiasmos ‘científicos’ de los pedagogos que infestan nuestras escuelas”. Y ante ese temor, Tabora reafirmaba sus convicciones, con una última cita de Höffding: “El fin de la educación... es hacer del hombre una totalidad, un hombre que así pueda encontrar su sitio en la sociedad, la gran totalidad”. Más que una pedagogía, las bases de una “doctrina de la personalidad”.

D’Ors, en donde el maestro Palau –del *Nuevo Glosario*– dejaba fluir la “espontaneidad”.

Así, con una mueca de autonomía intelectual, concluía la *recepción* a quien los reformistas de Córdoba invitaban para que les diera clases.

La aventura reformista duraba poco. Al avance de la contrarreforma de La Plata, se sumaba la ofensiva de la reacción conservadora en Córdoba, encabezada por Julio A. Roca (hijo),

gobernador de Córdoba entre 1922 y 1925, y fogueada por la “Liga Patriótica” y “Unión Popular Católica Argentina”. En septiembre de 1922 Tabora caería preso tras participar en una manifestación reprimida por la policía, recuperaría la libertad a instancias de un recurso presentado por su amigo Deodoro. En 1923, Marcelo T. de Alvear intervino la UNC y confirmó el rumbo de la contrarreforma.

En ese marco, entre 1922 y 1923, Tabora dejaba una ciudad que comenzaba a caminar sobre los pasos de su gesta y partía rumbo a Alemania, en busca de nuevos aires y saberes. Según consigna el propio Tabora, estudia filosofía en la Universidad de Marburgo –destino que le habría sido aconsejado por Ortega y Gasset–. Luego tomaría cursos de filosofía en la Universidad de Zurich, más tarde estudiaría en la Universidad de Viena y finalmente en la Universidad de París.

A los puntos mencionados –que Tabora asienta en su *currículum vitae*–, se podrían agregar otros testimonios que, a sus estudios en filosofía y su paso por Marburgo, incorporan la evidente asistencia de Tabora a cursos de pedagogía; y a su estancia alemana, le suman el paso por las Universidades de Heidelberg y Leipzig. Y respecto al de Zurich, detallan los cursos sobre estética –que habría compartido con J. L. Guerrero. El viajante cordobés también habría presenciado en Roma algunas conferencias en las que (el “neohegeliano”) Giovanni Gentile exponía sus teorías pedagógicas. Hecho que, según comenta Sergio Díaz, junto con su recorrida por Italia en 1925, le habría bastado para “inmunizarse contra el fascismo”. Díaz además da

cuenta de un paso extraacadémico por España, que a la postre, sería revelador en la deriva intelectual de Taborda. “En Florencia se encontró –entre otros– con el escultor sepulvedano Emiliano Barral, quien le invitó a visitar España, asombrado por la mala opinión que tenía de su patria. Así descubrió España, en 1926, retornando en diciembre de ese año. Su periplo europeo lo sumió en larga reflexión, revalorizando hasta su origen extremeño”.

Mencionamos que esa experiencia intelectual obtuvo el troquel que, desde los antiguos, suele proporcionar la vivencia del viaje; y además hacia un destino del que, para bien o para mal, nunca salieron indemnes los viajeros argentinos: Europa. Lugar donde se sumergiría en las profundas aguas de la moderna filosofía alemana: el neokantismo –entablando con Natorp “una asidua y cordial comunicación”–, la fenomenología de Husserl, las filosofías de la vida –de Simmel, Dilthey, Spranger, Litt–, la ontología de Hartmann, la axiología de Scheler, hasta los umbrales de las filosofías de la existencia; a más de detenerse en una particular relectura de Fichte –en quien vería la posible llave para la apertura de un “socialismo nacional”–.

En su estancia europea, además habría trabado amistad con Romain Rolland, quedaría marcado a fuego por la figura y la estremecedora poética de Rilke, y probablemente, desde el mentado paso por la tierra de sus mayores, principiaría a masticar lo que más tarde le procuraría un nuevo sustrato a sus meditaciones facúndicas, la mística y el Humanismo español del Siglo de Oro.

Vanguardia en la retaguardia, Clarín el último fulgor de la Reforma

Junto con un manojito de revistas, la fortuna puso en nuestras manos un pequeño recorte de diario que no consigna su fuente ni su autor. Amarillento porque el tiempo le pasó por encima, con la intención de resguardarlo del olvido alguien, con un crayón anaranjado, dejó sobrescrita una fecha: “20 Septiembre 1933”. Su título reza “Crisol literario” y por debajo “Carlos Astrada”. Su propósito es anunciar la aparición del primer libro de largo aliento de Astrada, *El juego existencial* (1933). En la presentación de la nota, quien escribe esboza una elogiosa semblanza del inminente filósofo argentino, revela haberlo conocido en “la célebre peña de esos tiempos”, el *Royal Keller* –donde Hidalgo oficiara de anfitrión de la *Revista Oral*–. Luego, transita parte de su periplo formativo... Sin embargo, nos interesa detenernos en lo siguiente, el comienzo del pequeño artículo.

Allá por el año 1926, la Capital Federal puede decirse que durante unos meses se trasladó a la ciudad de Córdoba. Un pequeño periódico de pocas hojas irrumpió ante la apacible provincia de allí, abriendo los oídos con el pregón de su nombre, Clarín, y estimulando las conciencias y el gusto artístico con el macizo contenido de sus columnas. Esa salida le bastó para polarizar lo más selecto de la literatura de Buenos Aires. Todos los hombres de valor corrieron a ese lado llevando sus espigas, y así puede decirse que los números de Clarín reflejaron para la historia uno de los momentos más felices de la literatura

nacional. Animador de esa revista fue Carlos Astrada y a su lado surgió un plantel magnífico de esperanzas: Manuel Rodeiro, Antonio Navarro, Brandán Caraffa, Carlos, es decir el bueno. De lejos surgía, como en las apariciones de las tarjetas postales para novios, la sombra de Saúl Taborda, con tanto aspecto de fraile y tanta enjundia de maestro. Astrada fue pues el alma de ese movimiento...

“Un pequeño periódico de pocas páginas”, diríamos una vieja y extraviada revista, de una ciudad igualmente pretérita y extraviada –o quizás sea la misma, solo que en otra de sus napas históricas–. Porque el olvido, en su devenir, suele hundir los restos de la existencia en sitios recónditos. Y cuando es organizado, trabaja de manera sistemática hasta formar una pesada lacra que borra los rastros de lo alguna vez *vivo*. Pero siempre hay algunas hojas sueltas de la historia, como estas, removidas por la marea del destino que la trajo hasta nuestros ojos. Ocre, frágiles, etéreas, a punto de desvanecerse. Hojas escritas con bellos verbos encendidos, que hospedan a un conjunto de voces desde las cuales el pasado pareciera florecer hasta un nuevo futuro. Huellas, marcas de que algo intenso anduvo por aquí. Las revistas, según el último metafísico de Buenos Aires, encarnan una de las formas en que se manifiesta y circula la *vida* de una ciudad: la vida de su pensamiento y de sus creadores, cierto es que en un estado inacabado, aunque ágil; anterior al vuelo del búho de minerva. La vida, sino de la ciudad al menos de algunos de sus congregados, plasmada y afrontada como praxis editorial y, por tanto, como invitación o desafío para que otros

emprendan su lectura. Actos tras los cuales pareciera advertirse el contorno de alguna manera de comunidad –con sus conflictos y polémicas incluidos–, quizás de una *comuna* como gustaría decir Saúl Taborda, quien implica a otra de las almas que le dio forma a esta revista, ahora reencontrada.

Como nos hemos anoticiado, *Clarín* evoca a otra prominente silueta de la filosofía que nos ha legado aquella ciudad, su fundador y primer director Astrada. Esa revista en sus pequeños cuadros publicitarios, que nos hacen suponer la amistosa complicidad de los auspiciantes complotados en su publicación, además nos ofrece resolver nuestros litigios judiciales al amparo del bufete sito en Rivera Indarte 544 y con algo de suerte, su titular, Deodoro Roca quizás nos invite a bajar los siete peldaños que conducen a su sótano, en el que además, si la fortuna ya fuera demasiado generosa, se encontrarían reunidos en tertulia ese triángulo y otros personajes –“me atraía asimismo la idea de entrar en contacto con el grupo intelectual de Deodoro Roca”, recordaba Emilio Pettoruti quien tuvo que ver con el nacimiento de la revista–; todos forjadores de un pensamiento vigoroso, portadores de una fecunda creatividad y enjundiosos animadores de la cosa pública. Allí estarían en conversa, rememorando los días y las obras de la Reforma de 1918, de la que estos fueran parteros y de la que *Clarín* aparece, quizás, como su último fulgor.

La llamada *Reforma Universitaria* (habrá que insistir en ello), fue un fenómeno libertario que “desbordó” las aulas, así como, su origen en la recordada huelga estudiantil de junio de 1918. Por otra parte, sobre los reboses de aquel mítico acontecimiento

emancipador, cabría señalar que uno de sus principales *afuentes*, provino de la vertiente que mana desde la *esfera estética*; cuya corriente, al derivar entre los puertos que van del *modernismo* a las *vanguardias*, cruzó los cauces de lo político, de lo filosófico, de lo pedagógico y los dejó cruzados –quién sabe desde dónde puede comenzar a sobrevenir la libertad, al decir de Deodoro, “... hay grandes ríos que comienzan en un ojo de agua”–.

En aquellos años rebeldes –a los que se suele agrupar y denominar como “los años 20”–, por su intrínseca relación con la *libertad creadora* y su oposición tanto al positivismo y paradójicamente también a la tradición escolástica que sustentaba a las elites oligárquicas, por la intensidad y expansión de su “mancha temática”, así como, por la densidad de sus debates, grupos y manifiestos, en Nuestra América la *esfera estética* se convertía en una arena en la que se dirimían cuestiones de fondo. Querellas en torno a la noción misma de lo *latino-americano*, cavilaciones sobre el drama de la originalidad o la copia, sobre las relaciones entre localismo-universalismo y sobre innovación-tradición. En su interior se plantearon con seriedad algunos de los presupuestos filosóficos que acechan a todo pensamiento y a toda escritura; por caso, la pregunta por una noción de libertad, el problema de las tradiciones y las herencias, de quiénes somos cuando hablamos o cuando escribimos. Es decir que cuestiones como la de la identidad o la del estatuto mismo de lo “Real” se debatían al interior de –o atravesadas por– las cuestiones estéticas.

Entre el *modernismo* y las *vanguardias*, y en un delicado vaivén entre la politización de lo estético y

estetización de la vida y lo político, la Reforma fue atravesada, constituyó y se conformó en la búsqueda de un *estilo*; en las reflexiones acerca de los fundamentos de los estilos; orientó su andar tras nuevos ideales de *Belleza*; sus más destacados pensadores (entre los que precisaremos en Córdoba a Deodoro, Tabora y Astrada) principiaron sus travesías intelectuales en un territorio ligado a lo estético; y diversas manifestaciones artísticas y culturales constituyeron el limo que generó uno de sus más fértiles fermentos.

Deodoro, tañido de la fe en “el espíritu y en la suprema realidad del arte”, se fogueaba con las armas de la *crítica* y entre 1916 y 1919 como timonel del Museo Provincial (a la postre Museo de Bellas Artes, hoy Museo Caraffa) fijaba su proa hacia la constitución de un “Museo de Arte Moderno” –“lo único que legítimamente podremos hacer será –como digo– un Museo de Arte Moderno. Córdoba es ya un centro de estímulo para el arte pictórico”–. Como vimos, Tabora iniciado como poeta, literato y dramaturgo, en 1916 sería presidente del Círculo de Autores Teatrales de Córdoba –y llegaría a proclamar a la democracia como *el ideal estético del siglo*. En 1920 Tabora y Astrada, en su innovadora y brevísima experiencia

La llamada Reforma Universitaria fue un fenómeno libertario que “desbordó” las aulas, así como, su origen en la recordada huelga estudiantil de junio de 1918. Por otra parte, sobre los rebores de aquel mítico acontecimiento emancipador, cabría señalar que uno de sus principales afuentes, provino de la vertiente que mana desde la esfera estética; cuya corriente, al derivar entre los puertos que van del modernismo a las vanguardias, cruzó los cauces de lo político, de lo filosófico, de lo pedagógico y los dejó cruzados...

en el Colegio Nacional de La Plata, promoverían la incorporación de la formación estética en la currícula pedagógica... En esa estela, aquel joven Astrada también volcaba su *eros* filosófico en el afán de investigar la esencia del fenómeno estético.

En 1924, el año de la muestra de Pettoruti en los salones Witcomb de

Tras la debacle belicista de la Gran Guerra, Europa se convertía en el Dios muerto del derrumbado templo de las promesas de Occidente; desde el Oriente, en las estepas rusas irrumpía la absoluta novedad en la historia y lo hacía al compás de la irrupción de lo que, por siglos, había sido negado en lo subsuelos de la patria mexicana. Nuestra América surgía en el horizonte como la tierra virgen en la que se debería concebir la redención de la humanidad. La “primacía de lo nuevo”, se convertiría en un imperativo categórico. Lo *nuevo* se erigía como valor y cartabón existencial. La juventud se descubría a sí misma como “generación”, como la *Nueva Generación* (americana) y se asumía como el sujeto de la Historia bajo el programa de constituir una *nueva sensibilidad*.

Buenos Aires y el de la vuelta de *Martín Fierro*, Astrada avisaba, en su artículo “El nuevo esteticismo”: “asistimos al advenimiento de un nuevo clasicismo”, portador de un nuevo ideal de belleza. Y en julio del mismo año, desde el plafón de la vanguardista *Valoraciones* (n° 4, La Plata), escribiría acerca, pronunciándose partidario, de la teoría estética de Kant. “La modernidad de la Estética ya es un concepto definitivamente asentado por el pensar filosó-

fico”. De este modo, en aquel abril de 1924, al revisar la historia de la “disciplina”, proclamaba la autonomía de la *esfera estética* y tras su rastreo de los a priori de la facultad del gusto, y también a Kant como el “verdadero fundador de la Estética”. Por demás, la *esfera estética*, en las disquisiciones

de Astrada, cobraba una posición privilegiada en la pirámide gnoseológica y axiológica del ser social. Ya que, a criterio del novel filósofo, ante las exigencias formales de los tiempos modernos, “la vida misma –la vida individual–” debía tallarse “como una obra de arte... Se trata pues, de una ‘estética vital’...”.

Desde ese zócalo nacería *Clarín*, una gaceta de crítica y arte; montada sobre el Pegaso de las vanguardias estéticas y “la primacía de lo nuevo”. Tras la debacle belicista de la Gran Guerra, Europa se convertía en el Dios muerto del derrumbado templo de las promesas de Occidente; desde el Oriente, en las estepas rusas irrumpía la absoluta novedad en la historia y lo hacía al compás de la irrupción de lo que, por siglos, había sido negado en lo subsuelos de la patria mexicana. Nuestra América surgía en el horizonte como la tierra virgen en la que se debería concebir la redención de la humanidad. La “primacía de lo nuevo”, se convertiría en un imperativo categórico. Lo *nuevo* se erigía como valor y cartabón existencial. La juventud se descubría a sí misma como “generación”, como la *Nueva Generación* (americana) y se asumía como el sujeto de la Historia bajo el programa de constituir una *nueva sensibilidad*.

El número de bautismo de *Clarín* abrirá su portada con la reproducción de una esquila de Ramón Gómez de la Serna dirigida a Pettoruti, luceros de las vanguardias iberoamericanas y de esta revista fundada por Astrada en 1926. En la correntada de los “afluentes estéticos” de la *Reforma*, sobre *Clarín*, sugeríamos que pareciera su último fulgor. Quizás deberíamos precisar, en atención al sentido de reflujo que comenzaba a tomar aquella

gesta, de su último golpe o contragolpe –¿vanguardia de contragolpe? Golpe que acompasaba el brioso y bravucón *ademán* de bofetada que lleva consigo el cuerpo de las vanguardias –que por su complejidad elitista y su concepción beligerante, no siempre es provisto de bases o retaguardias suficientes para plantarse y defenderse en peleas de larga duración.

Bofetada propinada con gusto –y cierta facilidad– sobre rostros atiesados, de rictus “misoncista”, apuntará Astrada en otra de sus intervenciones vanguardistas (“Plasticidad Mental”, 1926), publicada en un diario de Córdoba que acogía aquella retórica –nos referimos a *El País*–. Intervención que con ligeras variaciones, el año siguiente, se reproduciría bajo el título “Imperativo de Plasticidad” en *Martín Fierro*. Señera revista donde desaguaría la vanguardia (capitalina), agrupada en el afán de sentir “todo lo nuevo bajo el sol” y convicta acerca de que “el mal que... afecta a nuestra cultura nacional, a todo el arte nacional... su falta de actualidad”.

En esos escritos, Astrada afrontaba uno de los desafíos de la hora, reflexionaba y se posicionaba acerca del lugar de “lo nuevo” en la constitución de una *sensibilidad*. Ante la inexorable evidencia de “nuevos datos”, “nuevas teorías”, “nuevos puntos de vista”; al diversificarse la actividad del pensamiento, habría “materiales para una nueva *desideratum*”: Freud, Einstein, Unküll, Simmel; y tras el inventario de las nuevas disponibilidades, llegaría a la consideración de los cultores del arte nuevo, “que, por su número y calidad, están dando consistencia y pulcritud cada vez mayores a la tesitura estética –fibra tensa y vibrante en la compleja trama de la sensibilidad contemporánea”.

Astrada se mofaba de la reacción de “escándalo” –e “incomprensión plebeya y alborotadora centrada en los críticos al uso”– que provocaba la exhibición del *arte nuevo* –y de *lo nuevo* en general–. “Misoncista”, con esa voz describiría a aquellos que valoran a *lo nuevo* como un “enemigo cuya posible intrusión en su ruinoso ciudadela ideológica pondría en evidencia, con grave daño para la tranquilidad vegetativa de su morador, la inseguridad de la ilusoria fortificación”. En la ciudadela mediterránea –más allá del festivo alboroto con la que también recibió a Einstein– no cuesta mucho imaginar quienes serían dignatarios de ese poncho. Ya que, el mismo año de 1926, reaccionarían con *escándalo* y “misoncismo” ante la exhibición, en los salones Fasce de la ciudad, de la muestra de “Emilio Pettoruti, artista de vanguardia” –a la sazón, ensayo de Astrada que se exhibía en el N° 1 de *Clarín*.

Escándalo que por demás, antes que mera reacción, pudiera ser parte del quid de las vanguardias, cuya constitutiva vida efímera las suele convertir en (¿mero?) gesto agresivo. Porque, ¿acaso no se trataba apenas de un par de cuadros colgados en una pared?

Sin embargo, sobre los ramalazos de aquella muestra de Pettoruti y en particular sobre el destino de tan solo uno de sus

Astrada se mofaba de la reacción de “escándalo” –e “incomprensión plebeya y alborotadora centrada en los críticos al uso”– que provocaba la exhibición del *arte nuevo* –y de *lo nuevo* en general–. “Misoncista”, con esa voz describiría a aquellos que valoran a *lo nuevo* como un “enemigo cuya posible intrusión en su ruinoso ciudadela ideológica pondría en evidencia, con grave daño para la tranquilidad vegetativa de su morador, la inseguridad de la ilusoria fortificación”.

cuadros, desde las páginas de *Inicial* —otra revista insignia de las vanguardias en la que también colaboraría Astrada⁹—, se “saluda a Córdoba”, para afirmar, “¡consuela de tantas cosas! El gesto del gobierno cordobés es una ‘sarmientada’ y, por lo tanto, posee innumerables proyecciones. El homenaje oficial al Arte Nuevo es el reconocimiento de la *nueva Argentina* hecho por las *nuevas generaciones*. De ahí que nos regocije el triunfo de Pettoruti”. Y al fin se especula, “la verdad es que no nos atreveríamos a afirmar que esa adquisición [por la compra de *Los Bailarines* por parte del gobierno de Cárcano] no constituye el mayor acontecimiento cultural del año”. Aunque, en otro plano, como alguna vez observara M. Panzetta, bajo el “homenaje oficial” y la “adquisición” se establecía una “nada gratuita relación entre Burguesía, Artes y Estado”. Entonces, bendición del escándalo ante las figuraciones del “arte nuevo” que aparecía incomprensible e indecifráble para los códigos de representación de intérpretes que ya no se sentían reflejados en el des-figurado paisaje que veían ante sí. Y es que, como sugería Astrada, a partir de la experimentación con las formas, los ritmos, los temas y los lenguajes, el idioma de la vanguardia se propone, antes que nada, alterar la circulación normalizada del sentido.

Rostros escandalizados en su sensibilidad por lo que se exhibía ante sus ojos apollillados; estrábicos frente al caleidoscopio que componían las ultramodernas páginas de *Clarín*, desde las que se proyectaban vertiginosas letras e imágenes, líneas y curvas, luces y más luces, Rimbaud, Valéry, surrealismo, Apollinaire, colores, Guillaume, Lipchitz, Csaky,

cubismo, Barral, Picasso, Barnabooth, formas en movimiento, Eluard, Jacob, Borgese, expresionismo, Cassou, Guiliotti, Papini, Joyce, Keyserling, textos publicados en francés y traducciones del alemán; y los ideogramas futurocubistas de Pettoruti.

Astrada, en la continuidad de su meditación erotizada con la médula del “fenómeno estético”; se abocaría a su casuística, aplicada al surrealismo multidimensional de Cocteau, a sopesar el intento de fundar una “ciencia del arte” por parte de Max Dessoir (aquel mentor de la *Revista de estética y ciencias del arte* en la que Lukács publicara su *Teoría de la Novela*). Y en esa línea, para *Clarín*, y durante 1926, expondría —lo que no excluye otros posibles artículos editados como anónimos o bajo pseudónimos—: “La cadena del retorno” y “Pettoruti, artista de vanguardia” en el N° 1; “Acústica” y “La limitación clasicista” en el N° 2; “Síntomas” y “La primacía de lo nuevo (parte final del discurso pronunciado en nuestra Universidad presentando al Prof. Dessoir)” en el N° 3; “La conversión de Jean Cocteau”, en el N° 4-5; y “Orbes ingravidos” en el N° 6-7.

Aquel vanguardista “emergente provincial” —como lo llamaría David Viñas— que fundó *Clarín*, a las firmas de Astrada y Tabora —sus respectivos directores—, sumaba las de Oliverio de Allende, Manuel Rodeiro, el doctor Antonio Navarro, Juan Filloy, Carlos Brandán Caraffa, Adolfo Mochkofsky; y además, en la revista se aluden —y se anuncian— las muestras de otro nombre del grupo, el artista, curador y próximo director del Museo de Bellas Artes, Antonio Pedone.

Por demás, los recuadros de publicaciones recibidas y recomendadas

para su lectura, frente a las páginas con sotanas de *Los Principios*, desde el horizonte europeo, comunicaban a *Clarín* con *Futurismo* de Marinetti, con la belga *7 Art*, con la germana *Der Sturm* (revista del expresionismo alemán, dirigida por H. Walden, en la que se desempeñaría el poeta August Stramm, y que sería conocida y leída por Borges en su juventud y su estancia europea), con *La Gaceta Literaria* de Ortega y Gasset (uno de los padres de la “Nueva Generación”).

Desde la frontera vertical le llegaban los refrescantes vientos de la señora *Amauta* (pergeñada por el genio peruano Mariátegui). Vínculo americano que además se entablaría, a través del *Índice de la nueva poesía americana* y en particular con la vanguardia chilena, mayormente con la agrupada en *Panorama*: Seguel, Rosamel del Valle, Díaz Casanueva –con quien, según testimonia G. David, Astrada mantendría “un prolongado trato epistolar”.

Entre la ultravanguardia europea y las atentas lecturas de *Amauta*, se insinúa otro potencial rasgo –a subrayar– de la propuesta de esta revista y de estos animadores de la política y la cultura de la ciudad mediterránea; estar al tanto de las novedades del más sofisticado “ideario europeo” –“que es el nuestro”, afirmaba *Clarín*–, sin necesidad de pasar por la aduana, y sin perder los lazos con la realidad, las publicaciones y la sensibilidad de la comunidad latinoamericana.

En el plano nacional, *Clarín* notifica conexiones con *Inicial* –en la que hiciera armas Homero Guglielmini–, *Nosotros*, *La Gaceta del Sábado*; las platenses *Sagitario*, *Estudiantina*, *Páginas* y *Diógenes*; y la también cordobesa –y extraviada– *Juventas*...

Es decir, se nombra a buena parte del plantel de revistas que conformaron la vanguardia argentina, entre las que *Clarín* vendría a sumarse como un eslabón (perdido). Revistas sobre las que Raúl González Tuñón, recordara que, más allá de sus coincidencias y diferendos, compartían “un clima..., vibrante, plástico y callejero, antiacadémico”. Una *atmósfera* de vitalidad o “vitalista” –al certero decir de M. P. López–. El período dorado de las vanguardias, entre 1924 y 1928. Los “años del periódico *Martín Fierro*, de la *Revista Oral*...”. Y *Clarín* será un proyecto, por completo, afín a la *Revista Oral* y a *Martín Fierro*; al punto en que muchas de sus plumas se entremezclaran con las del grupo de Córdoba. Así, junto a los artículos de los cordobeses, sobresalen las rubricas de:

Ramón Gómez de la Serna, Alberto Hidalgo, J. Fijman, Norah Lange, Macedonio Fernández, Emilio Pettoruti, etcétera. Por su parte, Saúl Taborda en un paréntesis de su creación literaria que se respaldaba en poéticas protonacionales, filoócratas y amarradas a la crítica social como las de José de Maturana o Alberto Ghirardo –y tras su vuelta de Europa–; para *Clarín* (en lo que sería su segundo año, 1927), ensayará sobre el poeta gallego y animador de las vanguardias españolas E. Mosteiro, en “A propósito de ‘Ancla’ de Emilio

Entonces, bendición del escándalo ante las figuraciones del “arte nuevo” que aparecía incomprensible e indescifrable para los códigos de representación de intérpretes que ya no se sentían reflejados en el des-figurado paisaje que veían ante sí. Y es que, como sugería Astrada, a partir de la experimentación con las formas, los ritmos, los temas y los lenguajes, el idioma de la vanguardia se propone, antes que nada, alterar la circulación normalizada del sentido.



Saúl Taborda

Mosteiro”, Nº 8. Sobre la teoría estética de uno de los maestros de Benjamin, Gadamer, L. J. Guerrero –y quizás de él mismo–; Moritz Geiger, en “La estética fenomenológica: Geiger”, Nº 9 (en el Nº 10 no hay artículos firmados). Sobre la relación entre

arte, política y revolución, en una crítica abierta a las posiciones esgrimidas por Diego Rivera –verbigracia, la existencia del *proletkult*– y una reafirmación de la autonomía de la esfera estética en “Arte y Revolución”, Nº 11. Y sobre el escultor ruso tallado por el cubismo, Ossip Zadkine, en “Zadkine”, Nº 12-13. Último número de *Clarín* (junio 30, 1927) que se solidarizaba ante la abrupta interrupción de *Amauta* y el encarcelamiento de su mentor; al tiempo que despedía y le deseaba suerte a la “figura saltarina y nerviosa” de Astrada, en trance hacia su periplo alemán (siendo despedido en el puerto, el 15 de junio de 1927, por su padre, Taborda, Antonio Navarro, Macedonio Fernández y Pettoruti –para quien Astrada además prologaría un catálogo–).

La aventura vanguardista de *Clarín*, como último estertor de la Reforma, llegaba a su fin. Sobre su impronta, la revista *La Campana de Palo*, opinaría “Es de un vanguardismo demasiado agudo y alocado para ser profundamente sincero”. Sobre sus ademanes, al parecer de Viñas, en su devenir especulativo, Taborda conservaría

las “contorsiones e insolencia” que caracterizaron al pensamiento de aquel “emergente provincial”.

En la deriva intelectual de Taborda, su paso por *Clarín*, no es fácil de sopesar desde algún esquema de interpretación y “evolución” ideológica –con los que habitualmente se lo quiso medir–. Más bien, da cuenta de un espíritu ávido de conocimiento y –como expresaría Astrada– de una “plasticidad mental” en camino de una nueva síntesis. También revela partes de otra faceta de su pensamiento, la estética. A la que pensará como un valor esencialmente formativo de la personalidad y de las comunidades, y al que en los ensayos de *Clarín*, lo proclamará como un fenómeno autónomo de todo anclaje o exaltación sentimental –“hablan las cosas”–, de toda estructura y de todos los *ismos*. Así, tras epígrafes de Simmel, discutirá con Diego Rivera, sobre el carácter de la Revolución y la existencia del *proletkult*. Y otro tanto hará, con un epígrafe de Borges que sugerirá la absoluta universalidad del arte –“¿Quién busca en Hamlet lo inglés, en el Fausto lo alemán, y lo holandés en Rembrandt para comprender su significado?”. Cuestiones, sobre todo esta última y en especial tras la crisis del 30, que serán revisadas con intensidad; al punto de invertir lo recién postulado, exhortará por la formación de un “arte nacional”. Una deriva semejante tendría la filosofía de Carlos Astrada, abocada a la búsqueda del “estilo argentino”.

Al poco tiempo de atravesar aquella experiencia vanguardista –y muy posiblemente, sin descartarla–, también consideraría necesario hacerse de una *Tradición* capaz de liberar e impeler la “energía americana”. Detrás de tal fin, continuaría la excavación y

el sopesamiento de los legados del ideario argentino. Para rubricar esas preocupaciones americanistas que lo desvelaban en su solitaria buhardilla —y que recuperaban sus anhelos juveniles—, ocuparía una de las vocalías de la filial Córdoba de la “Unión Latinoamericana”, presidida en Córdoba por Deodoro. También comenzaría a madurar lo que del viaje traía en sus alforjas, sus magnas y en proceso, *Investigaciones pedagógicas*.

Sin embargo, la profanidad de la crisis y los fracasados intentos lo obligarían a una severa meditación sobre algo que empezaba a palidecer, el rostro de la Argentina. En ese tránsito ocurriría la intuición de *lo facúndico* —“palabra legalizada por Saúl Taborda”, según da fe de Martínez Estrada—, pero eso ya es harina para otro costal.

NOTAS

1. “Discurso pronunciado en acto organizado por la F.U.C., Plaza San Martín, Córdoba, 26 /8/ 1918” (reproducido en Ciria-Sanguinetti, 1968, pp. 25-42; y Portantiero, Juan Carlos, *Estudiantes y política en América Latina (1918-1938, el proceso de la Reforma Universitaria)*, Siglo XXI, México, D. F., 1978, pp. 52-53).
2. López, María Pia, (2005), “Rastros de carmín”, en *La Biblioteca*, n° 2-3, invierno, 2005, Argentina.
3. Costa A. y Foffani, E., (2006), “Retronar a Grecia: El Olimpo Magisterial de los Poetas”, en *Historia crítica de la literatura argentina*, vol. 5, *La crisis de la formas*, dir. Rubione, A., coord. Jitrik, Noé, Emecé, Buenos Aires, p. 53.
4. Beigel, Fernanda, *El itinerario y la brújula (El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui)*, Biblos, Buenos Aires, 2003. 213, nro. 14.
5. Las referencias al panorama teatral de Córdoba, forman parte del trabajo de Brizuela, M., Fraga, G., Villa, M. J., Yukelson, “Córdoba (1900-1945)”, en Pellettieri, O. (comp.), *Historia del Teatro en las Provincias*, Galerna, s/f, pp. 121-176.
6. “Casa del Estudiante en La Plata (Proyecto y Exposición de Motivos)”, *Revista de Filosofía*, VII, 1, pp. 121-129, Buenos Aires, 1921.
7. En David, Guillermo, *Carlos Astrada (La filosofía argentina)*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 2004: 23, n: 11.
8. Saúl Taborda, “Ideas Pedagógicas de Eugenio D’Ors”, en *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, Córdoba, año I, n° II, Septiembre, 1921, pp. 16-28.
9. *Revista de La Nueva Generación*, N° 11, febrero de 1927.

Spinozianas argentinas

Por Mariana de Gainza

El pensamiento de Baruch Spinoza tuvo repercusiones escasamente relevadas en la constitución de los imaginarios filosóficos argentinos. Su modo de existir en las interpretaciones argentinas puede rastrearse en registros de lo más heterogéneos. Filósofos, escritores, encumbrados dirigentes políticos, académicos y espacios colectivos de difícil clasificación, de una u otra manera, se vieron conmovidos por la fuerza de sus enunciados. Spinoza fue leído de diferentes maneras y hay tantos spinozas como lectores tuvo. Tal vez allí radica su misteriosa energía. Dos antagonistas han sabido beber de las aguas spinozianas. Uno, Borges, de manera explícita, asumiéndose admirado por haber vislumbrado algo que nunca se sabe exactamente qué es. Una beatitud, que es revelada por una nueva idea de Dios como naturaleza que está en todas las cosas. El otro, Perón, con una cita al pasar (“sentimos, experimentamos que somos eternos”) en el discurso pronunciado en el Congreso de Filosofía de 1949. El filósofo holandés se hace presente en la reflexión peroniana sobre la comunidad y la eternidad, dos tópicos nada ajenos al sistema spinoziano.

Borges y Perón, alguna vez reunidos por la pluma imaginativa de David Viñas como parte de un sistema de verticalidades que sustrae las posibilidades de igualdad comunitaria, son convocados por Mariana Gainza, esta vez bajo la sombra del solitario pulidor de lentes que vivía en Amsterdam.

I.

Que se nos conceda la posibilidad de abrir este escrito afirmando que Spinoza forma parte de las corrientes profundas del pensamiento argentino. Y sostengamos esta afirmación desde el sencillo expediente que consiste en una especie de “invocación a la autoridad”: Borges y Perón hablaron de Spinoza. De forma más o menos intensa, estratégica o circunstancial, hablaron de él, y al hacerlo, lo conectaron con esos modos de pensar (borgeanos y peronistas) que, por supuesto, han de ser remitidos a nuestra más estricta geografía. El “gran literato” y el “gran político” de la argentina del siglo XX hablaron del más *ubicuo* (por su modo peculiar de escurrirse) de los filósofos y, al hacerlo, transformaron a ese pensador de otro tiempo y otro espacio en lo que de todos modos ya era: un autor insoslayable de nuestro acervo cultural¹.

La forma en que Borges, en una conferencia de 1985², describe su relación con la filosofía de Spinoza es muy sugestiva. El navegante de una novela de Conrad —dice— ve algo desde la proa de su embarcación: “una sombra, una claridad en los confines del horizonte”. Una sombra y una claridad, una línea opaca (la costa de África), más allá de la cual

...hay fiebres, imperios, ruinas, el Sahara, los grandes ríos que exploraron Stanley, Livingstone, y luego palmeras, y lo que queda de Cartago, que Roma borró con el fuego y con la sal. Y luego la historia de portugueses, de holandeses, de zulúes, de bantúes, y también los compradores de esclavos, y ruinas, y pirámides. Es decir, un vastísimo mundo. De selvas, desde luego, de leopardos, de pájaros.

Dice Borges que con Spinoza le sucede algo parecido. “Me he pasado la vida explorando a Spinoza y, sin embargo, ¿qué puedo decir de él?»: *he vislumbrado algo, y sé que eso que se vislumbra es vastísimo*. Frente a tal vastedad (la de un mundo hecho de infinitos mundos) apenas vislumbrada desde una extranjería irreductible, solo cabe confesar una “deslumbrada ignorancia”, pero también la impresión de que hay allí “algo no solo infinito sino esencial”, que “de algún modo —continúa Borges— me pertenece” y “puedo sentir, misterioso como la música”, aunque “no podría explicar a otros”. La imposibilidad de explicar, sin embargo, no es el fin, sino el comienzo de la palabra; no puede ser seguida por el silencio respetuoso, o por la muda veneración, sino por el juego plástico con las imágenes que lleva adelante un discurso que, por sustentar la idea de que “la filosofía y la teología son las formas más extravagantes y más admirables de la literatura fantástica”, es perfectamente consecuente cuando elabora una relación con su objeto que se desarrolla entre el amor y la traición³ —una relación que es posible sintetizar diciendo que *Borges imagina a un Dios spinoziano que imagina, que lo imagina a Borges imaginando a un Dios spinoziano que imagina, y así al infinito*—.

De Perón, en cambio, no podemos decir que mantenga una intensa relación con Spinoza como la que es innegable en Borges. Y sin embargo, lo cita en un

La imposibilidad de explicar, sin embargo, no es el fin, sino el comienzo de la palabra; no puede ser seguida por el silencio respetuoso, o por la muda veneración, sino por el juego plástico con las imágenes que lleva adelante un discurso que, por sustentar la idea de que “la filosofía y la teología son las formas más extravagantes y más admirables de la literatura fantástica”, es perfectamente consecuente cuando elabora una relación con su objeto que se desarrolla entre el amor y la traición...

lugar estratégico: al finalizar su conferencia sobre la “Comunidad Organizada” (pronunciada, además, en un “auténtico” congreso de filosofía). La cita en cuestión concierne a la famosa afirmación spinoziana sobre el sentimiento y la experiencia de la eternidad y, a diferencia de la mención distorsionada que hace Borges del mismo pasaje (cuando se refiere a un “sentimiento de la inmortalidad” de la sustancia que nos excede⁴), la frase spinoziana aparece textual en el discurso de Perón, a tono con la solemnidad de la cadencia final:

Esta comunidad que persigue fines espirituales y materiales, que tiende a superarse, que anhela mejorar y ser más justa, más buena y más feliz, en la que el individuo puede realizarse y realizarla simultáneamente, dará al hombre futuro la bienvenida desde su alta torre con la noble convicción de Spinoza: “Sentimos, experimentamos, que somos eternos”.⁵

Jorge Luis Borges



Sin dudas, más allá de la literalidad, se juegan aquí otras modalidades de la distorsión o de la proyección imaginaria (inmediatamente se reconocen los tópicos clásicos de los “fines espirituales y materiales”, de la “superación” –reforzados por la imagen de la “alta torre”– que inmediatamente disociaríamos de un “verdadero” spinozismo), pero lo que queremos sugerir es que siempre hay algo de eso en toda lectura situada, es decir, en toda lectura que se hace necesariamente en otro lugar y en otro tiempo, distintos de los “originales”. Por eso, las proyecciones de la imaginación pueden constituir un modo potente de pensar (“traicionando” o distorsionando) cuando se reivindica explícitamente el ejercicio libre de la desfiguración al que tenemos derecho en tanto somos intérpretes o creadores. Y es otra modalidad de la proyección (imaginaria y programática) la que queda involucrada, asimismo, cuando somos sensibles a cierta irresolución o cierto enigma político que se asocia a la reiteración y a la renovación de los dilemas que la palabra “comunidad” encierra. Esos modos de la proyección imaginaria, modos poético-literarios y modos políticos, entonces, se relacionan intensamente con las formas de nuestra vida histórica en este lugar al sur de Latinoamérica (en este “extremo de un continente que Spinoza casi ignoró”, como decía Borges). Si hemos introducido la cuestión que nos interesa discutir aquí –cierta actualidad que Spinoza tiene para nosotros– recordando esos “nombres eminentes” de la historia nacional, es justamente porque tales nombres tienen la virtud de señalar algo a lo cual podemos referirnos, de manera más impersonal o genérica, como ciertos modos de imaginar o

ciertas maneras de experimentar y pensar la política en un país que se llama Argentina.

II.

Comprender la diferencia de las experiencias históricas no pasa, ciertamente, por la buena voluntad que pueda esgrimirse para sumar una serie de perspectivas distintas sobre un mundo que nos engloba a todos, es decir, por la disposición a contemplar lo mismo según la variabilidad, en principio infinita, de las coordenadas espacio-temporales que, si somos mínimamente razonables, cierta física elemental nos obliga de hecho a aceptar. Tal comprensión pasa, más bien, por la capacidad de pensar cada situación en lo que tiene de irreductible, y de pensar, simultáneamente, la estructura de las relaciones que explican tanto las vicisitudes que afectan a cada particularidad como la coexistencia de lo que necesariamente vive desencontrado –pues no existe, si hemos de ser realistas, el tiempo mítico de la coincidencia–. Podemos decir que la deconstrucción de ese “tiempo mítico” le debe mucho a Spinoza, que en su crítica histórico-filológica de las Escrituras bíblicas, le dio entidad a una nueva relación con los textos de la tradición. Esa relación nueva con los textos heredados no se asocia con la novedad de un gesto o con un cambio de actitud, o con la contundencia que puede tener cierta dimensión de revelación subjetiva que se expresa, entonces, como interpretación o llamado, o como una pura afirmación de la vía inaugural vislumbrada; tuvo como base, en cambio, el enorme trabajo de mostrar que en el

texto universal por antonomasia (por sus pretensiones y por su fuerza efectiva para atravesar y destruir todo tipo de fronteras, geográficas y temporales), debían leerse los trazos fragmentarios de la experiencia

concreta de un pueblo singular, el pueblo judío, que iba dejando registros escritos –atravesados por la mediación interpretativa ejercida desde la imaginación frondosa de sus profetas– de los modos diversos y contradictorios en que lidiaba con sus vivencias comunitarias, sus temores y sus esperanzas y las formas que iba adoptando su política, su lengua y su religión.

¿No sería posible sostener, acaso, que tanto Borges como Perón supieron, cada uno a su manera, acerca de esos hilos que conectan la imaginación popular, la fuerza “profética” de las proyecciones y los modos más sublimados de la expresión espiritual al suelo perpetuamente móvil de la experiencia común? (esos hilos –decimos– sutilmente teorizados por un filósofo de un tiempo y una geografía distantes que pensó de un modo nuevo – solo porque verdaderamente las pensó– las relaciones entre la historia, la política y la lectura de los textos de la tradición). Puesto que sabían sobre esas tramas, no es raro que ambos, Borges y Perón, se hayan interesado por Spinoza. El primero, explícitamente y, además, reflexionando agudamente sobre este asunto (que aquí elegimos llamar spinoziano) en aquel famosísimo ensayo donde, crítico de la canonización de

¿No sería posible sostener, acaso, que tanto Borges como Perón supieron, cada uno a su manera, acerca de esos hilos que conectan la imaginación popular, la fuerza “profética” de las proyecciones y los modos más sublimados de la expresión espiritual al suelo perpetuamente móvil de la experiencia común?

los textos reivindicados por el nacionalismo cultural como “fundadores”, afirma el derecho y la necesidad de dejarse inspirar por todas las literaturas producidas por la humanidad. Puesto que “este problema de la tradición y de lo argentino –decía allí Borges– es simplemente una forma contemporánea, y fugaz del eterno problema del determinismo” (eterno problema que es, recordémoslo, uno de los ejes de la lectura borgeana de Spinoza), nada resta más sabio que afirmar que “todo lo que hagamos con felicidad los escritores argentinos pertenecerá a la tradición argentina”⁶.

Esa comunión efímera, atribuible a posiciones irreductibles que mantienen un interés común sobre cierto modo filosófico de pensar (...), lo que en verdad produce es un tensionamiento extremo de esa idea de comunidad, que la hace ser algo diferente de sí: una multiplicación infinita de los tiempos, o de los modos de vivir e imaginar ese perpetuo desencuentro que constituye el mundo y la historia.

de aquellos infinitos mundos posibles irrealizados que su imaginación literaria, aunque no su imaginación política, era capaz de aceptar como hipótesis– que “olvida toda afectación gauchesca y aborda temas filosóficos”⁸). Un texto, entonces, con una filosóficamente muy clásica pretensión totalizadora, que pasa por todos los temas previstos del individuo, la sociedad, la comunidad, los valores, la justicia, la paz, el orden, la libertad, la democracia, y también los más abstractos, relativos a Dios, el espíritu y la materia, el cuerpo y

el alma, la salvación y la felicidad; temas todos ellos tensionados desde el interés político concreto del hombre de Estado⁹, buscando sentar las bases doctrinarias de un “movimiento” que, frente al mundo en su configuración actual, afirma una “tercera posición”, y hacia adentro, sostiene la voluntad de resolución de todas los conflictos y contradicciones (que el abordaje filosófico le permitió caracterizar como propiamente *humanos*) en la *utopía realizada* de la “comunidad organizada”.

Más allá de lo poco poroso que puede resultarnos este texto doctrinario, lo que resaltamos, en todo caso, es cierto efecto de descentramiento que produce la cita spinoziana al final del discurso; una cita que proyecta el enigma que carga (por la fuerza misma de su enunciado así recortado, pero también por su posición y su sentido dentro de la propia *Ética* de Spinoza) no solo sobre este discurso de Perón en particular, sino también sobre su autor, sobre el peronismo en general, sobre la historia y la política argentinas, sobre la idea de comunidad, y sobre lo que ese término “comunidad” (siempre imposible de ser definido) contiene de frustración y de promesa. A ese extrañamiento, sin dudas, también debe contribuir el interés de Borges (el pensador que sostiene “con felicidad” la apertura a una estética del sueño) por el mismo filósofo y por el mismo enigma irresuelto que interesó al presidente por él odiado, al líder de las masas de trabajadores que en virtud de esa adhesión se transformaban para Borges (el intelectual reproductor de ancestrales elitismos) en masas despreciables.

Un interés *común*, precisamente, compartido por quienes son estrictos

adversarios y sin embargo se sienten interpelados por una escritura a la vez lejana (tan lejana, que le permite a Borges asociarla con lo insondable de un continente desconocido) y cercana (tan cercana, que le permite a Borges decir que en ella lee algo de infinito y de esencial que “me” pertenece –pero ahora podemos afirmar: que “les” pertenece a esos dos eminentes antagonistas, o que nos pertenece a todos–). Una escritura que entrega un enigma y que produce en aquellos que se enfrentan radicalmente en sus modos de *vivir y experimentar* su arraigo a una geografía y a una historia la ilusión de que pueden descifrarlo, en cuanto proyectan en esa filosofía escurridizamente universal “sus propios fantasmas de actualidad”¹⁰. Esa comunión efímera, atribuible a posiciones irreductibles que mantienen un interés común sobre cierto modo filosófico de pensar (el cual afirma que, ya que es posible expresar la esencia de una singularidad desde la perspectiva de la eternidad, podemos llegar a “sentir y experimentar que somos eternos”), lo que en verdad produce es un tensionamiento extremo de esa idea de comunidad, que la hace ser algo diferente de sí: una multiplicación infinita de los tiempos, o de los modos de vivir e imaginar ese perpetuo desencuentro que constituye el mundo y la historia¹¹. El enigma entonces persiste, y Borges confiesa su ignorancia, y Perón remite a un futuro incierto lo que se suponía realizado; y la comunidad solo puede aparecer entonces como un deseo.¹²

III.

Por eso resulta sensible el hecho de que sea *África* aquello que Borges coloca en

el horizonte, como nombre de lo que se desconoce, de lo que solo se vislumbra como una opacidad distante, de lo que se ansía, de lo que solo puede ser preanunciado o constituido mediante a un collage de imágenes (fiebres, ruinas, Cartago, selvas, desiertos, ríos, pájaros y leopardos, la historia mezclada de zulúes, bantúes, portugueses y holandeses, compradores de esclavos y exploradores...). Porque África es el nombre que para Occidente representa la comunidad imposible, porque es el nombre que desmiente el humanismo universalista abstracto, inseparable de una vocación por la negación de la humanidad de gran parte de la humanidad. Tal modalidad espuria y siempre vigente del universalismo (uno de sus rostros perennes) que se deja guiar por la tendencia espontánea de una “afirmación de sí” que conduce a la generalización de las pautas y valores surgidos de una experiencia histórica particular –transformándolos en norma y modelo para la consideración de todos los casos– revela la *pereza* del pensamiento requerida por la reproducción eterna de ciertas ideologías asociadas al dominio. Por eso tal universalismo abstracto es un “asilo de la ignorancia” (recordando la caracterización que Spinoza hiciera del pensamiento finalista, cuyo subterfugio es

Juan Domingo Perón



la voluntad de Dios), que demanda de nuestra parte no dejar de recordar que cada coyuntura confronta a cada pueblo con problemas, conflictos y dilemas que, incluso en lo que tienen de repetición, son cada vez distintos. Hay distintos modos de expresar ese saber acerca de la necesidad de orientarse por la singularidad del caso. Algunas perspectivas filosóficas y antropológicas (ya que de universalismo y de humanismo hablamos) eligen polemizar frontalmente contra el eurocentrismo abierto o disimuladamente presente en ciertos paradigmas muy influyentes, produciendo inversiones polémicas de sus postulados que a la vez revelan lo inconfesado por tales perspectivas y desautorizan sus pretensiones universales. Sobre la relación de la teoría europea con África y América, precisamente, podemos citar dos modelos críticos útiles para reorientar nuestro argumento. Susan Buck-Morss, por ejemplo, sostiene que la dialéctica del amo y del esclavo (la famosa metáfora hegeliana sobre la lucha por el reconocimiento y el proceso de conquista de la libertad) fue inspirada por la Revolución Haitiana (1791-1805), la revolución de independencia contra el colonialismo francés de cuyos pormenores Hegel se enteraba a través del periódico *Minerva*¹³. De esta manera, en virtud de la tesis que afirma que una revolución republicana realizada por negros esclavos es el acontecimiento histórico que constituye el no declarado modelo para concebir *todo* proceso de emancipación subjetiva (o el proceso de emancipación subjetiva en general), la teoría registra la protesta subrepticia de la historia real contra las coordenadas filosóficas que la idealizan, pero también altera los ejes geográficos que

distribuyen continentalmente la actividad y la pasividad, lo provocador y lo reactivo.

Otro ejemplo que ilustra un procedimiento homólogo es la tesis del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro sobre las relaciones entre el pensamiento “salvaje” amerindio y la teoría antropológica europea que se dedicó a estudiarlo: “todas las teorías antropológicas no triviales son versiones de las prácticas de conocimiento indígenas”, o sea, modificaciones inmanentes del propio pensamiento de los colectivos sobre los cuales teorizan¹⁴. Aquí, la idea de que la antropología es un modo de pensar que piensa otros modos de pensar (el pensamiento de los *otros*) de tal suerte que debe ser concebida como estando estructuralmente determinada por ellos, produce un similar extrañamiento respecto a los ordenamientos clásicos: convierte al “objeto” de estudio en el verdadero sujeto de una praxis intelectual entre cuyos efectos se cuenta la teoría antropológica misma. Lévi-Strauss, entonces, es el responsable de una “antropología de la inmanencia” que *traduce* el pensamiento amerindio. Una concepción que, sostenida por una definición de la antropología como “mito de las mitologías”, produce una verdadera horizontalización de las culturas heterogéneas (que además puede ser conectada con la igualación ontológica que supone la *lectura estricta* de la sucinta y eficaz afirmación del axioma II de la segunda parte de la *Ética* de Spinoza: “el hombre piensa”).

En los dos ejemplos mencionados, entonces, la teoría no deja de tener en cuenta un hecho histórico irrecusable: que la conquista y la colonización colocaron en relación asimétrica a

poblaciones irreductiblemente distintas. Y ese saber acerca de una asimetría y una heterogeneidad que está en la base habilita las libertades teóricas que se requieren para producir el descentramiento de la filosofía de la historia y de la antropología, en cuanto matrices tradicionales de comprensión de los avatares en juego en un “encuentro” de ese tipo que, obviamente, no puede ser considerado como una simple sumatoria de diferencias. En los dos ejemplos se percibe, además del trabajo conceptual, una motivación polémica que se expresa en determinado uso de los énfasis. Ese matiz enfático puede ser a su vez proseguido, exagerando el ímpetu afirmativo, para producir a partir de él una especie de respuesta “paródica” a Hegel, que diría: “América Latina (subcontinente sin filosofía –que en su particularidad incorpora también a los descendientes de un continente sin historia¹⁵) aporta las reales experiencias que la gran teoría europea piensa”. Cierta tipo de “afirmación latinoamericana” estaría en juego, entonces, en una respuesta “irreverente” de este tipo, que actuara sobre los términos de una distribución de capacidades activas (es decir, de capacidades de producción histórica y de producción intelectual) entre grandes bloques continentales. La (no por absurda menos influyente) suposición de que la “vanguardia de la historia” se encontraría en un centro cuyos movimientos fueran replicados, reproducidos o reflejados por periferias más o menos prolijas en su destinación repetidora, vendría entonces a ser contestada por una redistribución que tomara como gran organismo al mundo, con su cuerpo en una región y su mente en otra: “nosotros vivimos, sentimos, amamos, luchamos; ustedes teorizan sobre eso”¹⁶.

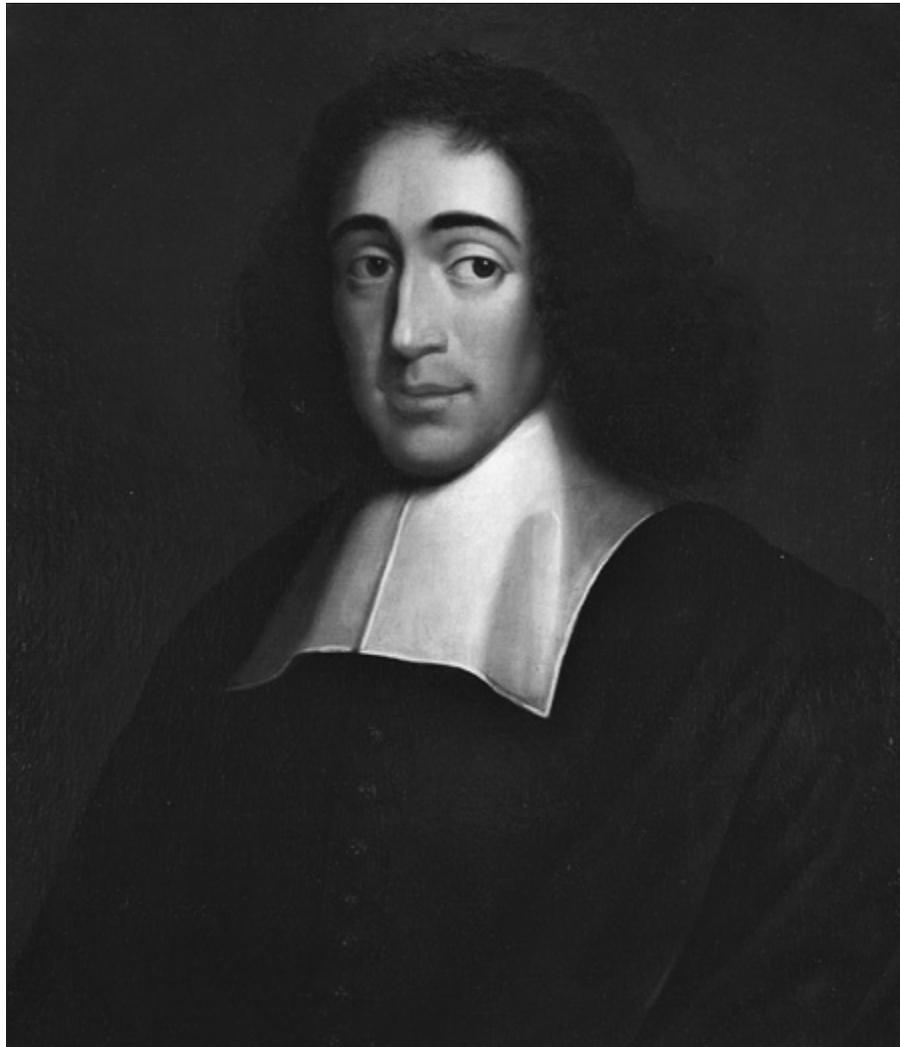
IV.

¿No hubo algo parecido a esto también en el que podríamos llamar el “momento spinoziano” argentino, un momento simbólicamente condensado en las jornadas de diciembre de 2001, que pudo llegar a ser leído (“a libro abierto”, como decía Althusser) como una especie de capítulo fáctico de la filosofía política contemporánea? ¿Otra convergencia intercontinental legible nuevamente como distribución de tareas y articulación final de energías prácticas y teóricas?

El modo caricatural de presentar estas disyuntivas pretende por supuesto indicar *no* que algo tan rústico haya sido abiertamente sostenido, sino más bien que una tal *tendencia* de la interpretación puede ser destilada como un componente (cierta “volición” o afirmación) presente en articulaciones de ideas más complejas. Esa distribución latente (el *caso* argentino confirmando la *verdad* de la filosofía política franco-italiana) no era, además, la única que se podía encontrar como una posibilidad interna provista por aquella configuración compleja de experiencias y lecturas. También se volvía disponible otra famosa distribución, que dividía dicotómicamente a la sociedad y al Estado, caracterizada a la primera como unívocamente creativa e innovadora y al segundo, como unívocamente represivo. Más allá del hecho de que aquel momento coyuntural *efectivamente* mostrase a una sociedad movilizada, produciendo verdaderas experimentaciones frente a un Estado que *realmente* había sido reducido a la función restrictiva de guardián de la reproducción neoliberal, el problema que señalamos tiene que ver con que esa circunstancia

empírica pareció encontrar un modelo de “sanción eterna”, remitiendo a cierta “esencia de las cosas” ontológicamente fundada. Se trata, en verdad, de un spinozismo *disponible* como ideología de la revuelta, que se actualiza cada vez que se inician ciclos de manifestaciones y que, ciertamente, nos reenvía a una interpretación particular de esta filosofía (la del autonomismo italiano). Nos reenvía a dicha perspectiva, sin ser susceptible de ser identificada sin más con ella; pues, en verdad, hay tantas versiones de ese spinozismo latente como grupos o colectivos que

se sienten interpelados por esa ideología de la resistencia global cuando, en medio de sus luchas, buscan el modo de imaginarlas y expresarlas. Son ciertos trazos que muchas de esas versiones contienen los que tienden a estabilizar a ese spinozismo como ideología. Cuando esa estabilización se produce, la filosofía de Spinoza, a pesar de ser una perspectiva que hace de la tensión conceptual su propio nervio interno, pasa a ser “aplicada” como si admitiese, por ejemplo, esa consideración excluyente de ciertos espacios de manifestación de pulsiones



Selfie de
Baruj Spinoza

sociales duales. Y así como existe una ideología spinozista contemporánea que tiende a transformar lo que es una compleja ontología en una psicología de la afirmación del yo, compatible con aquellos manuales de autoayuda que venden técnicas para “sentir y experimentar que somos felices” incluso en situaciones de extremo padecimiento subjetivo,¹⁷ podemos hablar también de una ideología spinozista que transforma una compleja mirada sobre lo político en la afirmación de que “solo sentimos y experimentamos que somos libres” cuando estamos en la calle en medio de una multitud (de toda y cualquier multitud), enfrentando al Estado (a todo y cualquier Estado).

Y, sin embargo, también podemos pensar que nunca deja de manifestar en otro sentido su vigencia no ya una ideología spinozista disponible para su actualización en diversas circunstancias, sino una *crítica de las ideologías* de inspiración igualmente spinozista, capaz de seguir ensayando la reposición de una articulación cuidadosa entre “su teoría de la imaginación, su teoría de la ideología religiosa, su teoría del cuerpo, su teoría del lenguaje”;¹⁸ para conectar la siempre necesaria crítica de los universalismos abstractos con el pensamiento de las diferencias que singularizan cada experiencia, nuestra propia experiencia.

V.

¿Se puede pensar que la política constituye una ontología, es decir, que la política se identifica con el ser, sin más? Por supuesto, podemos pensarlo. Se trata de un modo de imaginar, una “proyección de nuestros fantasmas

de actualidad” que no es tan lejana de aquellos modos de la proyección poético-literaria y política a los que nos referíamos al principio. Modos filosóficos que, asimismo, lidian con ese enigma irresuelto en torno a la idea de comunidad y en torno a la experiencia del arraigo a una historia y a una lengua, y que ejercitan asimismo diversos formas de una “desterritorialización” textual como la que propone Borges. La ontología es una

manera de construir *una perspectiva* (una mirada sobre las cosas, los hombres, el mundo) *enfática*; ontologizar es enfatizar, o es la elaboración de un énfasis como sistema. Sugeríamos que los énfasis que habitan posiciones teóricas fuertes como los de Viveiros de Castro o Buck-Morss tienen que ser leídos en su carácter de intervenciones en un

campo de ideas desbalanceado u organizado según un sesgo que se trata de discutir. De tal manera que podemos decir que el “arte de enfatizar” es algo que se relaciona con la política que actúa al interior de una perspectiva filosófica, en tanto esta interviene o pretende intervenir en una coyuntura. Eso lo hacía Borges (cuando les discutía a los nacionalistas la tendencia a transformar al Martín Fierro en nuestra Biblia), lo

Y, sin embargo, también podemos pensar que nunca deja de manifestar en otro sentido su vigencia no ya una ideología spinozista disponible para su actualización en diversas circunstancias, sino una crítica de las ideologías de inspiración igualmente spinozista, capaz de seguir ensayando la reposición de una articulación cuidadosa entre “su teoría de la imaginación, su teoría de la ideología religiosa, su teoría del cuerpo, su teoría del lenguaje”; para conectar la siempre necesaria crítica de los universalismos abstractos con el pensamiento de las diferencias que singularizan cada experiencia, nuestra propia experiencia.

hacia Perón cuando pronunciaba su conferencia como si en esa *performance* filosófica pudieran sentarse las bases de una tercera posición frente a un mundo bipolar. Y lo hacen asimismo algunas

Un pensamiento que hace de la tensión su nervio interno, es el que autoriza también privilegiadamente la circulación por el infinito campo de la exterioridad teórica: un spinozismo crítico es el que permite que choquen, colisionen y se estimulen recíprocamente modos de pensar que la distribución de las tradiciones preferiría mantener a distancia.

ontologías políticas contemporáneas, cuando desarrollan el énfasis sobre la potencia de la multitud como respuesta filosófica¹⁹ (que acompaña diversas luchas globales) a una situación de absoluta sujeción mundial a los

imperativos del capitalismo de la soberanía total de las finanzas.

Por otra parte, si la afirmación o negación que constituye el énfasis (la “volición”, cierto querer o no querer determinado) se aísla o se independiza completamente del cuerpo conceptual que (más allá de todo gesto) pretende comprender o explicar la singularidad de un caso, entonces podemos decir que la filosofía en cuestión pasa a expresar únicamente cierta relación imaginaria con la materialidad de las relaciones sociales; es decir, pasa a “expresar más una voluntad (reformista o revolucionaria, conservadora o conformista), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad”²⁰. De esta manera actuarían “afirmaciones” como la afirmación latinoamericanista que ilustramos como una posible deriva un poco rústica de teorías que tienen un momento enfático-crítico, pero que solo es crítico en tanto actúa al interior del cuerpo conceptual en el contexto del cual ese énfasis es efectivo. Homólogos a

ese latinoamericanismo e igualmente simplificadores serían ciertos modos borgeanos de un internacionalismo elitista que reproduce tradicionales jerarquías culturales, o ciertos modos peronistas de una afirmación nacional doctrinaria cerrada a toda “contaminación” por otras formas de pensamiento, o ciertos modos autonomistas de desentenderse de las complejas y contradictorias lógicas (nacionales, continentales e internacionales) que sobredeterminan cada situación.

Contra cualquier cierre unilateralmente ideológico, entonces (sea latinoamericanista, borgeano, peronista, autonomista, o de otro tipo), cierres que siempre estamos en riesgo de reeditar, se trata de sostener perspectivas que permitan la coexistencia y el enriquecimiento recíproco de énfasis diferenciales. Porque si la capacidad de mantener las *tensiones* se asocia a lo que un pensamiento puede tener de incisivo, en Spinoza justamente encontramos una perspectiva que sostiene ese requisito crítico, y que podemos describir, con las palabras de Balibar, como una “lógica (o una peculiar dialéctica) de la *coincidentia oppositorum*, o mejor aún, de la negación simultánea de los contrarios abstractos”.²¹ Un pensamiento que hace de la tensión su nervio interno, es el que autoriza también privilegiadamente la circulación por el infinito campo de la exterioridad teórica: un spinozismo crítico es el que permite que choquen, colisionen y se estimulen recíprocamente modos de pensar que la distribución de las tradiciones preferiría mantener a distancia. Además, si —para decirlo con Spinoza— solo se puede confrontar un modo de imaginar con otro modo de imaginar (o un afecto con otro afecto contrario

y más fuerte), y no con la invocación (democráticamente tensionada) a su permanente “desorganización”. Los énfasis son las armas de la imaginación en una comunidad felizmente desorganizada.

NOTAS

1. Algo que Diego Tatián se dedica siempre a recordar, cuando nos señala una cantidad de rastros presentes en la historia argentina que remiten a Spinoza (por ejemplo, un Sarmiento que participa de una comisión internacional para la conmemoración del bicentenario de la muerte del filósofo, o un Lisandro de la Torre en el que se lee, gracias a la interpretación de Tatián, una compenetración profunda con el *Tratado Teológico-Político*); o cuando rescata la presencia de Spinoza en textos de autores tan diversos como Leopoldo Lugones, Carlos Astrada, Alejandro Korn, Martínez Estrada, Enrique Banchs o Álvaro Yunque —además de tantos otros que se dedicaron a estudiarlo—. Cf. Tatián, D., *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires, Colihue, 2012.
2. “El más adorable de los filósofos”, conferencia pronunciada en la Sociedad Hebraica Argentina en abril de 1985. Desgrabación disponible en: <http://anarquiacorona.blogspot.com.ar/2014/03/el-labrador-infinito-sobre-baruj-spinoza.html>. De allí provienen todas las citas de Borges (salvo en los casos donde se especifica).
3. Entre el amor (“tantos siglos después, estamos aquí, en el extremo de un continente que [Spinoza] casi ignoró, estamos aquí pensando en él, yo tratando de hablar de él, y todos extrañándolo. Y, curiosamente, queriéndolo, lo cual es lo más importante”) y la traición, pues Borges traiciona —filosóficamente— a Spinoza en cada uno de los pasos en los que describe su filosofía, globalmente entendida como la de alguien que se pasó la vida *imaginando* a Dios (un Dios que, a su vez, “imagina hasta el más ínfimo detalle de nuestras vidas”). Esa justamente había sido la crítica spinoziana a la tradición: los filósofos *imaginaban* a Dios, cuando se trataba en cambio de *concebirlo* (pues lo absolutamente infinito no puede ser imaginado —sostenía él— sino solo entendido). Y Borges traiciona también a Spinoza al transformar los atributos de la sustancia infinita (extensión y pensamiento) en “espacio y tiempo”, disolviendo además el primero en el segundo. Y cuando convierte, adicionalmente, la “eternidad” en “inmortalidad”. Lo traiciona, entonces, porque se desentiende del sentido crítico y polémico que es el “corazón” de la filosofía spinoziana, pero a ese mismo corazón le dirige una estocada precisa, cuando presenta a Spinoza (con el mayor de los amores) como el pensador de todo aquello que combatió. Y eso es, precisamente, lo maravilloso de la lectura borgeana. Hace de la imaginación la sustancia verdadera de todo lo existente: del mundo, de Dios, de los hombres, de Spinoza, del propio Borges. Por lo cual es estrictamente fiel a la filosofía de Spinoza (que efectivamente pensó todo aquello que combatió): Borges elabora sus ficciones bajo las modalidades del “tiempo, la medida y el número” (los modos por excelencia de la operación imaginaria, según Spinoza), la imaginación con sus atuendos racionales. Así, solo desde el amor es posible realizar una traición de esta envergadura, *interna* al propio objeto traicionado (perteneciente a él como un caso que él mismo contempla), y dotada de la fuerza para *succionarlo* hacia un espacio *exterior* y *ajeno* (hacia el mundo borgeano, del cual Spinoza pasa a ser uno más, entre tantos otros, cautivo entre laberintos, espejos y paradojas sobre el tiempo y el infinito). Lo que hace Borges es, entonces, muy parecido a lo que hace Hegel con Spinoza. Borges podría ser por ello considerado como un Hegel de la “astucia de la imaginación”; de una imaginación que, puesto que sabe que imagina, es libre (una imaginación libre, algo “tan difícil como raro” en un mundo de hombres sujetos a la ideología).

4. “De algún modo sentimos la inmortalidad de esa sustancia anterior en el tiempo a nuestro nacimiento, posterior a nuestra muerte en el tiempo”, dice Borges.
5. Perón, Juan Domingo, *La comunidad organizada*, Instituto Nacional “Juan Domingo Perón” de Estudios e Investigaciones Históricas, Sociales y Políticas, Buenos Aires, 2006, p. 43.
6. “Si yo voy a tocar la mesa con una de mis manos, y me pregunto: ¿la tocaré con la mano izquierda o con la mano derecha?; y luego la toco con la mano derecha, los deterministas dirán que yo no podía obrar de otro modo y que toda la historia anterior del universo me obligaba a tocarla con la mano derecha, y que tocarla con la mano izquierda hubiera sido un milagro. Sin embargo, si la hubiera tocado con la mano izquierda me habrían dicho lo mismo: que había estado obligado a tocarla con esa mano. Lo mismo ocurre con los temas y procedimientos literarios”. Por eso, “o ser argentino es una fatalidad, y en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es una mera afectación, una máscara”. “El escritor argentino y la tradición”, en *Discusión* (1932). Borges, Jorge Luis, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, p. 273.
7. Sin entrar en el debate sobre la autoría real de *La Comunidad Organizada*, pues eso no tiene relevancia en relación a lo que estamos considerando.
8. Cf. “El escritor argentino y la tradición”, op. cit., p. 269.
9. “No tendría jamás la pretensión de hacer filosofía pura —dice Perón al comienzo de su discurso— frente a los maestros del mundo en tal disciplina científica. Pero, cuanto he de afirmar, se encuentra en la República en plena realización. La dificultad del hombre de Estado responsable, consiste casualmente en que está obligado a realizar cuanto afirma”. Perón, Juan Domingo, *La comunidad organizada*, op. cit, p. 5.
10. Cf. Macherey, P., *Avec Spinoza, Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. París, PUF, 1992. Según Macherey, la extraña capacidad de interpelación que tiene la filosofía de Spinoza pasa por raro poder de “entrar en resonancia y mezclarse con mucho de lo que hacemos”. Por lo cual, puede ser concebida como una especie de “estructura intelectual” cuya permanencia, lejos de ser intemporal, se definiría por una peculiar fuerza de adaptación o de adhesión a las formas más determinadas del presente. Lo que haría de ella una filosofía que se actualiza, una y otra vez, en diversos tiempos y coyunturas, y de modos siempre distintos, de tal modo que no debe ser concebida como una filosofía, sino como muchas.
11. David Viñas pensó *lo común* entre Borges y Perón, pese a sus clásicas diferencias, como un conservadurismo compartido: la misma “exclusión de la historia” (por “la negación de la lucha de clases en Perón” y “una literatura analgésica en Borges”); la misma “evacuación del sufrimiento y del drama inherentes a la vida cotidiana” (por la oposición a lo trágico en Borges, y la “necesidad de borrar todo lo que implica un cuestionamiento” en Perón). Ambos “instauran un espacio vertical” que “excluye toda dimensión horizontal: incapaz de hacer que una comunidad se respete incluso después de haber visto sus propias miserias, ambos prefieren que esta comunidad continúe ignorándolos”. El mismo parentesco con el “Lugones de la Patria fuerte”, “climas familiares comparables”, “una historia compartida” desde la Semana Trágica hasta la Década Infame, y sobre todo —enfática Viñas— un “parentesco de símbolos” asociados a la “línea elitista-liberal” y a la “nacional-populista” y sus arraigos de clase media, que confluyen en el gran símbolo de “una vieja Argentina de virtudes patriarcales tranquilizadoras y estereotipadas”. Los valores del verticalismo, la adhesión acrítica, la identificación la proyección inmovilizadoras, la herencia contra la apuesta. “Los dos burgueses más célebres que haya producido Argentina”. Dos “grandes símbolos”, en definitiva, que se retroalimentan en un inmovilismo circular, que constituye un “espacio imaginario” que —concluye Viñas— se agota y eclosiona en un “espacio histórico concreto: la Argentina actual”. Cf. David Viñas [bajo el seudónimo Antonio J. Cairo], “Borges y Perón”, en *Revista Tiempos Modernos. Argentina entre Populismo y Militarismo*, 1981, Nº 420-421, Colección Reediciones y Antologías, Ediciones Biblioteca Nacional, 2011, pp. 299-300. Nuestra tentativa aquí es a la vez simétrica y diferente a la de Viñas. Es perfectamente comprensible que la lectura de Viñas, en 1981, considerara con profunda amargura a ambas figuras míticas, y que las enfrentara con rabia iconoclasta y con cierta razón a la luz de lo que aquella “actualidad argentina” hacía evidente sobre los fracasos amontonados de una comunidad herida de muerte. Y sin embargo, los tiempos cambian, y los textos cambian junto con ellos. Por eso, estos tiempos, que a diferencia de aquellos, nos permiten leer “con felicidad” y cierta distancia algunos textos clásicos, nos permiten también pensar otras maneras en que la comunidad acaso sí “se respete”. La intromisión o interferencia que ejercen referencias terceras (en este caso, Spinoza proyectando lo que tiene de seductor y de inconcluso sobre los que se enfrentan de modo especular) redobla asimismo lo que de poroso, abierto, y aún disponible para nuevos pensamientos, se encuentra en los textos de nuestros más ilustres conservadores.
12. Un “deseo de comunidad” al que Diego Tatián suele referirse cuando en sus libros trabaja recomponiendo los lazos secretos (muchas veces, “spinozianos”) que unen a personajes y experiencias muy distantes. Según él, “Spinoza invita a pensar en comunidad, no una comunidad a la que se pertenece, anterior, sustantiva, sino una comunidad que se inventa y que tiene por horizonte lo que hay de universal en los hombres”. En relación a lo cual la filosofía (tal como Borges y Perón lo entendieron) tiene, a su vez, un papel clave. Según Tatián, ella “abre una forma posible de comunidad (que es siempre un experimento y una construcción, no es nunca un hecho como lo es la sociedad y está siempre ausente)”, pues “lo común no es lo que hay sino lo que falta”. Cf. Tatián, D., *Spinoza, el don de la filosofía*, op. cit.

13. Cf. Buck-Morss, S., *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Norma, 2005. Sobre este tema, es fundamental el gran libro de Eduardo Grüner, *La Oscuridad y las Luces*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.
14. Viveiros de Castro, E., *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010, p. 17.
15. "Lo que entendemos como África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía en formas sumamente primitivas, que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal", Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980, p. 194.
16. Y aquí resuena ciertamente la extensión paródica de otro juicio, en este caso el de Marx respecto al retraso de la "intelectual" y feudal Alemania respecto a las productivamente burguesas Francia e Inglaterra.
17. Sobre esto, ver Ipar, E., "¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?", en D. Tatián (Org.), *Spinoza. Quinto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2009, pp. 337-352.
18. Cf. Althusser, L., "La única tradición materialista", en *Youkali*, N° 4, diciembre de 2007, pp. 132-154.
19. Respuesta filosófica que corre muchas veces el riesgo de transformar a la *Ética* de Spinoza en una Biblia de los tiempos modernos (cuando, como hemos recordado al comienzo de este texto, Spinoza fue el gran crítico de la mistificación de las Escrituras). Pero por supuesto, toda apuesta fuerte conlleva un riesgo, y de eso se trata: de arriesgarse, y enfrentar los efectos que eso produce.
20. Althusser, L., "Marxismo y humanismo", en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1999, p. 194.
21. Cf. Balibar, E., "Spinoza: from individuality to transindividuality" (Rijnsburg, 1993), versión en español: *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba, Brujas, 2009.

Manuscritos literarios argentinos

Escenas de escritura

Septiembre - Diciembre de 2014 | Sala Leopoldo Marechal

Manuscritos de Borges, Cortázar, Bioy Casares, Lugones, Güiraldes,
Pizarnik, Tiempo, Girondo, Storni, Walsh y Viñas.

Tartabul, novela profana

Por Gabriela García Cedro

La obra literaria de David Viñas –no seremos originales al señalarlo– es inseparable de su propia biografía. Su escritura tenía resonancias corporales evidentes, pues aludía a gesticulaciones, jadeos y “ademanos” que eran, en definitiva, su prolongación e involucramiento en aquello que narraba. Su inconcluso “Lucio V. Mansilla” y su última novela, *Tartabul*, testimonian esta radicalidad, la implicancia personal y política en la literatura, y a la vez su inherente dificultad. En el caso del “Mansilla”, Viñas piensa esta figura con un sistema de reenvíos, señas y analogías que remiten a su propia vida. Es por ello, tal vez, que avanzó hasta donde pudo, dejando inconclusa su labor. En el caso de *Tartabul*, se trata de un experimento de extraordinaria significación y, a la vez, de difícil dilucidación. Pues esta obra pone al tiempo en suspenso y al lenguaje en estado de desesperación. Las frases cortantes y fragmentarias arruinan la estructura formal del relato, profanando sus convenciones y quebrantando el hilo de la historia. Y es que *Tartabul* es el modo de inventar una lengua deshaciendo el poder abstracto de la Ley, saboteando su oralidad. Un tartamudeo que impide que la lengua se cierre sobre sí misma para reintegrar la palabra a la experiencia, para reencontrar los tonos y los ritmos de la trágica experiencia del siglo XX, que precisa de una complicidad para ser reelaborada. Gabriela García Cedro recupera los avatares del último David Viñas, sobreviviente de una generación que se debatió entre la cooptación y el ninguneo.

Profanar es cuestionar todo lo que sea convencional.

D. V.

Inflexiones tomistas y cartesianas se colaban, a menudo, en las conversaciones con David Viñas. “El hombre no es una colección... es una totalidad”. “Hay que dividir el todo en tantas partes como sea posible”. La cita aplicaba a numerosas circunstancias: literatura, política, diversos asuntos cotidianos. Era una propuesta para organizar, para poner a foco: la totalidad en perspectiva y sus partes para *aprehenderla*. La parte por el todo, sin sinécdoque; con método. La obra de Viñas, entendida –desde ya– como totalidad, sin encasillamientos de género, responde a estos principios. Fines del siglo XX y comienzos del nuevo milenio. Entre la dificultosa salida del *menemato* y sus suburbios y la incipiente reconfiguración del escenario político. Viñas se mantiene alerta. Vuelve a dar clases, proyectando sus lecturas sobre América Latina; escribe (nunca dejó de hacerlo); revive viejos proyectos e inventa nuevos (Crónica General de América Latina, la revista *Rodolfo*, etcétera). Viñas observa. Le teme a la cooptación, que suele provocar tanto terror y rechazo como fascinación. Viñas insiste: un intelectual crítico debe mantenerse alejado del poder. Y muy consciente de los riesgos, propone: “Una *pareja* para tener en cuenta es cooptación y ninguneo”.

Dos totalidades con flecos y prolongaciones

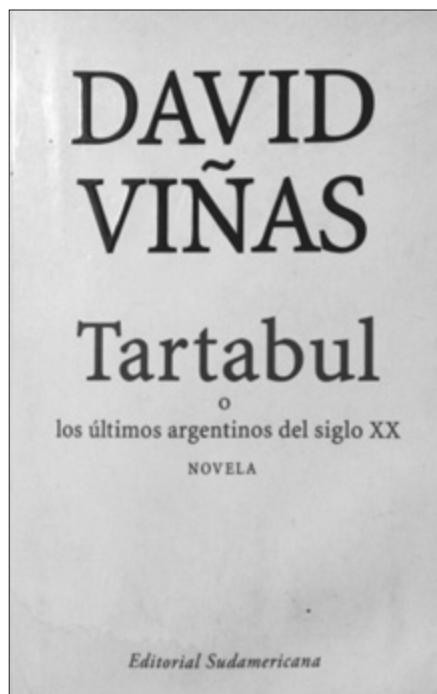
Entre los últimos trabajos de David Viñas se encuentran dos particular-

mente considerables: su último ensayo (inacabado, inédito) y su última novela publicada: Lucio V. Mansilla y *Tartabul*. Dos nombres del siglo XIX que repercuten en su producción del siglo XXI.

La monumental investigación sobre el autor de *Una excursión a los indios ranqueles* queda interrumpida. Mansilla lo desborda y lo va inmovilizando al tornarse más autorreferencial de lo deseado. La falta de reconocimiento, el ninguneo, la búsqueda de *transcendencia*, los apuros económicos, los rasgos de un dandysmo practicado con plena conciencia (único modo de practicarlo), los signos de la vejez inexorable constituyen demasiadas aristas comunes, aun con las distancias –esperables y verificables– que convierten su Mansilla en una autobiografía velada y superpuesta que lo obliga a repensarse. Y, como el Mansilla de *Mis memorias*, durante el primer lustro del siglo XX, Viñas también se autoevalúa en el primer lustro del nuevo siglo, cuando los proyectos deben ser evaluados más que puestos en marcha. Incluso, la misma elección de *Tartabul* como protagonista del balance del siglo XX, remite a *La Bolsa* de Julián Martel, de 1890, momento de aguda crisis del siglo XIX, coincidente con la pérdida de la edad de oro mansillesca.

En un paralelo fácil de corroborar, mientras Lucio Victorio revisa y comenta la

En un paralelo fácil de corroborar, mientras Lucio Victorio revisa y comenta la historia argentina desde los tiempos de su tío Rozas, Viñas –en su novela– repasa y cuestiona la historia argentina desde –por lo menos– los dorados años veinte. Y, continuando con esos derroteros, si Mansilla presiente que Argentina ya es *Un país sin ciudadanos*, Viñas se lamenta al advertir que vive en una ciudad sin interlocutores.



historia argentina desde los tiempos de su tío Rozas, Viñas –en su novela– repasa y cuestiona la historia argentina desde –por lo menos– los dorados años veinte. Y, continuando con esos derroteros, si Mansilla presiente que Argentina ya es *Un país sin ciudadanos*, Viñas se lamenta al advertir que vive en una ciudad sin interlocu-

tores. En palabras de Tartabul: “O no me contestan o ya no los puedo escuchar” (p. 364). El *entre-nos* mansillesco, ese espacio de encuentro que también Viñas construyó y reclamó, se ha disuelto, disgregado o en el mejor de los casos, transformado.

La historia tras la historia

La aparición de *Tartabul o los últimos argentinos del siglo XX* dio lugar a una serie de comentarios que señalaban la dificultad de su lectura, debida, fundamentalmente, a la exacerbación del carácter fragmentario del texto, a su excepcional apuesta a la experimentación con el lenguaje. Viñas, en una entrevista de 2007, explicita que la mayor ruptura en su novela, la fundamental, es con el tiempo.

Fragmentar el tiempo, en la narración, tiene un sensato correlato en

la fragmentación del relato. Simular, en una arista, los mecanismos de la memoria; con sus saltos y sus modificaciones, con las variaciones sobre la realidad y lo recordado. Pero sin modificaciones sobre lo esencial. El telón de fondo de la historia permanece inalterable: “Porque [*Tartabul*] es como un balance” –afirma Viñas– “sobre la gente más crítica que fue asesinada toda, fundamentalmente en las clases medias, en un proceso complejo pero que se puede analizar”. Sin embargo, ese balance explícito se superpone con la dificultad de lectura. Y si apela a un lector *entrenado*, de ninguna manera le exige que tome todas las referencias del texto como si fueran pistas. No le exige reorganizar un relato que se presenta desordenado. Suponer esto implicaría entender que se trata de una novela *en clave*. No hay una clave a descifrar; cada personaje está construido sobre la base de varios referentes reales, cada situación está armada a partir de más de una versión, a veces contradictorias y –en muchos casos– absolutamente ficcionales.

Novela de clave no: novela profana. Si profanar es cuestionar lo convencional, el orden establecido, la máxima profanación de *Tartabul* es cuestionar la historia del siglo XX.

En este punto cabe recordar que la literatura, para Viñas, funciona como venganza y como conjuro. Literatura como ajuste de cuentas con un pasado que no se pudo cambiar y que no se correspondió al futuro soñado antes de su llegada. *Tartabul* le permite conjurar la ausencia de interlocutores y vengarse de la historia frustrada.

Un tartamudo que imita a los grandes oradores

Eso es Tartabul: un personaje que “imita a todos los discursos inventados. Es un tartamudo que es un loco”. ¿Qué mayor profanación con el lenguaje que interrumpirlo y resignificarlo con los sonidos insistentes de una voz que tartamudea? Un fraseo que se va demorando y que, por momentos, necesariamente, no termina el discurso comenzado.

En cuanto a su estructura, *Tartabul* está dividida en diez capítulos. Pero cada uno de esos capítulos se fragmenta en varios más. En realidad, el tartamudeo del narrador (de los narradores) dilata esos diez capítulos en poco más de doscientos. Y no son una colección de discursos ni de momentos sino una totalidad, una unidad fragmentada. Y cada retazo de ese discurso total lleva un título propio. Algunos, muy pocos, mantienen una relación temática directa que se corresponde con momentos distintos de un mismo relato. (“Al otro lado del terraplén”/“Terraplén”; “No había lagunas”/“Había lagunas”). Casi nunca se repiten esos títulos, por eso la excepcional repetición invita a otra entrada en la lectura. “Pentateuco” es un título que aparece once veces a lo largo de las 392 páginas de la novela. La tentación es difícil de resistir: ¿qué pasa si los reunimos? Se compagina un breve relato que, manteniendo los procedimientos narrativos del resto de los capítulos, constituye el dilema del narrador. Dilema que, con todas las mediaciones del caso, reduplica el dilema viñesco: la cooptación.

—Me ofrecieron una candidatura, Tapir.

—¿Aceptaste? (p. 26).

La clara remisión bíblica, Pentateuco, imprime una dimensión nodal a estos capítulos. Si los cinco libros sagrados cuentan la historia del pueblo de Israel y están incluidos en todas las biblias, el Pentateuco profano de *Tartabul* también cuenta la historia de un pueblo, la revelación y la enseñanza divina que reciben. Un capítulo que complementa (y completa) estos once fragmentos es “Deuteronomio”. En las sagradas escrituras, último rollo que trata de la “segunda ley”, prolongación de la primera recibida por Moisés en el monte Sinaí. “Deuteronomio” es el discurso de despedida del legislador ante un pueblo que ya ha sufrido demasiadas tribulaciones y ha aprendido sobre la existencia de falsos ídolos.

En *Tartabul*, el apartado homónimo y correlativo se abre con un imperativo: “—Tomátelas que sos boleta” (p. 107). La despedida, con el pasaporte improvisado en el bolsillo del saco, plantea una salida que, si algo tiene de profética, no apunta a la salvación divina precisamente.

Un pentateuco laico, entonces, que va narrando las contradicciones de este profesor, sobreviviente de los años setenta, al enfrentarse con la posibilidad de acompañar un proyecto político. Sus compañeros de militante juventud son las otras voces, a favor y en contra, que Tartabul dejará de escuchar. Y el ofrecimiento no será aceptado ni rechazado. Pentateuco va delineando el pasaje —casi humillante—

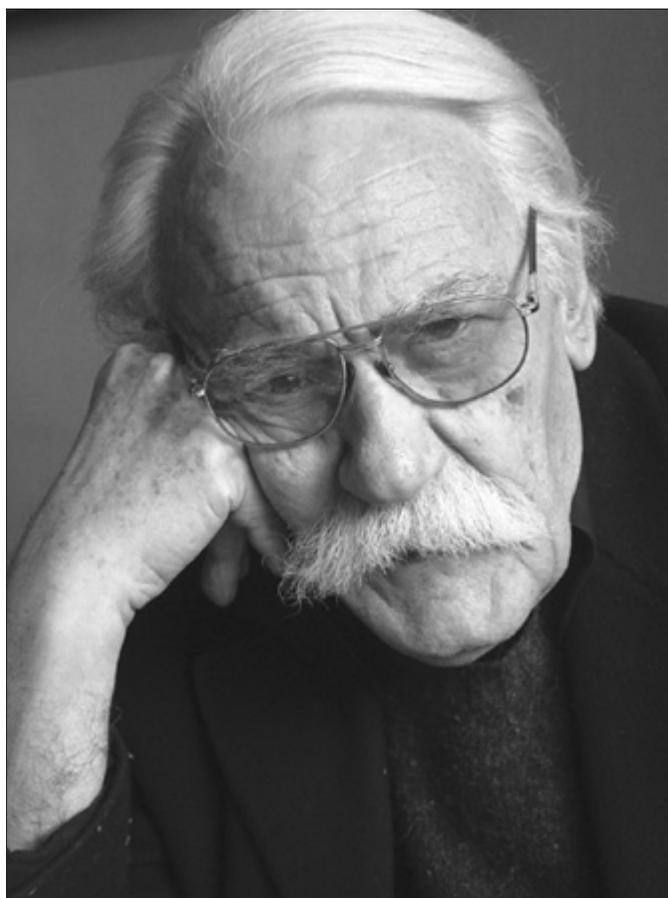
En este punto cabe recordar que la literatura, para Viñas, funciona como venganza y como conjuro. Literatura como ajuste de cuentas con un pasado que no se pudo cambiar y que no se correspondió al futuro soñado antes de su llegada. *Tartabul* le permite conjurar la ausencia de interlocutores y vengarse de la historia frustrada.

que va del aniquilamiento de los cuadros de los años setenta al “país de franeleros” de los años noventa.

Esta lectura de la historia queda explicada (si puede entenderse como método explicativo) poco más adelante, en dos capítulos relacionados: “Argentina: instrucciones para su uso” y “Argentina: instrucciones para su uso (en números romanos)”. El título remite al artículo de Ramón Alcalde publicado en *Contorno*: “Iglesia argentina, instrucciones para su uso”. “Trabajo memorable”, recordaba Viñas al tiempo que recomendaba su difusión, ya en el siglo XXI.

En “Argentina: instrucciones para su uso” se reproduce una carta de Tapir a Tartabul: “Somos sobrevivientes”,

David Viñas



le recuerda. “De las delaciones no se vuelve. De las verdugueadas no se vuelve” –advierte. Un ruego final: “No me traiciones con tu dilema. Tirálo al fondo de algún aljibe. Mirá que quedamos pocos”. (p. 115). Y cierra: “Va con Pd”, pero la postdata nunca se transcribe. Tapir apela a artimañas varias para convencer a Tarta; intenta hacerlo reír, con la risa desfigurada de la derrota. Pocas páginas más adelante, el segundo *set de instrucciones*. Estas vienen en números romanos: del I al IX. La historia argentina en menos de cuatro páginas y nueve párrafos. El primero plantea la “Edad de oro”. “Que ya no se sabe si se refiere a los años que van de 1880 a 1930 o por ahí, a los tiempos del peronismo clásico. Según el nivel del que emita esa nostalgia”. (p. 118) En el VII, la vacilación entre sentirse argentino y serlo:

Dos napas geológicas se superponen sobre mis tripas, Tarta. Argentina: no bicentenaria. Qué va. ¿Dos mil diez? ¡Minga! (...) Dos napas, Tarta, ahí abajo, en mi esternón, bajo la plaza, en el fondo turbulento del Riachuelo. ¿Una tumba sin nombre?, se llamaba una novela inglesa. (...) ¡Salud! Del 76 –para ser impreciso– hasta el 83. (...) Por lo menos. Cuadros, cuadreros: muertos, reventados, asesinados, enterrados. Sus cuerpos. ¡Mi dios! Una napa geológica de la Argentina. Cadáveres. Eso hicieron (p. 121).

Y de la repugnancia que sintieron, la otra napa geológica de la Argentina: el menemato.

Del 90 hasta hace poco. Más sórdida por lo mismo que chapoteada en la bonachonería. (...) Argentina: un país

de franeleros. Puerquitos. Complacientes". (p. 121) *Y el cierre, colofón y balance: "IX- Asesinados por corrompidos. ¿Qué estoy diciendo? Llovían ataúdes. Fuego. Lluvia de ataúdes en llamas. ¿Los fierros de nuevo? Si vos tenés tu dilema, Tartín, yo tengo el mío. ¡Ride! ¿Sí?*" (p. 122).

Así, si "Pentateuco" hace al posicionamiento del narrador frente a la resultante de una historia crispante y crispada, "Argentina: instrucciones para su uso" funciona como la explicitación –condensada y por lo mismo, impregnada de un dramatismo mucho mayor– del contexto inmediato, de la referencialidad más verificable. Profanar la historia para volverla sagrada.

Fracasado y liquidado no son sinónimos

En una entrevista que le realizan a Viñas en 2007, le preguntan por la elección del subtítulo: "o los últimos argentinos del siglo XX". Viñas responde:

Se llega a un final de muerte, de fracaso. Es todo una tendencia, una tentativa puede haber sido incluso

un fracaso, ¿de qué manera se involucraba el discurso de Contorno en ese producto, en ese proyecto? ¿En qué medida fracasó el proyecto de Contorno? Mi proyecto. Ahora esto no quiere decir que esté liquidado. Y lógicamente una apuesta esto también: los anticuerpos, las abstracciones ¿no?

El desaliento era otra de las inflexiones en las que incurría Viñas con frecuencia. Sentirse cansado y, al analizar el contexto, suspirar: "Desalentador". Pero ese desaliento no implicaba una derrota. Se planteaba como un estado temporal. *No estaba liquidado*. Sobre esta base también puede leerse (y sugiero leer) *Tartabul*. Como una apuesta a un juego que parte de una paradoja: un intelectual que no encuentra interlocutores válidos pero que, aun así, apuesta a un lector capaz de descifrar la historia, la ficcional y la compartida entre autor y lector.

Y la paradoja se prolonga porque al profanar la historia, *Tartabul o los últimos argentinos del siglo XX* la vuelve sagrada.

El despertar metafísico de Leopoldo Marechal, o su *Descenso y ascenso del alma por la belleza*

Por Laura Cabezas

Luego de su segunda incursión en Europa, en 1933, Leopoldo Marechal escribe una serie de artículos, primero en el diario *La Nación* y luego en la revista *Soly Luna*, que más tarde, en 1939, serán compilados en forma de libro con un sugerente título: *Descenso y ascenso del alma por la belleza*. Se trata de un muy sutil ensayo que reflexiona acerca de la labor poética y sus posibilidades en el contexto de una vida impregnada por la razón instrumental moderna. Marechal rechaza el sentido de novedad y progreso inherentes al afán modernizador. Su escrito, a contrapelo de la época, es un intento por retomar el sentido espiritual de la vida, la belleza artística que se descubriría amenazada por un racionalismo y un vanguardismo indiferente a las tradiciones, cultos y creencias de su pueblo. Se trataba, en definitiva, de lanzarse a la reconquista de una armonía de un tiempo acechado por la contingencia y un estilo estético que fuerza el orden –divino– de las cosas. La propuesta poética de Marechal es simbolista y espiritualista; retoma algo de la distinción platónica entre belleza absoluta, creadora y eterna, y belleza relativa, creada y perecedera. Laura Cabezas describe la trama interna de esta obra, las condiciones de su escritura y las repercusiones que generaron en el campo literario. El proyecto de Marechal nos ofrece una teoría del conocimiento que, sustraída del racionalismo imperante, incita el nervio intuitivo, experimental, directo, infinito e incommunicable del mundo.

“Me siento cada vez más moderno en el sano sentido de la palabra”¹, escribe Leopoldo Marechal, desde París, en marzo de 1927, a su amigo Horacio Schiavo. La frase cierra el relato de sus días en la capital francesa que, descriptos con un ritmo vertiginoso y un tono entusiasta, narran su inmersión en la cultura europea, la socialización con los artistas argentinos residentes en Francia y la proyección de futuros emprendimientos en su regreso a Buenos Aires.

Un cambio de sensibilidad en relación al modo de experimentar la modernidad se deja leer en esa afirmación que concluye uno de los últimos párrafos de la carta devenida crónica de su itinerario parisino. ¿Pero a qué apela ese exceso que se deposita en el sentirse *más* moderno? ¿En qué imaginario se inscribe la idea de salud que reclama Marechal para definir el despertar de ese nuevo sentimiento? ¿Cuál sería entonces una práctica moderna signada por lo enfermo?

Descenso y ascenso del alma por la Belleza, ensayo estético-filosófico que se publica por primera vez en el diario *La Nación* en 1933, seis años después de ese primer viaje iniciático a Europa, no solo condensa en sus páginas el recorrido espiritual que Marechal transita en dicho período y que lo lleva a abrazar el dogma católico, sino que también explicita los cimientos de su nueva concepción poética, guiada por la búsqueda de lo bello y lo armónico y por el gesto imposible de restaurar una tradición en base a restos de lecturas de autores antiguos y medievales que sirvan como marco de autoridad y justifiquen la necesidad de un retorno al orden, luego de la experiencia rupturista de las vanguardias. Reescrito sucesivamente, hasta su

versión definitiva en 1965, el tratado marechaliano, que pretende sostener un arte moderno en la confluencia entre lo temporal y lo trascendente, le asigna al poeta a comienzos de los años treinta la misión de reencantar su tarea en una sociedad moderna y secularizada. Así, Marechal, desde las páginas ricas en referencias al mundo clásico y cristiano-medieval, que anacrónicamente regresan al presente, intenta levantar las ruinas de un fundamento –estético y religioso– que debe ser reconstruido.

El camino de Damasco

Ocupáos en vuestra salvación con temor y temblor, porque Dios es el que en vosotros produce así el querer el hacer, por su buena voluntad.

Filipenses, 2: 12-13

Si el primer viaje a Europa había inscripto a Leopoldo Marechal en un clima de “retorno al orden”² a través del contacto con los artistas argentinos reunidos en torno al Grupo París³, el segundo viaje al viejo continente conlleva un nuevo llamado al orden. Antes de emprender su travesía dantesca, Marechal se instala en París, en el ya conocido barrio de Montparnasse, donde se rencuentra con los plásticos argentinos, a los que ahora se suman Aquiles Badi, Raquel Forner, Juan del Prete, Víctor Pizarro, Alberto Morera y Ricardo Musso. Con ellos asiste a exposiciones, conciertos –en uno de ellos escucha a Stravinsky–, obras teatrales –por ejemplo, las *Coephores* de Milhaud con texto de Claudel–, catedrales, paseos por el Louvre, que conviven con la relectura de las epopeyas y el

estudio de las líneas filosóficas Platón-San Agustín, Aristóteles-Santo Tomás de Aquino. Muchos años después, en 1943, la revista *Ortodoxia* publica un pequeño ensayo titulado “Recuerdo y meditación de Berceo”, en el que Marechal recuerda su evolución filosófica y su distanciamiento definitivo de los “ismos” que supo cultivar:

Ciertamente, mucho había ganado yo en aquellas experiencias desmesuradas al acercarme a la materia de la poesía casi hasta lastimar su pulpa viviente. Con todo, y a pesar de aquellas escalofriantes aproximaciones a la belleza que me servirían luego para una iniciación más alta, mi ser entero suspiraba por una medida de arte, por un orden en que desplegar el vuelo sin faltar a las leyes de la armonía; porque no ignoraba yo que la hermosura es el esplendor del orden o de la armonía, según la definición de San Agustín cuyas Confesiones habían caído en mis manos ahora sé que no sin algún propósito de la Divina Misericordia (...) Para mayor inteligencia de lo que sigue, ahora diré que mi segunda experiencia de Berceo había coincido con mi primera de Menéndez y Pelayo. Los nueve tomos de su Historia de las ideas en España y un volumen con los Milagros de Nuestra Señora constituían el solo bagaje literario que llevé a París y que me obligó a una serie de meditaciones verdaderamente aleccionadoras (...) Algo así como una buena nueva comenzaba en mí a balbucear sus verdades; y no dejaba de ser gracioso el caso de un poeta que como yo venía de los “ismos” (París) y se desvelaba por las noches con un sabio español y con un poeta del siglo XIII.⁴

Testimonio del momento en que se despide del poeta vanguardista que supo ser, Marechal en esta segunda experiencia europea, que se extiende por un año, sienta definitivamente las bases de su propio proyecto estético que estará guiado por las leyes de la armonía y lo bello, y por la invención de una tradición antimoderna que legitime su elección por esos valores que fueron atacados fuertemente por los llamados “ismos”. Sin embargo, será en el trazado de ese intento por construir una fuente de autoridad —que se despliega por primera vez en los artículos de 1933— donde se muestre la imposibilidad de la unidad a la que aspira, pues lejos de lograr una armonía de las partes, se produce por el contrario una correlación de elementos heterogéneos que conviven en una suerte de montaje libresco hecho con retazos de lecturas incipientes.

Si en el terreno de la letra Marechal opta por el despojamiento que le otorga al poema la pincelada abstracta liberadora de las imperfecciones mundanas, en su vida el exceso sigue funcionando como forma de transitar una juventud acarreada por los festejos y el alboroto. El fin de los descontrolados llega en la Semana Santa de 1931 cuando Marechal junto con Francisco Luis Bernárdez, Raúl Scalabrini Ortiz y Mecha, la novia de este último, deciden, en medio de una noche de whiskies, visitar a Francisco Soto y Calvo en su estancia de la Vuelta de Obligado. Un día tardan en llegar —durante el que se enfrentan a las vicisitudes de la naturaleza, el pantano, el diluvio y el fango— y tres pasan en la estancia bajo la hospitalidad de Soto. De ese paganismo impenitente, como lo denomina

Marechal, surge una semana después la crisis espiritual experimentada en primer lugar por Bernárdez. En el relato marechaliano se lee:

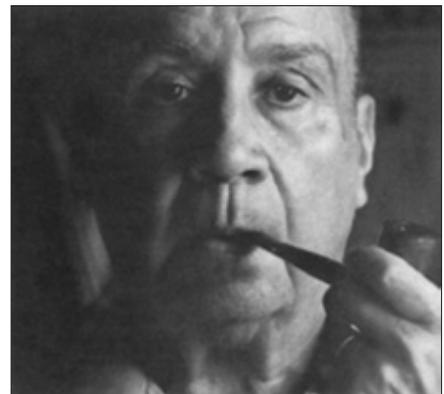
En mi escuela de la calle Trelles, recibí un llamado telefónico de Bernárdez: acababa de sufrir una hemoptisis y reclamaba mi presencia. Corrí a la pensión donde vivía, y lo hallé trastornado y contrito. A partir de aquel instante se desencadenó la crisis espiritual que ya maduraba en mí, desde mi último viaje a Europa: volví a las prácticas de la Iglesia, que había desertado yo desde mi primera comunión en la parroquia de Balvanera donde me habían bautizado hacía exactamente veintidós años. Entonces me incorporé a otro grupo intelectual que también ha dejado su historia en Buenos Aires, el de los Cursos de Cultura Católica.⁵

Experiencia inefable que tensa los límites del lenguaje, la conversión espiritual marechaliana se desencadena por la contemplación del sufrimiento de Bernárdez. Es a través del cuerpo del amigo que se abre la hora de la gracia, el *kairós*, la ocasión que se registra en un momento histórico preciso habilitando el renacer a otra realidad que se construye sobre las ruinas del modo de vida anterior. En efecto, en su doble acepción griega, la conversión como *epistrophe* –“cambio de dirección”– implica el retorno hacia uno mismo a la vez que como *metanoia* –“cambio de pensamiento”, “arrepentimiento”– sugiere la idea de mutación y nacimiento⁶. Se regresa a un origen no cronológico, suerte de verdad pura, donde el yo establece un contacto místico con Dios y tal revelación produce una

cesura radical. Con temor y temblor el individuo se pierde, muere, para salvarse. Pero esa pérdida no se ve atravesada por un acto de voluntad, “se desencadenó” afirma Marechal utilizando el impersonal que lo coloca como objeto pasivo frente a la llamada divina. Nada se encuentra, según León Bloy –promotor de las conversiones a comienzos del siglo XX de Jacques y Raissa Maritain, de Pieter y Cristina Van der Meer, de Georges Roault, Pierre Termier, entre otros escritores y artistas franceses– si no se ha renunciado a buscar: es un “hallazgo” el chocar contra el umbral y así “verse lanzado de lleno en la Casa de la Luz”⁷. Solo queda pues la obediencia a la vocación que trasciende lo concreto y lo fáctico en tanto revoca cualquier sustitución o traspaso a otra vocación particular. Como explica Giorgio Agamben en su comentario a la carta paulina a los romanos:

...no se trata naturalmente de sustituir una vocación menos auténtica por otra verdadera. ¿En nombre de qué podría uno decidirse a favor de una en vez de por otra? No, la vocación llama a la vocación misma, es como una urgencia que la trabaja y ahonda desde el interior, que la hace nada en el gesto mismo por el cual se mantiene y permanece dentro de ella. Esto –y nada menos que esto– significa tener una vocación, vivir en la klesis mesiánica.⁸

Leopoldo Marechal



De signo aporístico, este llamado al orden resuena finalmente no en su literatura sino en la raíz de su propio ser, como describe Marechal al recordar el día en que se sumerge en el universo del cristianismo. Porque la post-conversión lo transforma no solo íntimamente, esta experiencia también influye en su vida pública, la comulgación con el dogma y el acercamiento a los Cursos de Cultura Católica.

Estos Cursos nacen en Buenos Aires en 1922 y pueden inscribirse en un proyecto más general que fomenta el papa Pío XI en relación con la necesaria presencia y extensión de la labor del laicado católico en el mundo. En un movimiento dual, el ex cardenal Achille Ratti en su Encíclica *Quas Primas* coloca al laicismo como la peste de la época contemporánea, al mismo tiempo que percibe el apostolado de los laicos católicos como un motor indispensable para recuperar “la hegemonía católica perdida” a causa del presunto accionar disolvente

del liberalismo, el comunismo y el socialismo:

Pero si los fieles todos comprenden que deben militar con infatigable esfuerzo bajo la bandera de Cristo Rey, entonces, inflamándose en el fuego del apostolado, se dedicarán a llevar a Dios de nuevo los rebeldes e ignorantes, y

trabajarán animosos por mantener incólumes los derechos del Señor.¹⁰

De signo aporístico, este llamado al orden resuena finalmente no en su literatura sino en la raíz de su propio ser, como describe Marechal al recordar el día en que se sumerge en el universo del cristianismo. Porque la post-conversión lo transforma no solo íntimamente, esta experiencia también influye en su vida pública, la comulgación con el dogma y el acercamiento a los Cursos de Cultura Católica.

En este pasaje de lo eclesiástico hacia lo seglar, el catolicismo se impone fuertemente en la sociedad civil a través de asociaciones religiosas que pretenden evitar la dicotomía entre la institucionalidad de la Iglesia y la autonomía del laicado. La más importante fue la Acción Católica, un movimiento apostólico multiforme al que Pío XI le dio “una organización centralizada y jerárquica, con el fin de confiarle un papel preeminente como instrumento de cristianización de una sociedad cada vez más secularizada”¹¹. Alentar la participación de los laicos organizados en el apostolado jerárquico de la Iglesia revelaba así que el accionar católico no debía ya quedar limitado a la “tradicional concepción paliativa de la caridad, sino que planteaba la necesidad de una acción transformadora de la sociedad”¹².

Sin embargo, ese vínculo que se intentó trazar entre los miembros eclesiásticos y los civiles no estuvo exento de conflicto, especialmente en relación con la aparición de un nuevo grupo social, los *jóvenes*, que tomaron para sí la tarea de rearmar un mundo arrasado por la guerra y la imaginación del desastre. En Argentina la formación de una “nueva generación” universitaria y católica —entre ellos, cabe mencionar a Atilio Dell’Oro Maini, Tomás Casares, César Pico, Juan Antonio Bourdieu, Eduardo Saubidet Bilbao, Carlos A. Sáenz, Rafael Ayerza— que reacciona frente al legado positivista y la Reforma Universitaria, idea en 1917 la creación de una institución de “cultura integral” para estudiantes, el Ateneo Social de la Juventud, que abrirá sus puertas once años más tarde a causa de las dificultades que desata la búsqueda de un margen de autonomía que la Conferencia Episcopal

había rechazado en 1921. Desestimado el proyecto del Ateneo, los Cursos de Cultura Católica surgen como una instancia de formación religiosa, cultural, social y civil para la consolidación de una elite de jóvenes intelectuales que se colocan como protagonistas de un cambio social y espiritual que solo se podría conseguir, como señala Atilio Dell’Oro Maini en el discurso de inauguración, a través de la “cristianización” de la conciencia de la sociedad. En el Programa de Estudios para el año 1922 se lee justamente esta confianza en la juventud y su poder renovador, que puede actuar por fuera de la autoridad de la Iglesia:

Las exigencias de la vida cotidiana desvían a los católicos de su formación esencial, incapacitándolos para el ejercicio de una actuación más positiva y creadora...

Los jóvenes sentimos la necesidad de reaccionar contra esa influencia. Sin sustraernos en absoluto a las exigencias inmediatas, queremos detenernos con seriedad y firmeza en la exigencia perenne y elemental de aprender a discernir certeramente...

Sin la absurda vanidad de alcanzar el dominio perfecto de toda la doctrina, debemos perseguir la posesión de tres elementos indispensables al progreso intelectual en que vamos a empeñarnos: un criterio, una armoniosa visión total y el sentimiento agudo de la responsabilidad que entraña nuestra profesión de fe católica. Por eso se inicia esta tentativa con el establecimiento de los tres cursos siguientes: Filosofía, Historia de la Iglesia y Sagradas Escrituras (Nuevo Testamento), que han aceptado dictar, para honor nuestro, los eminentes profesores RR. PP. José

Ubach, SJ; Serafin Protin, OAA; y Vicente Sauras, SJ.

Hasta ahí se limita nuestro primer paso. No fundamos una nueva institución ni labramos estatutos ni agrupamos adherentes: queremos estudiosos sinceros, militantes decididos.¹³

Contra lo mundano se levanta el Programa que, en su busca por lo esencial, arroja una clara consigna: la necesidad de una militancia católica no partidaria. No obstante, este marcado señalamiento por una comunidad desinteresada que tan solo pretende nutrirse de las fuentes filosóficas del catolicismo junto con las nuevas enseñanzas del neotomismo francés, no encuentra una clara unanimidad entre los alumnos fundadores, ya que, como señala Fernando Devoto,

mientras algunos aparecen como más intransigentes y desinteresados hacia las coyunturas del imperfecto orden temporal (por ejemplo, Tomás Casares), otros, como Dell’Oro Maini, piensan sobre todo en términos de las necesidades más inmediatas de la Argentina, que residían –según ellos– en un reagrupamiento de la Argentina conservadora ante las amenazas sociales que implicaban la izquierda y la cuestión obrera y las amenazas políticas que conllevaban la democratización y el yrigoyenismo.¹⁴

Los Cursos de Cultura Católica surgen como una instancia de formación religiosa, cultural, social y civil para la consolidación de una elite de jóvenes intelectuales que se colocan como protagonistas de un cambio social y espiritual que solo se podría conseguir, como señala Atilio Dell’Oro Maini en el discurso de inauguración, a través de la “cristianización” de la conciencia de la sociedad.

En efecto, un nacionalismo, que Marechal califica de "inteligente y lleno de buenos propósitos"¹⁵, se forja entre los jóvenes que asistían a los C.C.C. Pero esta vocación por lo político implica el nacimiento de divisiones internas y la supremacía de lo contingente por lo eterno, desvió de uno de los pilares centrales del Programa inaugural, que se abandonará en el transcurso de los años treinta.

Además del plan permanente de estudios, también se dictan en los Cursos clases especiales y seminarios de materias afines, a la vez que charlas sobre arte, ciencias y letras. A estas disertaciones, deben sumarse las visitas internacionales, por ejemplo, la del filósofo Jacques Maritain, su mujer Raïssa Maritain, la del intelectual brasileño Tristão de Athayde, la del tomista Reginald Garrigou-Lagrange, entre otros. La publicación de *Hoja*

informática, revista de la institución, que recogía sus actividades e incluía algunos artículos sobre diversos aspectos de la cultura, acompaña a *Criterio*, una revista autónoma que no obstante es fundada por Dell'Oro Maini y en la que participan gran parte de los alumnos y profesores del C.C.C. Desde 1928, así, el semanario se encargará de publicitar las actividades de los Cursos, de participar en las discusiones intelectuales del momento y de traducir a importantes pensadores católicos europeos (Gilbert Chesterton, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Hillaire Belloc, Giovanni Papini, etc.). Por su parte, cabe mencionar la editorial que organizan los C.C.C para publicar a autores clásicos (como San Anselmo o San Isidoro de Sevilla) y contemporáneos (como el sacerdote Humbert Clérissac y al antisemita Julio Menvielle, entre otros).



La Nación,
8 de octubre de 1933

Ya en el plano estrictamente estético, encontramos al *Convivio*, un “ateneo de discusión y conferencias, lugar de encuentro informal, dirigido por César Pico, donde existían también actividades artísticas que iban desde la poesía hasta la plástica”¹⁶. Ahí Marechal concurre junto a Bernárdez, Jacobo Fijman (que recibe el bautismo), el artista plástico Juan Antonio Ballester Peña, Antonio Vallejo (que luego tomará los hábitos franciscanos) y Mario Pinto (quien abandonará la crítica cinematográfica para también ingresar en el monasterio, en este caso a la orden de Santo Domingo). Como desprendimiento de este clima de ideas surgen dos artículos ensayísticos, “Descenso y ascenso del alma por la Belleza” y “Descripción de un ascenso, por la belleza creada”, que se publican en *La Nación* en los domingos consecutivos del 8 y 15 de octubre de 1933. Esos apuntes, que recién encontrarán una sistematización seis años después cuando sean publicados en libro por la incipiente editorial Sol y Luna, despliegan una poética: una reflexión sobre el arte de *hacer* poesía que conlleva la posibilidad de vivificarla y posicionarla en un lugar de privilegio dentro de una humanidad racionalizada. Explicación de las elecciones poéticas llevadas a cabo desde las *Odas al hombre y a la mujer*, la teoría estética marechaliana aboga por el regreso de aquellos autores del pasado lejano que ayuden a restaurar un pensamiento previo a los procesos de modernización.

Collage antimoderno

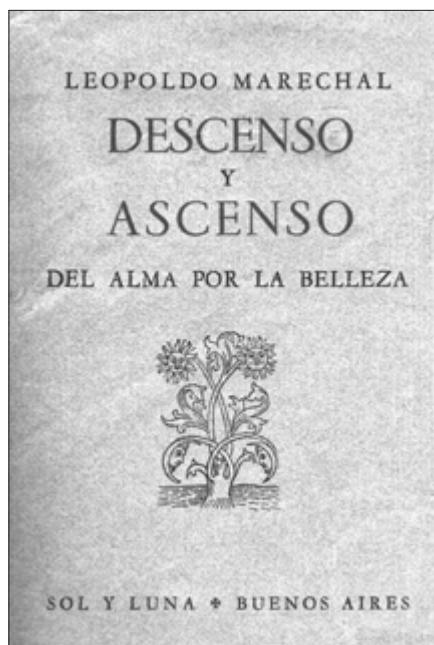
Reticente frente a dos de los elementos que sostienen el edificio de la modernidad, el tiempo del progreso y el

deseo por la novedad, Marechal escribe a contrapelo de su presente, descifrando las *profecías* que descansan en las obras del pasado y adquieren una posibilidad nueva en la actualidad de los años treinta. Así, desde las primeras líneas del *Descenso y ascenso del alma por la Belleza* se pone de manifiesto que la disertación sobre la belleza, el amor y la felicidad no es más que la paráfrasis de un texto antiguo, el libro primero de las *Sentencias* de San Isidoro de Sevilla.

La copia y comentario de las obras de los autores clásicos se impone fuertemente en la Edad Media como fuente de conocimiento y modo de acceso al saber. Los llamados *moderni* se nutren de los antiguos, los imitan, se *encaraman en sus hombros*, para ver mejor y más lejos como sostiene Bernardo de Chartres, representante neoplatónico del renacimiento del siglo XII. Es en los versos y sentencias de los poetas antiguos donde se encuentra el epítome de una “experiencia psicológica o una norma de vida”¹⁷. Captar la perfección de los antiguos para impregnarse de ella, mejorando así el buen decir y las buenas costumbres, compendia el sistema de conocimiento medieval que, como explica Michel Foucault, tiene a la semejanza como norma: “conocer es interpretar: ir de la seña visible a aquello que se dice a través de ella, y

que permanecería, sin ella, como palabra muda, adormecida”¹⁸. ¿Pero cuál es la potencialidad que Marechal encuentra en este procedimiento exegético? ¿Qué tipo de lazo comunitario imagina entre la Edad Media y el incipiente siglo XX?

Así, desde las primeras líneas del *Descenso y ascenso del alma por la Belleza* se pone de manifiesto que la disertación sobre la belleza, el amor y la felicidad no es más que la paráfrasis de un texto antiguo, el libro primero de las *Sentencias* de San Isidoro de Sevilla.



El neoescolasticismo irrumpe en la escena contemporánea como una vía para reespiritualizar la sociedad y el arte, a través de la confluencia entre los principios antiguos y las búsquedas modernas, “miradas a menudo como temerarias”¹⁹. Si la Edad Media es la época más espiritual de la historia y se ofrece como un ejemplo de los principios que creemos verdaderos, señala Maritain, no se trata de volver a ella sino de la búsqueda de una analogía: bajo una manera nueva y difícilmente previsible deben realizarse esos principios porque “de un mismo principio abstracto, hay mil posibles realizaciones históricas, tan diferentes como se las quiera”²⁰. En Argentina las reflexiones neotomistas son divulgadas principalmente a través de los Cursos de Cultura Católica y de las revistas *Criterio* y *Estudios*. En esta última, publicación de raigambre jesuítica, Hernán Benítez, que años más tarde se sumará a las filas del peronismo junto con Marechal, detecta la plasticidad del tomismo en vinculación con el presente: su capacidad sincrética junto con cierta tendencia ecléctica y poder de absorción de otras teorías le permite, según Benítez, “lucir talla estilizada al ajuste del molde moderno”²¹. En *Descenso y*

ascenso... se comprueba este sincretismo que diseña una genealogía simbólica que permite la continuidad con el pasado y actúa como aval para lo escrito en el presente de la década del treinta:

*Antes de iniciar la glosa del texto que acabo de transcribir, te diré que no es la novedad de su doctrina lo que me incitó a elegirlo. San Isidoro, al tratar esta materia, sigue la vívida lección de San Agustín, en cuyas Confesiones resuena tan a menudo la voz del hombre perdido y recobrado en el laberinto de las cosas que lo rodean, lo van enamorando y le hablan como en enigma. Te recordaré, además, que la misma lección está implicada en el ditirambo sublime que San Dionisio hace de la hermosura como “nombre divino”. Por otra parte, si nos remontáramos al origen de tal enseñanza, daríamos con el El banquete platónico y en el momento en que Sócrates dice cómo aprendió gracias a Diotima el modo de ascender a la Belleza primera por los diversos peldaños de la hermosura participada y mortal.*²²

Desde los hombros de Isidoro de Sevilla, Marechal se declara antimoderno²³. La construcción de un linaje en donde inscribirse quiebra el anhelo de novedad, y al hacerlo desarticula el nexo que aúna modernidad, secularización y valor de lo nuevo. La fe se separa del progreso y vuelve a depositarse en la religión, para retornar así, como también fomentaba por esos años César Pico, “a la cultura, a la primacía del espíritu y de la inteligencia”²⁴. A través de un juego de resonancias, el texto marechaliano pretende traer la *sotena* al presente:

la salvación purificadora y la salud²⁵ que Marechal ya presentía a fines de los años veinte —esa experiencia de una modernidad sana— se convierten ahora en síntomas de una comunidad anacrónica en la que se impone la restauración como modo de imaginar un presente que pueda fundamentarse en la autoridad de esa tradición inventada²⁶ y selectiva que opera “dentro del proceso de definición e identificación cultural y social”²⁷. Destruídas por los movimientos de vanguardia de comienzo de siglo, las ideas de autoridad y tradición sustentan el texto marechaliano porque en él lo estético se integra dentro de un horizonte católico en el que esas nociones siguen funcionando.

Pero lo importante de esa coexistencia de nombres propios que forman una línea de continuidad con el pasado que llegaría hasta Marechal como voz enunciante que se dirige hacia su lector-discípulo recreando un clima pedagógico de iniciación radica en que ese gesto reaccionario toma una forma bien moderna, propia de las vanguardias históricas: el *collage*. En efecto, utilizando las técnicas del pastiche y el montaje, Marechal yuxtapone autores y obras de la Antigüedad y el Medioevo con lecturas contemporáneas, sin la rigurosidad de un estudio filosófico y bajo la influencia del neotomismo. En la línea inaugurada por los artistas dadá, leer el *Descenso y ascenso...* como un collage antimoderno enfatiza la artificialidad de una erudición hecha de fragmentos y el carácter subversivo que tiene el texto en relación con el presente secularizado de los años treinta.

Belleza y cristiandad

*En materia de estética nunca se es
profundamente nuevo.
Las leyes de lo bello son eternas,
los más violentos
innovadores se someten a ellas
sin darse cuenta;
se someten a su manera,
y esto es lo que interesa.*
Max Jacob. *Arte poético*

El ensamble onomástico que se lleva a cabo en el *Descenso y ascenso del alma por la Belleza* con el fin de transmitir un conocimiento que singulariza a cada uno de los autores a la vez que los engloba en una pretendida armonía universal puede leerse como la contracara de un estridente libro que se publica un año antes y comienza de esta forma:

*Yo no sé nada
Tú no sabes nada
Ud. no sabe nada
Él no sabe nada
Ellos no saben nada
Uds. no saben nada
Nosotros no sabemos nada.*²⁸

Es el *Espantapájaros (Al alcance de todos)* de Oliverio Girondo que, a diferencia del ensayo marechaliano, construye una poética del no-saber y desmantela la posibilidad de sostener una creencia en la actualidad de su presente: “Creo que / creo en lo que creo / que no creo. Y creo / que no creo en lo / que creo que creo. ‘Cantar de las ranas’”²⁹. Si el mundo moderno ha

Destruídas por los movimientos de vanguardia de comienzo de siglo, las ideas de autoridad y tradición sustentan el texto marechaliano porque en él lo estético se integra dentro de un horizonte católico en el que esas nociones siguen funcionando.

roto el vínculo hombre-mundo, por lo que, a partir de ese momento, según señala Gilles Deleuze, ese vínculo se hace objeto de creencia, en la escritura de Gironde resulta imposible recomponer tal ligazón: el creer se vacía de sentido y se torna una repetición de sonidos, un canto de ranas.

No hay Dios, ni armonía en el universo girondeano. En su estudio sobre lo sublime, Gonzalo Aguilar expone que “el poema en prosa de *Espantapájaros* es la negación de la síntesis armoniosa que en su apertura a los sobresaltos de lo cotidiano incluye al accidente ya no solo como tema sino como elemento propio del proceso de composición”³⁰.

Es justamente esta idea de accidente, que implica la contingencia, el daño, la disrupción, lo abyecto, el centro de las críticas que recibe Gironde desde los cultores de la poesía espiritual que, en Brasil, se

nuclearon alrededor de la revista carioca *Festa*³¹. En una sección llamada “Vozes argentinas”, leemos:

Que nos diz o poema de Oliverio Gironde, na aspereza inculta do seu rythmo e na expressão bisonha e rasa da sua anomalia visual?

Uma tolice e algumas mentiras sem beleza, que nenhum processo tecnico poderá jamais justificar.

*(...) Do Sr. Gironde, o menos que se pode dizer é que um superficial sem estro, cuja capacidade de apprehensão sensitiva e representação emocional é um aparelho de invenções bobas.*³²

Desde el *no* es presentada la poesía de Gironde: no utiliza un ritmo culto, sus imágenes visuales no llegan a la adultez, son anómalas, por tanto, no perfectas, ni bellas. Su excentricismo no le permite trascender unas tantas invenciones bobas, que no encuentran justificación ni a través del discurso de lo tecnológico. El autor de *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía* es el enemigo estético de estos cultores de una poesía moderna simbolista-espiritualista porque continúa la línea *enferma* de un arte moderno que atenta contra el equilibrio, olvida a Dios y socava los esplendores de belleza y verdad.

Frente a esta pura exterioridad reacciona Marechal en su ensayo. Partiendo de la clásica división platónica entre la Belleza absoluta, creadora y eterna y la Belleza relativa, creada y perezosa de las cosas, transcribe la enseñanza de Santo Tomás, *es declarado hermoso aquello que place a la vista*, con el fin de proponer un modo alternativo de conocimiento:

Pero este modo de conocer por la belleza no es el modo racional por el que conozco el teorema de Pitágoras: la razón conoce lentamente y por discurso, como si tuviera los pies de la tortuga; y este modo de conocer por la belleza es instantáneo y directo, como si tuviese los pies de Aquiles. Además, yo podría comunicar a mi lector el teorema de Pitágoras, si acaso, lo ignora, escribiendo su demostración en esta misma página, y el lector asentiría conmigo en decir que en todo triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados construidos sobre los catetos; mas no podría comunicar a mi lector lo que conozco

*de la rosa, por la hermosura de la rosa, si mi lector no hubiera contemplado alguna vez la rosa. Tendría que situarlo delante de la flor, para que conozca experimentalmente su hermosura; y luego, ¿qué asentiría el lector conmigo? Solo asentiría en decir que la flor es hermosa. Conocimiento intuitivo y por tanto incommunicable, tal es el de lo bello: la razón trata de acercarse, de dividirlo y analizarlo, según su técnica natural; pero lo bello se le escapa del laboratorio y la razón en tal empresa nos evoca la imagen de la tortuga detrás de Aquiles.*³³

En pleno auge modernizador, Marechal defiende un conocer no atravesado por lo racional y lo matemáticamente demostrable; por el contrario, le interesa aquel conocimiento que logre su definición mediante lo intuitivo, lo experimental, lo directo e incommunicable. Es que según lo entiende la doctrina tomista, la Belleza desciende y al hacerlo se degrada, logrando solo en Dios su realización plena. No obstante, a través de la materia puede alcanzar el alma la hermosura, pues, como vimos, para Marechal lo bello tiene un carácter anagógico, o sea, la virtud de conducir a lo alto. Al individuo no le es dado conocer a la Divinidad sino a través de enigmas y de velos, por lo cual el “Intelecto de Amor” (retomado de Dante) se posiciona como la forma de conocimiento adecuada que le permita al alma aprehender la hermosura en su plenitud: conocer por ser intelecto y poseer, por virtud del amor.

Siguiendo a Jámblico, Marechal postula que las criaturas proponen a los seres pensantes una meditación amorosa y no un amor, mediante la cual ir

conociendo lo invisible por lo visible, “remontarse a la contemplación de la Unidad creadora y eterna por la escala de lo múltiple, creado y percedero”³⁴. Es el conocimiento por la intelección amorosa el que guía el camino hacia esa Unidad en tanto, leemos,

*es un saber que implica recibir el sabor de la cosa en la lengua del alma, pues el vocablo saber tiene aquí su antigua y verdadera significación de saborear; y poseer el sabor de la cosa es poseer el sabor de la cosa misma y no su fantasma conceptual. Así es, ya lo sabes, el conocimiento por la hermosura.*³⁵

De este modo, lo bello, como explica Enrique Corti³⁶, al introducirnos en la vía de lo deseable, torna posible el despertar del ejercicio de la intelección amorosa y por ende el discernimiento indispensable que dota a los individuos de una especificidad propia diferente a la animal y permite la identificación en la búsqueda de la felicidad, o sea, del bien, la verdad y la belleza.

Contra el uso que las vanguardias hicieron del feísmo y de materiales extra-artísticos, Marechal coloca lo Bello como ideal objetivo al que el arte debe aspirar. En la línea inaugurada por Santo Tomás que anticipa, según sostiene Moshe Barasch³⁷,

la teoría kantiana sobre la experiencia estética como placer desinteresado se inscribe la argumentación marechaliana que avala

En pleno auge modernizador, Marechal defiende un conocer no atravesado por lo racional y lo matemáticamente demostrable; por el contrario, le interesa aquel conocimiento que logre su definición mediante lo intuitivo, lo experimental, lo directo e incommunicable. Es que según lo entiende la doctrina tomista, la Belleza desciende y al hacerlo se degrada, logrando solo en Dios su realización plena.

el sentimiento de lo bello como vía de trascendencia en conexión con lo sublime, representado en el texto por lo Absoluto divino. En contraposición a la percepción de la belleza que produce

En *Descenso y ascenso...* Marechal, al sostener la relación indisoluble entre lo bello y lo bueno (siguiendo la lógica platónica de *El banquete*), pretende restaurar esa unidad premoderna que enlazaba estética con ética sin por ello cuestionar la autonomía del campo literario.

un deleite plácido, reposado y armonioso transmitiendo un sentimiento de seguridad en el sujeto, la consideración de lo sublime provoca temor ante el reconocimiento de la propia limitación, por lo que incita un “placer negativo”³⁸ de admiración y rechazo ante ese objeto que supera las categorías del entendimiento. En *Descenso y ascenso...* Marechal, al sostener la relación indisoluble entre lo bello y lo bueno (siguiendo la lógica platónica de *El banquete*), pretende restaurar esa unidad premoderna que enlazaba estética con ética sin por ello cuestionar la autonomía del campo literario. Por el contrario, es esa autonomía la que habilita la posibilidad de reescribir el relato moderno sobre el estatuto del arte que para la concepción marechaliana debe partir de lo bello para acceder a un conocimiento que está más allá de la razón y ascender así a la Hermosura Divina, lo sublime que conmociona pero al mismo tiempo reencanta un mundo desaturado.

Alegría espiritual

Como manifiesta el título del ensayo dos son los movimientos del alma, el perderse y el encontrarse, el descenso y el ascenso del alma por la belleza:

[E]l perderse, tanto como el encontrarse, ocurren al alma que, ignorante de la razón común a los diversos numeradores bellos que encarnan la Hermosura y sin saber de proporciones, no ejerce su Intelección Amorosa.

El “perderse” es un desconcentramiento que acontece vinculado con la “Creación-Esfinge” devoradora de quien no resuelve el enigma planteado por esta, y la ineptia del viajero para responder obedece, a su vez, al hecho de no juzgar el alma ecuanímicamente.

El “encontrarse” es una concentración que tiene que ver con el “Mástil-Cruz”, en el cual todo viajero halla la posibilidad de consolidar definitivamente su unidad, perdida en la devoradora esfinge.³⁹

Efectivamente, Marechal termina su tratado estético recordando las palabras de Plotino en *De lo bello* que, tomando como paradigma a Ulises, aconseja retornar a “la dulce patria donde la Hermosura Primera resplandece sin comienzo ni fin”⁴⁰. Momento en que el viajero de la *Odisea* se encadena al mástil de su navío para poder gozar de las sirenas sin riesgo de sucumbir en ellas, Marechal aclara que el peligro “no está en oír a las Sirenas (o en “conocer” por lo que dicen), sino en dirigirse a ellas en descenso de amor”⁴¹. Ulises entonces las escucha y se alecciona sobre todo lo que acontece en el universo, sujeto de pies y manos, no desciende a ellas, no es ni dividido ni devorado, y continúa, ya instruido, el rumbo hacia la Dulce Patria. Pero este mástil en el que se encadena el héroe de Ítaca se corresponde según Marechal con la cruz en la que murió Cristo, para “enseñarnos la verdadera posición del que navega, el mástil que abarca toda vía y ascenso en

la horizontal de la “amplitud” y en la vertical de la “exaltación”⁴².

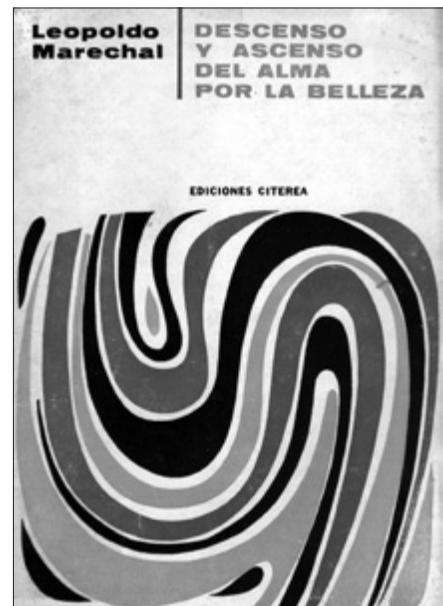
Lo interesante del final elegido por Marechal para su *Descenso y ascenso* radica en que se vale de un mito –el de Odiseo y las sirenas– y de una *fuera mito-teo-lógica* –la Encarnación del Logos⁴³– para explicar su propio presente. En principio, este pasaje devuelve el ensayo al tiempo histórico: si las referencias constantes a los textos antiguos y medievales instalaba un tiempo mítico en el que reinaba lo inmóvil y la eternidad, la apelación a la muerte de Cristo no solo remarca la filiación a la religión católica, sino que principalmente coloca al discurso dentro de la historia –el tiempo profano del *chronos* que para Pablo empieza con la resurrección–, es decir, inscribe su propuesta estética en el continuo de un tiempo lineal en el que cada acontecimiento se vuelve único e irrepetible.

Pero, al mismo tiempo, Marechal al poner en relación el mástil y la cruz instala una nueva mitología para sus contemporáneos que se nutre anacrónicamente de la lectura que hace el cristianismo del pasado pagano. Si Clemente de Alejandría en el siglo II en su *Cohortatio ad Gentiles* ya comparaba la escena de la crucifixión con la de Odiseo atado al mástil y a las Sirenas con las Parcas, San Ambrosio de Milán tres siglos más tarde retoma el tema y afirma:

*No debemos cerrar los oídos sino abrirlos para poder oír la voz de Cristo, atados no con ligaduras corporales como Ulises al mástil, sino sujetando nuestro ánimo al árbol de la cruz con lazos espirituales para que no sea movido por los encantos de la lasciva.*⁴⁴

Mástil y cruz se presentan así como instrumentos de salvación para impedir que el individuo sucumba en las tentaciones de la vida terrestre. Sustancia metafísica que, como explica Mircea Eliade, “salva” lo real proporcionándole “modos” o precedentes de “modos” metafísicos y objetivamente verdaderos⁴⁵, este mito de la *liberación* a través del árbol-cruz da cuenta de la emergencia de un mandato espiritual que auxilie al hombre de la primacía de la materia y la razón instrumental. Con la alegría de quien busca vivir más allá de lo útil, Marechal aúna así catolicismo primitivo con mentalidad moderna, sin caer en la ortodoxia o en el puritanismo.

Descenso y ascenso del alma por la Belleza narra el encuentro con una modernidad otra, espiritual y trascendente que, al desarmar el relato iluminista-liberal asentado sobre la secularización y la fe en el progreso racional, dialoga con sus diferentes y conflictivos presentes que imprimen sus huellas en el texto. De elecciones arriesgadas e intensas, Marechal como escritor católico post-vanguardista nos interroga sobre la presencia silenciada de un proyecto moderno que lucha contra la pérdida de fundamentos intentando llenar el hiato que dejó esa crisis de sentido conocida bajo la rúbrica nietzscheana de “muerte de Dios”.



NOTAS

1. Carta de Leopoldo Marechal a Horacio Schiavo, París, 15 de marzo de 1927. Transcripta en revista *Libra* [1929]. Edición facsimilar preparada por Rose Corral. México, El Colegio de México, 2003, p. 152.
2. Cfr. Diana Wechsler, "Impacto y matices de una modernidad en los márgenes. Las artes plásticas entre 1920 y 1945", en José Emilio Burucúa. *Nueva historia argentina. Arte, sociedad y política*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999, pp. 269-314.
3. Horacio Butler, Héctor Basaldúa, Antonio Berni, Lino Enea Spilimbergo, Aquiles Badi, entre otros.
4. Leopoldo Marechal. "Recuerdo y meditación de Berceo", en *Ortodoxia*. Buenos Aires, 5 de noviembre de 1943, p. 522.
5. Alfredo Andres. *Palabras con Leopoldo Marechal*. Buenos Aires, Carlos Pérez Editor, 1968, p. 38.
6. Pierre Hadot. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela, 2006, p. 57.
7. Carta de León Bloy a Jacques Maritain, París, 29 de agosto de 1905. En León Bloy. *Cartas a Maritain y Van der Meer*. Buenos Aires, Editorial Mundo Moderno, 1953, p. 28.
8. Giorgio Agamben. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid, Trotta, 2006, p. 33.
9. Roberto Di Stefano y Fortunato Mallimaci. *Religión e imaginario social*. Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 12.
10. Pío XI. *Carta Encíclica. Quas Primas*. 11/12/1925.
11. José Orlandis. *Historia de la Iglesia*, Madrid, Ediciones Rialp, 2004, p. 170.
12. Josep-Ignasi Saranyana (dir.). *Teología en América Latina*. Volumen III. *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Madrid, Iberoamericana, 2008, p. 199.
13. Programa de Estudios de 1922 citado en Raúl Rivero de Olazábal. *Por una cultura católica. El compromiso de una generación argentina*. Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1986, p. 24.
14. Fernando Devoto. "Intelectuales católicos argentinos entre las dos guerras", en Carlos Altamirano (dir.). *Historia de los intelectuales en América Latina II. Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*. Buenos Aires, Katz, 2010, p. 363.
15. Alfredo Andres, op. cit., p. 42.
16. José María Ghio. *La Iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 58-59.
17. Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad media latina. I*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 92.
18. Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2010, p. 50.
19. Jacques Maritain. *Fronteras de la poesía y otros ensayos*. Buenos Aires, La Espiga de Oro, 1945, p. 43.
20. Jacques Maritain. Op. cit., p. 36.
21. Hernán Benítez. "Reflexiones sobre estética ontológica", en *Estudios*. N° 337, 1939, p. 402.
22. Leopoldo Marechal, op. cit., p. 8. El destacado es nuestro.
23. En el sentido que le da Antoine Compagnon, siguiendo a Maritain y Du Bos: "una reacción, una resistencia al modernismo, al mundo moderno, al culto del progreso, al bergsonismo tanto como al positivismo". *Los antimodernos*, Barcelona, Acontilado, 2007, p. 14.
24. *La Nueva República*, año 1, N° 3, 1/1/1928, p. 29.
25. La traducción latina del término griego *sotér* habilita tanto la idea de salvador como de sanador.
26. Cfr. Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, 2002.
27. Raymond Williams. *Marxismo y literatura*, Madrid, Península, 1980, p. 137.
28. Oliverio Gironde. *Obras. I. Poesía*. Buenos Aires, Losada, 2002, p. 155.
29. *Ibidem*, p. 155.
30. Gonzalo Aguilar. *Episodios cosmopolitas en la cultura argentina*. Buenos Aires, Santiago Arcos, 2009, p. 245
31. Revista literaria mensual de Río de Janeiro, que surge en 1927 y tiene como directores a Tasso da Silveira y Andrade Muricy.
32. *Festa*. N° 3, 1° de diciembre de 1927, p. 6.
33. Marechal, Leopoldo. "Descenso y ascenso del alma por la Belleza", en *La Nación*, Buenos Aires, 8 de octubre de 1933.
34. Leopoldo Marechal, op. cit. p. 34.
35. *Ibidem*, p. 47.
36. Enrique Corti. "Belleza y anagogía. Una cruz inteligible en *Descenso y ascenso del alma por la Belleza*", de Leopoldo Marechal", en *Stromata*. Universidad del Salvador, Facultades de Filosofía y Teología, vols. 49-50, 1993.
37. Moshe Barasch. *Teorías del arte. De Pláton a Winckelmann*. Madrid, Alianza, 1991, p. 116.
38. Emanuel Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*. Madrid, Alianza, 1997, p. 159.
39. Enrique Corti, op. cit., p. 123.
40. Leopoldo Marechal, op. cit., p. 61.

41. *Ibíd.*
 42. *Ibíd.*, p. 62.
 43. Fabián Ludueña. *La comunidad de los espectros 1. Antropotecnia*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 178.
 44. Citado en Juan Ruiz de Alarcón, *La navegación de Ulises*. Kassel, Edición Reichenberger, 1993, p. 13.
 45. Furio Jesi. *Mito*. Barcelona, Editorial Labor, 1976, p. 90.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid, Trotta, 2006.
 Aguilar, Gonzalo. *Episodios cosmopolitas en la cultura argentina*. Buenos Aires, Santiago Arcos, 2009.
 Alarcón, Juan Ruiz de. *La navegación de Ulises*. Kassel, Edición Reichenberger, 1993.
 Andres, Alfredo. *Palabras con Leopoldo Marechal*. Buenos Aires, Carlos Perez Editor, 1968.
 Barasch, Moshe. *Teorías del arte. De Pláton a Winckelmann*. Madrid, Alianza, 1991.
 Benítez, Hernán. “Reflexiones sobre estética ontológica”, en *Estudios*, N° 337, 1939.
 Bloy, León. *Cartas a Maritain y Van der Meer*. Buenos Aires, Editorial Mundo Moderno, 1953.
 José Emilio Burucúa. *Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999.
 Compagnon, Antoine. *Los antimodernos*, Barcelona, Acantilado, 2007.
 Corti, Enrique. “Belleza y anagogía. Una cruz inteligible en *Descenso y ascenso del alma por la Belleza*”, de Leopoldo Marechal”, en *Stromata*. Universidad del Salvador, Facultades de Filosofía y Teología, volúmenes 49-50, 1993.
 Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad media latina. I*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1981.
 Devoto, Fernando. “Intelectuales católicos argentinos entre las dos guerras”, en Carlos Altamirano (dir.). *Historia de los intelectuales en América Latina II. Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX*. Buenos Aires, Katz, 2010.
 Di Stéfano, Roberto y Mallimaci, Fortunato. *Religión e imaginario social*. Buenos Aires, Manantial, 2001.
 Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2010.
 Ghio, José María. *La Iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires, Prometeo, 2007.
 Gironde, Oliverio. *Obras. 1. Poesía*. Buenos Aires, Losada, 2002.
 Hador, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela, 2006.
 Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence. *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, 2002.
 Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*, Madrid, Península, 1980.
 Kant, Emanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Madrid, Alianza, 1997.
 Ludueña, Fabián. *La comunidad de los espectros 1. Antropotecnia*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010.
 Marechal, Leopoldo. “Descenso y ascenso del alma por la Belleza”, en *La Nación*, Buenos Aires, 8 de octubre de 1933.
 —, “Recuerdo y meditación de Berceo”, en *Ortodoxia*, Buenos Aires, 5 de noviembre de 1943.
 Maritain, Jacques. *Fronteras de la poesía y otros ensayos*, Buenos Aires, La Espiga de Oro, 1945.
 Olazábal, Raúl Rivero de. *Por una cultura católica. El compromiso de una generación argentina*. Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1986.
 Orlandis, José. *Historia de la Iglesia*, Madrid, Ediciones Rialp, 2004, p. 170.
 Saranyana, Josep-Ignasi (dir.). *Teología en América Latina*. Volumen III. *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Madrid, Iberoamericana, 2008.

La Biblioteca Nacional y los periódicos de las colectividades

Por Hebe Carmen Pelosi

En las grandes guerras se abren frentes marginales de combate que reflejan otro marco de la contienda: el de la confrontación cultural por apropiarse de la palabra última, del argumento definitivo que atenúe y tolere la inexorabilidad de una victoria soberbia o de la derrota humillante. En uno y otro caso, se trata de exponer las razones y la justicia de las causas en las que se participa en tanto contendiente. Las colecciones de diarios de colectividades, recorridas con la intención de hacer foco en períodos bélicos, revelan los entornos intelectuales de lucha por fortalecer la causa y aglutinar adhesiones que compensen para la posteridad el drama del exterminio humano. Una causa bélica carece de fundamentos si no se levantan textos acordes a sus fines, si el abordaje de las ideas que la apuntalan, no se sostiene desde la complejidad del campo cultural que las genera.

Hebe Pelosi profundiza la investigación de las estrategias de comunicación de los periódicos franceses editados en América durante la Segunda Guerra Mundial y los modos de materialización del relato de combate en la perspectiva del exilio que en algunos títulos no solo exalta la fuerza espiritual de la nación francesa frente al recurrente enemigo, sino que refleja matices textuales inevitables, en función de las fuerzas introspectivas propias de la riqueza conceptual del pensamiento francés.

Introducción

La Biblioteca Nacional cuenta con un acervo numeroso y calificado de periódicos de las colectividades de la inmigración, que hicieron un aporte a la historia de nuestro país. El proyecto de “Recuperación de la prensa y de comunidades idiomáticas pertenecientes a la Biblioteca Nacional” iniciado en 2006, permitió dar visibilidad a las colectividades que se constituyeron en agentes culturales. Gracias a esta iniciativa hemos podido realizar nuestro trabajo de visualizar las estrategias periodísticas de la colectividad francesa durante la Segunda Guerra Mundial y difundir los fondos hemerográficos de la Biblioteca Nacional.

Los flujos de información, los medios como la radio, las revistas, los periódicos, la acción sobre la opinión pública son objetivos que fueron tenidos en cuenta durante la Segunda Guerra Mundial y formaban parte de las relaciones diplomáticas. Los esfuerzos realizados mostraban, la imaginación y la creatividad puestas al servicio de la propaganda.

Nosotros elegimos los medios de comunicación como vectores de una estrategia de comunicación hacia el gran público, de la lucha de Francia en la Segunda Guerra Mundial. Los medios telegráficos adquirieron presencia en el conflicto, los telegramas aparecían impresos en revistas y periódicos, algunos artículos eran transcritos en telegramas.

Todos los países de la América Latina colaboraron con Francia creando los Comités de Gaulle que difundían la situación de la madre patria para la francofilia del continente; uno de los medios más transitados fueron los boletines editados por los Comités.

Francia Libre fue el título más invocado para reunir a los adherentes, difundir noticias y organizar la ayuda a los refugiados en Londres. También se fundaron periódicos que reunían colaboraciones de exiliados del continente y de la madre patria. El gobierno que se instaló en Vichy, como consecuencia de la invasión alemana a Francia, originó refugiados, diásporas, exilios y trashumancias. “A medida que el éxodo se ampliaba, los primeros refugiados llegaban a Gran Bretaña y a los puertos estratégicos del Sur”.¹

Los exilios dieron lugar a una abundante publicística. Podemos mencionar en Londres *La France Libre*, en Canadá *La nouvelle relève*, en Buenos Aires *Lettres Françaises*, *La France Nouvelle*, *Latinidad*, en Estados Unidos *Pour la Victoire*. También se crearon editoriales en Nueva York, Montreal, México y Río de Janeiro. *La France Libre* se valió de ellos para construir poder.

“El espacio literario del exilio aparece como un espacio trasatlántico triangular entre Londres, New York y América del Sur francófila de Río o de Buenos Aires. En este triángulo, Nueva York juega evidentemente un rol particular por la concentración de exilados, la inserción en una metrópolis cosmopolita y el alejamiento del centro político de Francia Libre”.²

Todos los países de la América Latina colaboraron con Francia creando los Comités de Gaulle que difundían la situación de la madre patria para la francofilia del continente; uno de los medios más transitados fueron los boletines editados por los Comités. *Francia Libre* fue el título más invocado para reunir a los adherentes, difundir noticias y organizar la ayuda a los refugiados en Londres. También se fundaron periódicos que reunían colaboraciones de exiliados del continente y de la madre patria.

Hemos seleccionado dos periódicos que representan a las colectividades más representativas: Argentina y Estados Unidos. Los dos países se destacan por la difusión de noticias, el dinamismo de sus miembros y la originalidad de sus propuestas. En la Argentina *La France Libre* y en Estados Unidos *Pour la Victoire* buscan cumplir con objetivos periodísticos: difusión de noticias, plumas destacadas que analizan el conflicto, crónicas orientadoras de la guerra, sin que ello signifique adherir a la política y a las orientaciones de Charles de Gaulle. No faltan en ellos otras secciones: la cinematográfica, la moda, la vida cultural y avisos comerciales.

Roger Caillois



Nuestro objetivo es realizar una comparación entre estos dos diarios porque varios escritores y periodistas franceses residentes en esos u otros países, colaboraban ahí y se preguntaban por las causas de la derrota, examinaban la política francesa, se cuestionaban el porvenir con la perspectiva que otorgaba la distancia. Los hemos seleccionados gracias a la conservación de los periódicos en la Biblioteca Nacional.

Los directores de *La France Nouvelle* y *Pour la Victoire*

La colectividad francesa en la Argentina guardó siempre una vinculación con la madre patria y se propuso seguir informada de los sucesos del hexágono que, por diversas razones, se había visto obligada a abandonar. La admiración por la cultura y el espíritu de Francia llevó a varios argentinos a implementar una representación de Francia en los medios de comunicación para defender la patria espiritual, ayudar a mantener unida a la colectividad y estimular un imaginario colectivo.

La Segunda Guerra Mundial tuvo un gran eco en la francofilia argentina. Los sufrimientos de la guerra despertaron actitudes generosas y valientes en el continente. La publicística que elaboraron algunos de sus miembros se integraba en el ámbito de las relaciones internacionales por su objetivo de informar y crear opinión.

En varias ocasiones encontramos colaboraciones de exiliados franceses en periódicos de diversos países. La necesidad y el deseo de publicar originaron redes sociales que permitieron la presencia de plumas francesas en varios periódicos y revistas del continente.

En Argentina se editaron 66 obras en francés. Se podría hablar de una red editorial y un espacio crítico apoyado por los periódicos y las revistas que se fundaron. De esta manera se estableció un diálogo intelectual que abarcaba varios continentes. La colectividad francesa prestaba su apoyo y adhesión así como también los Comités de Gaulle que se fundaron de este lado del Atlántico.

Las revistas y periódicos que se editaron en la Argentina con ocasión de la conflagración mundial, contaban con directores con tradición y ejercicio de la profesión. Buscaban informar sobre la marcha del conflicto y mantener viva la imagen de una Francia dispuesta a luchar y defenderse. Pasamos revista a algunos de ellos con el objeto de mostrar la colaboración que la prensa prestó a vivir a Francia “desde el exterior”, como lo señalo uno de los periodistas.

Latinidad fue una revista que sucedió a *Francia y Remember* (1930) y *Lutecia* (1935). El inicio de la Segunda Guerra Mundial condujo a que las dos se unieran para unificar esfuerzos. El nombre encerraba un programa y una acción. La reivindicación de la raza latina fue uno de los tópicos de la III República Francesa, después de la derrota de 1870, de lo que nos hemos ocupado en otra oportunidad.³ El país galo era reivindicado en la revista como el heredero del genio latino.

El director de *Latinidad* Mauricio Bouxin⁴ se había dedicado a la edición y había ejercido el cargo de secretario de la Sociedad de Protección a los franceses y convocaba en la publicación a la defensa de la democracia y de los principios cristianos. “La latinidad era el camino para sobreponerse a los excesos dictatoriales de las ideologías totalitarias”.⁵

Una línea recorría, vertebraba y configuraba la revista: la defensa de Francia y el alma latina frente a la llegada de los alemanes a los que calificaba de “bárbaros”, la convicción de que el invasor sería vencido, una fuerte militancia a favor de los aliados, del general Charles de Gaulle, y la necesidad de que la colectividad francesa dejara de lado las disidencias y se reuniera en un objetivo común.

Hitler era continuamente vituperado y descalificado. Aparecía nombrado como el jefe de una “pandilla”, o de la “banda de neuróticos que gobierna el país”. Chamberlain era presentado como “un iluso que habla del apaciguamiento y se convertía en viajante de una mercadería que los otros no quieren comprarle”.⁶ Este juicio sobre el ministro inglés se mantuvo a lo largo de la revista.

Iniciada la guerra Bouxin sostenía que Alemania debía ser suprimida de la cartografía europea. El fuerte patriotismo que profesaba el director lo inducía a desconocer las secuelas que había dejado la “Gran Guerra” y le impedía captar las nuevas realidades políticas que se habían instalado en el continente europeo. Afirmaba que Francia estaba preparada para enfrentar el conflicto, “sabemos que nuestra máquina militar sobrepasa en calidad a la de todos los países”.⁷

El inicio de la Segunda Guerra Mundial impulso a la revista *La Voix*

En Argentina se editaron 66 obras en francés. Se podría hablar de una red editorial y un espacio crítico apoyado por los periódicos y las revistas que se fundaron. De esta manera se estableció un diálogo intelectual que abarcaba varios continentes. La colectividad francesa prestaba su apoyo y adhesión así como también los Comités de Gaulle que se fundaron de este lado del Atlántico.

*de France*⁸ a convertirse en periódico. Este formato permitía una comunicación más asidua con los lectores, el objetivo era “informar, documentar, persuadir, aclarar las posiciones del enemigo, anular su propaganda”, el fin era “vulgarización y combate”.⁹

La France Nouvelle, anteriormente llamada *Pour la France libre*, fue fundada en julio de 1940 en el marco del comité De Gaulle argentino, cuyo presidente era Albert Guérin¹⁰ y director de la publicación. El comité De Gaulle argentino consideró que *Pour la France libre* era insuficiente para transmitir la imagen de Francia en la guerra y el boletín se transformó

Bajo la dirección de Agustín R. Fabiani *La France Nouvelle* se convirtió en un diario de combate que juzgó severamente a quienes permanecieron fieles al gobierno de Petain y exaltó la obra de De Gaulle.¹² Publicó una sección en español desde febrero de 1943 hasta finalizar la publicación.

en enero de 1943 en el periódico *La France Nouvelle* que continuó hasta enero de 1946.¹¹ Bajo la dirección de Agustín R. Fabiani *La France Nouvelle* se convirtió en un diario

de combate que juzgó severamente a quienes permanecieron fieles al gobierno de Petain y exaltó la obra de De Gaulle.¹² Publicó una sección en español desde febrero de 1943 hasta finalizar la publicación.

Geneviève Tabouis¹³ periodista especializada en asuntos internacionales, dirigía esta sección desde 1930 en el periódico radical-socialista *L'Oeuvre*. Llevó una activa campaña contra el régimen nazi y proponía una alianza con la U.R.S.S. Producida la invasión a Francia por los alemanes dejó su patria y en compañía de Henri de Kérillis, de quien nos ocuparemos más adelante, arribaron a Bordeaux.

La etapa siguiente los llevó a Londres junto con otros periodistas: Philippe Barrès, Joseph Kessel, Georges Boris, todos ellos emigraron a Estados Unidos y colaboraron en periódicos de la francofilia argentina.

Jean Baptiste Duroselle afirma que el periódico “*L'œuvre...* posee en Geneviève Tabouis una informadora muy lúcida”.¹⁴ Ella predijo, la crisis de Múnich, porque en su opinión, Berlín preparaba la reconstitución del imperio de Carlos V. Más aún, “el próximo ultimátum será para Praga... Alemania llevará sus divisiones a la frontera checoslovaca”. Tabouis veía lejos, seis meses antes de la crisis. Cuando llegó a Londres, recibió un llamado telefónico de Winston Churchill para una tarea: llegar enseguida a Estados Unidos para convencer a Theodoro Roosevelt de entrar en la guerra. Tabouis se convirtió así en una agente franco-británica cerca del supuesto salvador americano. Fue la única periodista que Hitler alguna vez mencionó y se refirió a ella como “la más sabia de las mujeres”.¹⁵

Con la colaboración de Henri de Kérillis fundó el periódico *Pour la Victoire* que se inició el 10 de enero de 1942 y se editó hasta junio 1945. Este periódico mantuvo siempre su independencia respecto de la Francia Libre y abogaba por la unión de Giraud y de Gaulle. Cuando de Gaulle visitó Estados Unidos, en julio de 1944, fue una de las personalidades que el General no quiso entrevistar, (los otros eran Kérillis, André Labarthe, Alexis Leger, Camille Chautemps, André Géraud *Pertinax*). El periódico publicó una sección escolar desde octubre de 1943 hasta octubre de 1944.

Tabouis tenía a su cargo una columna semanal sobre el desarrollo de la

guerra en *Pour la Victoire* y en *La France Nouvelle*. Sus notas eran sobre aspectos internacionales del conflicto, ágiles, dinámicas y mostraban un alto nivel de información, en algunas ocasiones influyente.

Henri de Kérillis, colaborador de Tabouis en *Pour la Victoire*, inició su carrera en el periodismo en el diario *L'Echo de Paris*, luego participó en la fundación de *L'Epoque*, en esa época compartía las ideas del coronel Charles de Gaulle. Luego de una elección parcial en la que la derecha fracasó, sacó la conclusión, al mismo tiempo que Paul Reynaud, futuro presidente de Francia en 1940, que debían mejorar la organización de esta orientación política. El periodista creó centros de republicanos nacionales (1928) con el objetivo de proporcionarles argumentos a los candidatos de derecha. En las elecciones de 1932 fue elegido diputado y en 1936 se inscribió en el grupo de los republicanos independientes de George Mandel.

En la sesión parlamentaria del 4 de octubre de 1938 fue el único diputado que votó contra los acuerdos de Múnich. “Esos armamentos gigantes, esos preparativos frenéticos no tienen más que un único objetivo: una agresión contra nosotros. Esta convicción pesa fuertemente sobre el más mínimo de mis actos. ¡Sí! Yo lo declaro, yo siento la cercanía de la guerra”.¹⁶ Firmado el armisticio respondió al llamado de Gaulle en Londres, aunque por razones de edad no participó de las fuerzas aéreas, como lo había hecho en la Primera Guerra Mundial. Partió para Canadá y luego se instaló en Nueva York. Al igual que Tabouis abogó por la unión de Giraud y de Gaulle en África.

La adhesión al jefe de la Francia Libre

terminó abruptamente en marzo de 1943 a propósito del “affaire” *Richelieu* —el soborno de la tripulación del acorazado giraudista por los gaullistas de Nueva York— y se volvió un anti-gaullista confeso y sistemático, y escribió *De Gaulle dictateur*. En ese libro asimilaba al jefe de la Francia Libre a un fascista que hablaba el lenguaje de la democracia y al mismo tiempo, la despreciaba y detestaba.

Tabouis y Kérillis colaboraron en los dos periódicos que analizamos. Tabouis analizaba la marcha de la guerra y los acontecimientos en los números de los dos periódicos desde una visión internacional y diplomática. Kérillis, por su parte, escribía comentarios sobre la guerra. En *Pour la Victoire*, con la mirada de un aviador, sus comentarios revelaban la estrategia de la guerra, con referencia a los espacios geográficos y a la historia. En *La France Nouvelle* colaboró con seis artículos y en abril de 1943 cesó en sus envíos.

Las crónicas de Tabouis informaban sobre los problemas que presentaba la guerra y movían a alguna reflexión. Kérillis seleccionó algunos acontecimientos, los interpretó y en uno de ellos afirmaba: “Estoy orgulloso de mi jefe Charles de Gaulle”, a quien le reconocía “trabajar por la liberación del mundo y por la victoria final de la bandera tricolor”.



Guérin y Kérillis fueron elegidos para formar parte de la Asamblea Consultativa de Argelia, en 1943, como delegados, en el primer caso de los Comités de Gaulle de América Latina y en el segundo como representante de los exiliados en Estados Unidos. Mientras Guérin aceptó, Kérillis rechazó el nombramiento.

Otros periodistas

Otro pluma que participaba en los dos periódicos era André Géraud que firmaba con el nombre de Pertinax. En París había colaborado en el *L'Echo de Paris*, como jefe de la sección de política extranjera, situación que en alguna ocasión lo llevó a un enfrentamiento con Kérillis, a quien acusó de usurpar temas que le correspondían. Cuando este último renunció al *L'Echo de Paris* para fundar *L'Époque*, muchos de los colaboradores participaron del emprendimiento aunque no así Pertinax. Kérillis y Géraud se denominaban de derecha y apoyaban la alianza anglo-rusa después de Munich. Después de la caída de París, Pertinax se exilió en Estados Unidos, escribió para el *New York Times* y colaboró en *Pour la Victoire* y en *La France Nouvelle*.

Los artículos de Pertinax eran crónicas de los acontecimientos de la guerra, día tras día. En el periódico argentino el tema central fueron las “intrigas” en África del Norte,¹⁷ los desencuentros entre Giraud, Weygand, Darlan y de Gaulle. Con la perspicacia que le era atribuida, señaló que Giraud “no tiene el bagaje intelectual necesario para un comandante en jefe”, menos aún para “un Jefe de Gobierno”.¹⁸ Durante su estadía neoyorquina reflexionó sobre

el porqué de la derrota militar de Francia y lo expresó en *Les fossoyeurs. Défaite militaire de la France, armistice contre revolution*¹⁹ donde estudió a los personajes que él consideraba que condujeron a Francia a la derrota.

Las firmas de otros periodistas son: Philippe Barrès, Joseph Kessel, Georges Boris, quienes emigraron a Estados Unidos y colaboraron en periódicos del lugar de residencia y de la francofilia argentina.

Joseph Kessel, otro de los colaboradores de los dos periódicos, había nacido en la Argentina, muy joven partió para Rusia y luego sus padres se trasladaron a Francia. Participó en la Primera Guerra mundial donde sirvió en la aviación. De este servicio tomó el tema de su primera novela *L'Equipage*, que le valió fama de novelista. Colaboró en el *Journal de Débats*, *Figaro*, *Mercure*. Formó parte del equipo de *Paris-Soir* dirigido por Pierre Lazareff, que era ruso judío como su colaborador, y fue uno de los diarios que pertenecieron a la edad de oro de los grandes periodistas.

Kessel fue corresponsal de guerra, se enroló en las Forces Françaises Libres de Gaulle y militó en la Resistencia. La Académie Française lo incorporó como miembro en 1962. François Mauriac afirmaba que “es uno de esos seres a quien se le permiten excesos, tanto en la temeridad del soldado y en la del que resiste y que ha ganado el universo sin perder su alma”.²⁰ Sus colaboraciones se expresaban en cuentos cortos cuyos argumentos estaban relacionados con situaciones de la guerra. Subyace la esperanza y la referencia explícita de que la guerra terminase, de Gaulle alcanzara un día la victoria y Francia surgiera poderosa. Philippe Barrès e Ilya Ehrenbourg eran

otros de los colaboradores, residentes en Nueva York. Barrès era hijo de Maurice Barrès, representante del nacionalismo en Francia, que participó en la Gran Guerra y se dedicó al periodismo que lo ejerció en su patria, en Alemania y en Inglaterra. Dirigió el grupo *Faisceau*, producida la invasión alemana a Francia se dirigió a Londres, se unió al grupo de Francia Libre y luego se exilió en Estados Unidos donde publicó la primera biografía sobre el General Charles de Gaulle, 1941.

Ilyá Ehrenbourg había nacido en Rusia y pertenecía a una familia judía. Durante la Primera Guerra Mundial fue corresponsal de prensa en el frente, retornó a Rusia y no conforme con la Revolución se exilió en París en 1925. Fue corresponsal de *Izvestia* en la Guerra Civil Española. Jugó un gran papel en la denuncia del Holocausto judío durante la Segunda Guerra Mundial.

En los periódicos que analizamos Ehrenbourg ensalzaba a los franceses y maldecía a los alemanes. La amistad ruso-francesa ocupaba un lugar destacado en sus artículos y, en su opinión, daba por descontada la victoria de Francia y también la de Rusia.

Escritores franceses

Los intelectuales franceses exiliados en otros países publicaban y enviaban sus artículos a diversos periódicos o revistas que se editaban en el continente americano. Formaban un grupo de excelencia cuyas plumas jerarquizaban los periódicos en que aparecían. “El exilio latinoamericano de los creadores franceses fue individual, extraña alquimia de elección y de destino, por consiguiente él fue precioso para la Resistencia exterior.”²¹

Los temas que desarrollaban eran recurrentes. Participaban de un imaginario colectivo que hacía referencia al “alma de Francia”, a su “espíritu”, a “su estructura moral”, a “su historia”, se daba un peso importante a los sentimientos y a las ideas. Como lo expresa Jean-Louis Crémieux-Brillac, el General de Gaulle recordó varias veces “que la fuerza de Francia Libre reside menos en sus recursos, que son ínfimos, que en su actitud moral afirmada sin compromiso”.²²

Estos autores examinaban las razones de la caída de Francia, los males que condujeron a la república a una situación de derrota, las actitudes de las clases dirigentes de la III República. Al mismo tiempo se preguntaban por el futuro de la patria y diseñaban algunos programas para el momento en que Alemania fuera

vencida. Los intelectuales franceses que estaban en misión profesional en el exterior cuando cayó Francia, decidieron permanecer en el país donde los sorprendió la guerra. Entre ellos podemos citar a Georges Bernanos en América del Sur y a Jacques Maritan en Canadá quien luego se instaló en Nueva York, su actuación hizo de él “un hombre clave”.²³

Antoine de Saint-Exupéry se exilió en Estados Unidos, decidido a escribir, adonde llegó en compañía del cineasta Jean Renoir. Durante su estadía, publicó *Pilote de guerre* y artículos en algunos periódicos. En momentos en que los desacuerdos de los jefes franceses en África se hicieron críticos,²⁴

Los intelectuales franceses exiliados en otros países publicaban y enviaban sus artículos a diversos periódicos o revistas que se editaban en el continente americano. Formaban un grupo de excelencia cuyas plumas jerarquizaban los periódicos en que aparecían.

el autor de *Le petit prince* lanzó un llamado a los franceses “a reconciliarse para servir”, publicada en el *New York Times*; *Pour la Victoire* se negó a darla a conocer.²⁵

Ese texto provocó la reacción de Jacques Maritain en un artículo “Il faut parfois juger”, publicado en Nueva York y en Buenos Aires.²⁶ El autor de *Art et scolastique* reprochaba a Saint-Exupéry “mezclar lo verdadero y lo falso con elocuencia”. Maritain no dudaba de la rectitud de sus intenciones, como de la generosidad de su llamado, pero el filósofo no podía absolver “a aquellos que han asumido una responsabilidad de jefes en un régimen de ignominia”. Especialmente aquellos que “juegan sinceramente, si se puede decir, en los dos campos, aunque fuese por un instante, aceptaron la posibilidad de una Francia que represente un papel en el concierto de una Europa alemana”. Según su opinión los que habían participado de la política de Vichy debían ser excluidos de la reconstrucción, terminada la guerra.

En un examen²⁷ sobre el momento que estaban viviendo, Maritain buscaba las causas “de la situación de paroxismo en la liquidación del mundo que estaban viviendo”. El problema no era solo el de la fuerza de las armas, sino si los pueblos libres comprenderán el sentido de la prueba en la que están comprometidos. Se asistía a la liquidación del mundo moderno, las causas radicales de la crisis “provienen de un proceso de secularización del hombre y de la civilización creadora”. Este proceso Maritain lo encuadraba en el auge racionalista y en un humanismo antropocéntrico.

El filósofo francés afirmaba que la guerra era “una guerra de naciones que rechazaban la servidumbre contra las

naciones del Eje”. Pero los franceses y los pueblos “comprometidos en la lucha contra el nazismo saben bien que su lucha es también e indivisiblemente una lucha por la libertad, una guerra por la liberación del mundo”. El fin de la guerra exigía “una renovación interior solicitada imperiosamente por la salud de la patria”.²⁸

Jules Romaines —colaborador de la *Nouvelle Revue Française* cuya publicación de *Hommes de bonne volonté* fue un suceso literario desde 1932— era conocido en la intelectualidad argentina. Había sido elegido presidente de los PEN Clubes en el congreso de Buenos Aires en 1936. Esta institución nacida de la Gran Guerra, acompañaba las tentativas de concertación internacional de la Sociedad de las Naciones, era el foro del espíritu en el mundo de las letras.

Llegó a Nueva York en julio de 1940 donde se estableció al dejar Francia. Si bien es cierto que tomó contacto con los grupos de exiliados franceses, en ningún momento condenó el armisticio y conservó respeto y admiración por Pétain. Posiblemente sea esta la causa por la que se trasladó a México, en noviembre de 1941. Enviaba regularmente artículos a *La France Nouvelle*, en los cuales analizó²⁹: la libertad, los buenos y malos gobiernos y fundamentaba sus afirmaciones recurriendo a la historia que era un recurso al imaginario colectivo. Romaines programó la reconstrucción después de la derrota final del enemigo. La consigna para ese momento era: el orgullo, ninguna concesión al sentimiento de inferioridad.

Georges Bernanos se anticipó a la situación de la guerra, dejó su país poco antes de Múnich (en julio de 1938), necesitaba una atmósfera de libertad para poder realizar su tarea de escritor.

Anteriormente había vivido en Palma de Mallorca, en los años de la Guerra Civil Española para experimentar de cerca sobre el conflicto, se manifestó contrario a las masacres de la guerra civil y por estas opiniones tuvo que retornar a Francia. Antes de la firma del armisticio se instaló en Paraguay. Finalmente Bernanos y su familia se embarcaron para Río de Janeiro donde permanecieron siete años. Las colaboraciones de esa época se encuentran en varias revistas y periódicos; él estaba inclinado a participar allí donde pudiera dar testimonio de su patriotismo y su cristianismo.

El exilio marcaba su compromiso, que lo expresó en sus colaboraciones en los dos periódicos que analizamos. El autor de *Sous le soleil de Satan* era monárquico y un hombre de fe, un hombre de lo absoluto. Bernanos “advierde a sus contemporáneos sobre el aumento de los totalitarismos, el comunismo y el fascismo, pero también sobre el totalitarismo mudo de las democracias capitalistas”. La explicación está inspirada por su cultura cristiana: “él discierne el fruto de la descristianización y la perspectiva escatológica que ella entraña”.³⁰ Representaba, junto con Maritain, la fidelidad a la Francia cristiana y veía en de Gaulle al hombre providencial. En los artículos³¹ que envía a *La France Nouvelle* insiste en su condición de “monárquico y cristiano”, juzga la caída de Francia con estos criterios y adopta un tono panfletista y admonitorio. En su opinión, “Francia ha sufrido la más terrible prueba”. Reconocía que desde el día del armisticio los movimientos espontáneos de todos sus amigos fueron desde el comienzo un levantamiento. “Entre Pétain y Francia, ninguno de ellos hubiera

dudado un momento, es Pétain el que lleva sobre sí toda la vergüenza. El crimen de Vichy fue sostener, cueste lo que cueste, el prestigio de Pétain a expensas de Francia”. El porvenir se encontraba en “volver a la historia de Francia como inspiradora”.

La unidad de pensamiento de Bernanos se encuentra en todos sus artículos. Desde junio 1940 eligió una posición muy clara: escribió como hombre libre e independiente, busco expresarse según su conciencia que no admitía trabas ni presiones y que poseía como tabla de la ley su catecismo y la historia de Francia. “Sus ensayos y artículos visionarios tienen una gran influencia... muchos de sus visitantes lo describen con ternura.”³²

Julien Green, otro colaborador de los periódicos, nació en Francia de madre americana, tomó parte en la Gran Guerra y luego estudió y se graduó en la Universidad de Virginia. Cuando se declaró la Segunda Guerra Mundial ya había regresado a Francia y decidió exiliarse en Estados Unidos. En este país colaboró con Pierre Lazareff quien tenía a su cargo *Voice of América*, micros radiales de 15 minutos en los que Green ejercía el papel de *speaker*.³³ En los dos periódicos que analizamos, colaboró André Labarthe, firma calificada por ser el creador de la revista *La France Libre* en Londres, que fue una “vitrina prestigiosa del dinamismo intelectual de los franceses libres”, afirma Raymond Aaron. Durante cuatro años ella fue considerada, a pesar de las disputas internas, con una muy reputación relevante en su redacción. En 1943 Labarthe abandonó Londres, se estableció en Nueva York y fundó otra revista.

Otro autor que podemos mencionar es Denis de Rougemont, hombre de

letras suizo pero integrado en la intelectualidad francesa. Viajó a Estados Unidos para dictar conferencias sobre Suiza. Mientras estaba en ese oficio, estalló la Segunda Guerra y permaneció en ese país. Colaboró en los dos periódicos.

André Gide, dreyfusardo militante, escritor durante la guerra iniciada en 1939, se exilió en África, en algún país que había conocido en uno de sus viajes. Desde allí envió sus colaboraciones a los dos periódicos que analizamos, adelantó en ellos su *Pages du Journal* en los que reflejaba su itinerario intelectual.

Pour la Victoire abrigaba otras plumas francesas que otorgaban categoría al periódico. Entre ellas podemos mencionar André Bretón que estaba a la cabeza del grupo surrealista exiliado en Nueva York, y representaba una vanguardia exiliada en el continente americano. Claude Lévi-Strauss, profesor en la École Libre des Hautes Etudes enseñaba en el Instituto de Sociología. André Malraux también envió sus colaboraciones al periódico. Roger Caillois y Paul Benichou, residentes en la Argentina, aportaron su pluma en *La France Nouvelle*, en la defensa de Francia y en el imaginario colectivo para impulsar la victoria.

Benichou se exilió en la Argentina, cuando comenzó la guerra, y obtuvo una cátedra en el interior de la República, en la provincia de San Luis, donde contaba con familiares. Gracias al llamado de Weibel Richard, uno de los fundadores del Instituto Francés de Estudios Superiores, foco de reunión de la France Libre, residió en Buenos Aires y ejerció la enseñanza en el Instituto. Personalidad sobresaliente por su obra literaria, especialmente de historia literaria, pudo abandonar su exilio provinciano y

acompañar las actividades culturales de la colectividad francesa.³⁴

Caillois había llegado a la Argentina invitado por la mecenas cultural Victoria Ocampo.³⁵ Al declararse la guerra no pudo retornar a Francia y su exilio en la Argentina resultó fecundo, ya que al regresar a su patria se constituyó en un difusor de la literatura latinoamericana que había conocido durante su estadía.³⁶

En los artículos periodísticos³⁷ el sociólogo francés encaraba, desde diversos ángulos, el tema de la guerra. En ellos estaba presente el tópico de la libertad de una manera reiterativa, las causas de la derrota de Francia, la responsabilidad de los intelectuales y temas circunstanciales. El reproche que había que hacerle a Francia, opinaba Caillois, era no haber nutrido las mismas ambiciones que sus vecinos, la falla inicial la sintetizaba en: “la falta de espíritu público, la nación está desmoralizada”, el autor entendía por ello falta de confianza y de impulso más que de moralidad.

No podemos dejar de mencionar la trascendencia que su presencia adquirió en la Argentina. Sus colaboraciones comprenden un “Vocabulaire Esthetique” y artículos sobre la situación francesa y la responsabilidad de los intelectuales en los hechos que le son contemporáneos.

Conclusiones

La comparación que hemos ensayado entre dos periódicos publicados por las colectividades francesas en Buenos Aires –*La France Nouvelle*– y New York –*Pour la Victoire*– muestran realidades diversas. Los dos son reflejo de las comunidades a las que se vinculan

y podemos valorar, por las plumas que ellas encierran, que el periódico publicado en Argentina recibe más colaboraciones de escritores franceses que el que se publica en Estados Unidos.

La razón de ello podría responder a la división que existe en los grupos de estos dos países. Si bien es cierto que no hemos querido entrar en ellos, en el país del Norte la adhesión a de Gaulle no llegó a implantarse de la misma manera que en la Argentina. No hay duda que la raíz de ello hay que buscarla en la historia de cada uno de los dos países, la América Latina fue fuertemente influida por la cultura francesa y este es el humus en el cual se instala la adhesión a Francia invadida durante la Segunda Guerra Mundial.

En Estados Unidos la psicología del patriotismo francés encontró resistencias y dificultades de interpretación, no tuvo éxito en traducirlo al idioma americano. La Institución que apoyó a De Gaulle fue la *École libre de hautes études*, institución académica fundada por los profesores franceses que se exiliaron.

Otra diferencia que podemos señalar es que en Buenos Aires existió un líder indiscutido en llevar adelante esta acción que fue Próspero Guérin. Aunque su acción fue muchas veces criticada por su fuerte personalismo, sin embargo cumplió un rol a nivel sudamericano que le permitió aglutinar a las fuerzas que apoyaban la lucha francesa.

NOTAS

1. Nicholas Atkin, "L'accueil des réfugiés français en Grande-Bretagne", en *Mai-juin 1940. Défaite française, victoire allemande, sous l'oeil des historiens étrangers*, dirigido por Maurice Vaïsse, París, Editions Autrement, 2000, pp. 113-125.
2. Emmanuelle Loyer, *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil 1940-1947*, París, Hachette, 2007, p. 99.
3. Hebe Carmen Pelosi, *Argentinos en Francia, franceses en Argentina. Una biografía colectiva*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999, cap. VI, estas revistas forman parte de los fondos de la hemeroteca de la Biblioteca Nacional Argentina.
4. Para más información véase H. Pelosi, "Publicaciones de la francofilia argentina", *Temas de historia argentina y americana*, nro. 1, julio-diciembre 2002, pp. 65-96.
5. "Latinidad", (*L*) editorial, año XVI, n° 16, marzo 1939, p. 1.
6. Raimundo Maginot, "La invasión de los bárbaros", *L*, año XVI, nro. 16, marzo 1939, p. 4.
7. Paul Jourdan, "Para nosotros el último cuarto de hora", *L*, año XVI, nro. 20, enero 1940, pp. 6-7.
8. La publicación comenzó el 30-IV-1939 y finalizó cuando los alemanes ocuparon el territorio francés, junio de 1940.
9. "Il faut en finir", *La Voix de France*, VIII, nro. 1, 30-IX-1939.

10. Para el Comité de Gaulle en la Argentina véase Hebe Pelosi, *Vichy no fue Francia. Las relaciones franco-argentina (1939-1946)*, Buenos Aires, GEL, 2003, "Los Comités de Gaulle en Argentina y Uruguay", ponencia presentada en el Congreso "Los Comités de Gaulle en el mundo", París, 15-16.XI.2013, en prensa. A. Guérin era presidente de la S.A. Rey, presidente de la S.A. Florfrance, socio de la Sociedad Inmobiliaria Guérin y Cia y Rey-Guérin, ex presidente de la Cámara de Comercio Francesa, ex presidente de los Antiguos combatientes, presidente de la Comisión de Ayuda a los movilizados y familias, Legión de Honor a título militar. Cruz de Guerra, vicepresidente Pierre Robertie, jefe y fundador de la casa Pedro Robertie, "A los Mandarines", presidente de la Federación de Socorros Mutuos, Legión de Honor. Boletín *Pour la France Libre, Comité de Gaulle*, nro. 1, agosto 1940.
11. Los primeros directores fueron Bertrand Gèse, antiguo empleado de la agencia Havas, enviado a América del Sur para dirigir los servicios de información del Comité de Gaulle y Robert Weibel-Richard encargado cultural de la embajada francesa quien no aceptó el armisticio, fue dejado cesante luego de la invasión alemana a Francia, y se unió al movimiento de resistencia contra el gobierno de Vichy. Tanto M. Gèse, llamado a Europa para ocuparse del servicio de información como Weibel-Richard absorbido por la fundación del Instituto Francés de Estudios Superiores, abandonaron la dirección del periódico confiada entonces a Alberto R. Fabiáni. El nuevo director había colaborado en *La Voix de France* y fundado una publicación análoga llamada *La Revue Française*, desaparecida después de dos años de existencia. *La France Nouvelle* era un periódico semanal, contaba con servicios de la agencia Reuter y la mayoría de los artículos estaban firmados. Véase Hebe Pelosi, "Publicaciones francesas en la Biblioteca Nacional", en III *Jornadas de colectividades*, Buenos Aires, 2009.
12. "De 1818 a 1947 de todos los países americanos, es la Argentina quien ha tenido la más abundante publicación de hojas francesas", Henri Papillaud, *Le journalisme français à Buenos Aires de 1818 jusqu'à nos jours*, Buenos Aires, 1947, p. 144.
13. "Genviève Tabouis en François Broche, George Caïtucoli y Jean-François Muracciole, *Dictionnaire de la France Libre*, París, Robert Lafont, 2010, p. 1380 y Jean Lacouture, *Les impatients de l'histoire*, París, Grasset, 2009.
14. J. Lacouture, p. 269 y 274.
15. Entrevista a G. Tabouis, Henry Beckett, "Kaiser Von the Blitz", *New York Post*, 17-3-1942
16. *Ibid.*, p. 209.
17. La bibliografía sobre el tema de Argelia es enorme, señalamos solamente a modo indicativo, Hervé Coutau-Bégarie, *Darlan*, París, 1989, Fayard; Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre*, t. II, 2000, Gallimard; Jean-Louis Crémieux-Brillac, "Jeux et enjeux d'Alger", en Jean-Pierre Azéma y François Bédarida, *La France des années noires*, T. II, París, 2000, Seuil, pp. 205-248.
18. Pertinax, "La popularité du general Charles de Gaulle s'élargit de ce qui est fait contre elle", *FN*, 30-VII-1943.
19. André Géraud, *Les fossoyeurs. Défaite militaire de la France, armistice contre révolution. Gamelin, Daladier, Paul Reynaud*, New York, Editions de la Maison française, 1943.
20. La biografía en www.académie-française.fr
21. Odile Felgine, "Les écrivains français exilés en Amérique latine et la Résistance extérieures: Georges Bernanos, Roger Caillois, Jules Supervielle...", en Fondation Charles de Gaulle, *De Gaulle et l'Amérique Latine*, directeur Maurice Vaïsse, Rennes, Presses Universitaires de France, 2014, p. 69.
22. Jean-Louis Crémieux-Brillac, *La France Libre, au 13 juin à la Liberation*, París, Gallimard, 2001, 2 vols.
23. *Ibid.*, E. Loyer, p. 250.
24. Durante la Segunda guerra mundial las tropas americanas desembarcaron en África del norte francesa (Argelia y Marruecos) en julio 1942 acción conocida como operación "Torch", esta no fue comunicada al general Charles de Gaulle, el objetivo era que las tropas no contasen con grupos adictos a la Francia Libre. La zona estaba gobernada por el general Weygand que la había mantenido en la neutralidad fiel al Mariscal Petain. El general Giraud, evadido de la fortaleza de Königsten, fue nombrado comandante de las fuerzas militares respetando la integridad territorial. Eisenhower reconoció a Darlan (ministro de Vichy) como comisario supremo; la empresa fue calificada como "vichismo local bajo protectorado americano". Darlan fue asesinado por un opositor, le sucedió el general Giraud, de Gaulle intervino e invitó a Giraud a concertar con él, el 29 de mayo de Gaulle se trasladó a Argelia y luego de varias desintelencias, terminó siendo el jefe de gobierno de la colonia francesa, J. P. Azema, *De Munich a la Liberation, 1938-1944*, París, 2010, p. 282 y ss.. Esta política produjo división entre los adictos a Francia.
25. El texto de Saint-Exupéry se refería a "Vichy, su origen, su autonomía, su legitimidad, su responsabilidad, en el momento en el cual el régimen perdía sus últimos triunfos y se mostraba tal como era", *ibid.*, Loyer, p. 104.
26. Jacques Maritain, "Il faut parfois juger", *FN*, 12-2-1943, *PV*. 21-1-1943.
27. *Ibid.*, "Crise de civilisation", *PV*, 26-9-1942.
28. *Ibid.*, "Réorganisons la vie des peuples sur des bases démocratiques", *FN*, 5-II-1943.
29. "Le mal en profondeur", 5-VIII-1943; "Pour le bonheur", 20-VIII-1943; "L'épuration de l'élite", 10-IX-1943; "Démocratie règne de la raison", 3-III-1944; "L'esprit de la reconstruction", 19-V-1944; "Souveranité de la raison", 26-V-1944; "Nécessité de l'orgueil", 28-VII-1944; "Réhabilitation de l'État", 4-VIII-1944.

30. Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, París, Seuil, 1997, p. 304.
31. "Il faudra demain brûler ensemble la honte et les pourceaux", 29-I; "En pleine guerre la tyrannie prépare la paix. Sa Paix", 12.2; "Si la sang des traîtres..." 11-VI; "Ralliez-vous à l'histoire de France?" tous 1943, 23-VII; "Confisquera-t-on l'esperance?", 31-XII; "Une spéculation inavouable", 4-II; "De dévouements et non de services", 17-III; "Je crois à la révolution", 15-VI, 1944, *FN*.
32. *Ibidem*, Felgine, p. 77.
33. Recordemos que Roosevelt no mantenía buenas relaciones con de Gaulle y se negó a reconocer el Comité Nacional de Francia libre como gobierno provisorio hasta octubre de 1944.
34. *Ibidem*, Pelosi, *Argentinos en Francia...* p. 390, *ibidem* Felgine, 77-81.
35. O. Felgine, *Roger Caillois*, París, 1994, Stock, véase, H. Pelosi, "Roger Caillois, difusor de Borges", *Letras de Buenos Aires*, segunda época, nro. 13, noviembre 2007, pp. 26-35.
36. H. Pelosi, *Aproximación a una lectura de Roger Caillois*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2014, (en prensa).
37. Roger Caillois en *FN*, "L'habitude de la liberté", 19-3; "La manque d'esprit civique, cause de la défaite", 21-5; "Responsabilité des intellectuels" 3-9; "La gloire de l'Angleterre", 17-12; "Un discours et une réponse", 17-3, "L'idée de liberté", 9.6, todos de 1943; "Evocation de Georges Bidault", 16-IX-1944.

Libros que muerden propone un recorrido por la literatura infantil y juvenil censurada en Argentina durante la última dictadura. Repasa la historia que cuenta cada libro, reconociendo algunas singularidades que lo rodean: sus ilustraciones, su relación con los lectores, sus peculiaridades. Su afán está en recuperar los libros "prohibidos", con un concepto de arrojo y celebración por los encuentros –los acontecidos y los que vendrán–, disponiéndonos a lecturas íntimas y públicas, para encontrar allí razones estéticas conmovedoras, tradiciones políticas para explorar, y editoriales y autores que hoy resultan referencias esenciales en nuestra experiencia cultural.



Gabriela Pesclevi

Libros que muerden

Literatura
infantil y juvenil
censurada durante
la última dictadura
cívico-militar
1976-1983



Reflexiones en torno al “Archivo México Argentina” (Montoneros)

Por Ana Guerra ()*

Se ha dicho muchas veces: los archivos hablan por lo que dicen y también por lo que callan. Si la archivística es una práctica de articulación de los fragmentos que componen lo visible de una época, o sus puntos relevantes, el contenido de sus elementos nos dice también, de manera subrepticia, el tipo de voluntad que anima a quienes reúnen esos elementos dispersos. En este caso, del tenso itinerario por los archivos sobrevivientes de la lucha armada, surgen los materiales para una reconstrucción de los tópicos que preocupaban a las organizaciones en el exilio.

“Archivo-México-Argentina-Montoneros” puede ser, sin duda, un ejercicio arbitrario de catalogación. Pero, también, sus nombres remiten a realidades pretéritas aún en debate e inconclusas en cuanto a sus enigmas por descifrar. Realidades paralelas, la atrocidad del país envuelto en el terror y la vida en el exilio, reunidas por el ojo militante que fundaba un campo de relevancia para el archivo. Ese punto de vista resiste la taxonomía al tiempo que la sugiere en su hacer. La pregunta por la contemporaneidad de un modo del archivismo, que remite también a una forma organizativa, sigue siendo el objeto arcano para la investigación histórica y para la pregunta política.

¿En qué sentido aporta saber quiénes y para qué construyeron un archivo de prensa? ¿Se puede conocer a quienes lo armaron a través de las clasificaciones elegidas? ¿Para qué puede ser utilizado un archivo periodístico reunido por la organización Montoneros? Estas y otras preguntas se abren a partir de la recepción y reciente puesta en consulta pública del “Archivo México Argentina” por parte de la Biblioteca Nacional.

El comienzo

En el año 2012 recibimos en la Biblioteca Nacional, particularmente en el área de Archivos y Colecciones Particulares, un fondo como donación. Un archivo compuesto principalmente por materiales de prensa, esto es, recortes periodísticos, clasificados temáticamente en cientos de carpetas. Lo que sabíamos: lo acercó a la Biblioteca Nacional el ex dirigente de Montoneros Roberto Cirilo Perdía, quien solo nos refirió que se lo habían dado hace años pero que no le pertenecía. En verdad, le había ofrecido el material a Roberto Baschetti, quien posee un importante archivo personal relacionado a los años 70, pero fue a través de este último por quien finalmente el fondo se donó a la Biblioteca. Así comenzamos a ver las particularidades de los documentos que contiene y a rastrear la historia del material. Vale para comenzar comentar algunas características de los documentos. Todas las carpetas llevan como encabezado “Archivo México Argentina”. Sabíamos, nos lo dijo el donante, que se había armado en México centralmente durante los años de la dictadura militar en Argentina. De hecho,

los artículos recortados van desde un poco antes, el año 1974, y llegan hasta 1982. Las carpetas (o “folders”, como los llamaban) llevan además anotado uno o varios títulos a modo de clasificación y el número de caja a la que corresponden. Nos enteramos tiempo después que este orden fue reconstruido por otra persona que trabajó con el material en la casa de Perdía durante la década de 1990.

La mitad de las carpetas aproximadamente se componen de recortes de la prensa argentina durante aquellos años y se ocupan de la situación política, económica, sindical, cultural, represiva, de las Fuerzas Armadas y hasta de la Iglesia durante la dictadura¹. La otra mitad, compuesta mayoritariamente por recortes de la prensa mexicana y también documentos de diverso tipo de organizaciones políticas, se dedican a la situación de América Latina, ya sea clasificada por distintos temas o directamente por el nombre de los países en cuestión². Otras pocas carpetas contienen recortes con artículos relacionados a los Estados Unidos y Europa. Las grandes cajas de cartón en que recibimos los documentos poseían un índice, fotocopias de índices mecanografiados donde se detallan los números y títulos de las carpetas contenidas en cada caja. Algunas anotaciones manuscritas sobre estos índices y sobre las propias carpetas nos dieron una primera pista a rastrear. Eran anotaciones hechas y firmadas por Delia Carnelli, viuda de Rodolfo Puiggrós. En ellas dejaba constancia de haber revisado y también retirado algunas carpetas. Al parecer, la revisión que realizó en algún momento después de 1980, o sea, después de la muerte de Puiggrós, consistió en identificar y separar los artículos de

la prensa contenidos en este archivo que habían sido leídos y marcados de alguna forma por él. Por esta razón fue ella la primera persona a la que consultamos acerca de la historia de este material. Pero antes de continuar con el relato, cabe aquí quizá dejar planteadas unas primeras preguntas que interesan para este escrito.

Preguntas de la archivística

La información que teníamos en el momento de la recepción de este archivo era poca no solo sobre la historia de los materiales, su “historia archivística”³, sino incluso sobre quién/quienes eran sus “productores”⁴. Solo contábamos con referencias vagas dentro del complejo contexto histórico del exilio argentino. Así que nos resultó normal y natural para nuestro trabajo necesitar “saber más”: ¿quiénes lo habían hecho?, ¿una sola persona?, ¿un grupo?, ¿de manera orgánica a

¿Tienen realmente en cuenta los investigadores o usuarios generales de los archivos la información que se brinda sobre los materiales que consultan? ¿O continúa primando en importancia el contenido literal del mismo? ¿Incluyen las investigaciones históricas, sociales, económicas, políticas, literarias, alguna reflexión o al menos referencia acerca de los archivos sobre los que se construyen?

Montoneros o de modo independiente?, ¿solo se había hecho en México?, ¿cómo y quién lo trajo a la Argentina?, ¿quién lo guardó durante todos estos años?, ¿se había vuelto a utilizar?, ¿se habían agregado o quitado documentos de los que componían el fondo originalmente?, ¿para qué se usaba en el momento de su creación?, ¿era consultado después del primer momento de

selección de los artículos en la prensa?, ¿estaría completo o se trata solo una parte de un archivo mayor?

Pero lo que resultó interesante no fue que tuviéramos estas preguntas en mente, las que tratamos de responder para cada uno de los archivos personales o institucionales que recibimos en la Biblioteca, sino que la mayor parte de las personas a las que consultamos durante la investigación que buscaba conocer esta historia, nos preguntara con la misma naturalidad: “¿Y para qué quieren saber esas cosas?”. Interesante porque la pregunta despertó de acuerdo al momento, lugar e interlocutor, diversas respuestas. Unas apuntaban al deber: como parte de la descripción archivística hay que dar cuenta de una breve reseña biográfica, institucional, o lo que corresponda según el caso, sobre los productores de este archivo. Además, otro campo obligatorio de las ISAD (G)⁵ pide dar cuenta de su historia archivística. O sea, que por eso es necesario que indagemos en estas cuestiones, hagamos la correspondiente descripción y podamos, resuelto eso, abrir este fondo a la consulta pública. En otros momentos, quizá un poco más reflexivos, la respuesta apuntaba a la posibilidad de valorar en mayor medida el material: es importante conocer y dar cuenta de la historia de los productores y de los vaivenes posteriores del archivo porque es información imprescindible para poner en contexto el fondo, de ese modo puede despertar interés en posibles usuarios no solo por su contenido sino por el lugar del que proviene. Además, todo lo que podamos contar sobre el material es importante para que los investigadores lo tengan en cuenta al momento de utilizar el archivo.

Ahora bien, la inquietud siguió al constatar que esta era más una premisa de trabajo que una confirmación de algo que realmente ocurra en realidad. ¿Tienen realmente en cuenta los investigadores o usuarios generales de los archivos la información que se brinda sobre los materiales que consultan? ¿O continúa primando en importancia el contenido literal del mismo? ¿Incluyen las investigaciones históricas, sociales, económicas, políticas, literarias, alguna reflexión o al menos referencia acerca de los archivos sobre los que se construyen? Por supuesto que no es este el lugar para realizar generalizaciones imposibles acerca de estas últimas preguntas, pero creemos que cabe al menos, una vez más, dejarlas planteadas. Por otro lado, ¿no es cierto también que los materiales hablan por sí mismos, al menos en este caso que se trata de material publicado en la prensa? En otras palabras ¿no es cierto que pueden servir, que pueden ser utilizados aunque no se conozca su procedencia ni su historia posterior? Y para terminar, más que una pregunta quizá una certeza: ¿no entran en juego también a lo largo de este camino los intereses propios, la curiosidad, la necesidad de saber, el interés de quienes trabajamos con estos materiales por conocer estos mundos ajenos de los que provienen los archivos? Pero volvamos a lo que sí podemos, o al menos estamos interesados en intentar responder desde nuestro lugar trabajando con archivos. Sobre todo cuando aparece uno como el caso que aquí se describe, que plantea ciertas preguntas o dificultades específicas. No todos los archivos encuentran fácil y rápida resolución a estos temas. Ahora bien, en su mayoría los fondos personales implican una investigación

ARCHIVO MEXICO ARGENTINA		
INDICE DE LA CAJA No XV		
Folder 17 IX	Argentina	Iglesia IX
Folder 18	Argentina	Mundial de Futbol
Folder 19	Argentina	Partidos Politicos -Diálogo
Folder 19 I	Argentina	Partidos Politicos -Economía
Folder 19 II	Argentina	Partidos Politicos -Educación
Folder 19 III	Argentina	Partidos Politicos -Extranjeros via

sobre la biografía de personas sobre la que puede o no encontrarse información completa. También las historias institucionales pueden resultar más sencillas o largamente intrincadas de ser conocidas. Sobre la historia archivística de este tipo de fondos también la situación cambia si la persona a que pertenecía un fondo por ejemplo, está viva, si falleció, si se tiene acceso a sus familiares directos o personas cercanas, etc. La historia de un archivo puede no dejar de conocerse nunca, como nos pasa, por caso, con el Fondo Centro de Estudios Nacionales.⁶ En el caso puntual del Archivo México Argentina un gran dilema fue querer saber quién/quienes lo habían armado. ¿Importa en este caso? Es decir ¿importan las personas concretas, de carne y hueso, con nombre y apellido, que seleccionaron las notas de los diarios, las recortaron, le inscribieron fecha y nombre de la publicación de modo de no perder esa importante información sobre cada artículo, que después o quizá al comienzo plantearon una clasificación temática de carpetas y guardaron allí los recortes? ¿Importa saber quién/quienes acrecentaron durante esos difíciles años este

archivo, quién gestionó su traslado a la Argentina, quiénes lo guardaron durante décadas? Quizá la respuesta sea a la vez sí y no.

La pesquisa

Pero para no adelantarnos a las conclusiones, volvamos a la investigación a la que nos llevó el planteo de estas preguntas. Viendo las marcas en las carpetas e índices que se mencionaron más arriba, nos encontramos con Delia Carnelli. Ella reconocía su propia letra en los papeles pero no recordaba para nada el archivo, el material. O sea, confirmó por la negativa una sospecha que teníamos: esta documentación no formaba ni era parte de su archivo de prensa personal.⁷ Después de ese primer encuentro pasaron varios meses hasta que retomamos el tema. Por supuesto una decisión posible era describir lo poco que sabíamos y dar apertura a la consulta pública en la Biblioteca. Lo que ya estaba hecho era el inventario de los documentos, donde se consignaba todo lo pertinente al contenido actual del

¿Importa saber quién/quiénes acrecentaron durante esos difíciles años este archivo, quién gestionó su traslado a la Argentina, quiénes lo guardaron durante décadas? Quizá la respuesta sea a la vez sí y no.

archivo⁸. Pero a la vez, sabiendo o suponiendo que muchas personas que estuvieron exiliadas en México, ligadas a Montoneros y también a otras organizaciones, está hoy viva y muchos de ellos viven en Argentina, resultaba “una pena” dejar la pesquisa en ese punto.

Por eso la decisión fue encarar la tarea de contactarnos con quienes pudieran darnos pistas, datos, quienes

pudieran conocer el material y quizás hasta haber participado de ese trabajo de recopilación. En eso estábamos cuando en noviembre de 2013 se realizaron en Buenos Aires unas jornadas llamadas “Homenaje a México por su amistad y solidaridad con los académicos e intelectuales exiliados”, organizadas por la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, la Biblioteca Nacional de Argentina y la Embajada de México en Argentina. Gracias a un investigador que había consultado en el área, pudimos contactarnos con Pablo Yankelevich, quien estaba en el país participando de dichas jornadas y muy amablemente se acercó a ver el material sobre el que estábamos investigando. Fue gracias a él que tuvimos nuevas pistas y contactos para seguir buscando información sobre el archivo. Nos dijo en su momento que una posibilidad era que se tratara del archivo del COSPA –Comité de Solidaridad con el Pueblo Argentino–, una organización estrechamente ligada a Montoneros pero que funcionó con una sede propia en el Distrito Federal mexicano desde 1976 y hasta 1983 y uno de cuyos fundadores fue Rodolfo Puiggrós. Al mismo tiempo, fue Yankelevich quien nos contactó con la primera persona a la que pudimos también tiempo después mostrarle el Archivo México Argentina, con la presunción de que quizá ella hubiese trabajado con estos materiales.

De ese modo comenzamos una serie de encuentros, visitas, conversaciones telefónicas e intercambios por correo electrónico con distintas personas que habían vivido exiliadas durante aquellos años en México o tenían datos sobre esa experiencia. Fueron quienes pudieron contarnos y dar cuenta, más allá de la bibliografía sobre el



tema, sobre lo que se hacía y cómo se pensaba, entre muchas otras cuestiones, siempre a partir de la indagación de entender este archivo y tratar de descubrir en qué marco y para qué se habría hecho. Vale este lugar para agradecer enormemente la disposición y ayuda que todos ellos nos dieron en esta búsqueda: Virginia Croatto, los ya mencionados Delia Carnelli y Pablo Yankelevich, Silvia Yulis, Ana Penette, Luis Bruschtein, Diana Cruces, David

“Coco” Blaustein, César Calcagno y Gustavo Molfino, entre tantos otros. Aquella escena tan ansiada nunca sucedió: que alguien viera el material, lo reconociera y nos diera exactamente las respuestas que, al parecer, estábamos buscando. Quizá la reflexión a posteriori es que lo más interesante fue, precisamente, que no fue eso lo que sucedió. Es decir, hablamos con personas que estuvieron en la Casa Montonera (la “Casa de Alabama”) y en el COSPA, militando

De pronto, al volver a pensar en la dictadura, el exilio, la situación internacional del momento, los asesinados y desaparecidos, por supuesto que era difícil volver a confiar en la importancia de “saber más” acerca de este archivo en particular. Ahora bien, todo lo que fue saliendo en estos encuentros y contactos nos habla también, creemos, de este archivo.

por supuesto en distintos temas que Montoneros encaraba en ese momento, desde el trabajo en prensa, en alguna rama como la de juventud, en tareas de

solidaridad consiguiendo alojamiento o trabajo para otros compañeros exiliados, etcétera, etcétera. De pronto, al volver a pensar en la dictadura, el exilio, la situación internacional del momento, los asesinados y desaparecidos, por supuesto que era

difícil volver a confiar en la importancia de “saber más” acerca de este archivo en particular. Ahora bien, todo lo que fue saliendo en estos encuentros y contactos nos habla también, creemos, de este archivo.

Una breve reseña del contexto histórico

Cabe entonces ahora aportar una breve reseña histórica del contexto en el que este archivo de prensa, llamado “México Argentina” fue creado.⁹ Para esto, lo que sigue a continuación es parte de la reconstrucción realizada por Pablo Yankelevich en sus escritos sobre el tema¹⁰, así como todos los datos aportados por quienes nos contaron su experiencia durante los años de exilio en México.

Durante la última dictadura argentina, México fue uno de los principales destinos de residencia de exiliados en América Latina. Los primeros comenzaron a llegar a ese país en el

año 1974, por estar muchos de ellos en la mira de la organización paramilitar Triple A. Una parte lo hizo amparada por asilos diplomáticos y otro tanto por su propia cuenta. Así llegaron por ejemplo, Ricardo Obregón Cano –ex gobernador de la provincia de Córdoba–, Esteban Righi –que había sido ministro del Interior durante el gobierno de Cámpora–, Raúl Laguzzi y la familia Vaca Narvaja (mientras otros como el ex presidente Héctor Cámpora, su hijo Héctor Pedro y Juan Manuel Abal Medina conseguían asilo para vivir en la propia embajada en Buenos Aires). También la pedagoga Adriana Puiggrós, el científico Enrique Stefani y su esposa Mara La Madrid, Noé Jitrik y Tununa Mercado, entre muchos otros. Pero la figura central de este primer grupo fue Rodolfo Puiggrós –historiador y periodista, ex rector de la Universidad de Buenos Aires– quien llegó a México junto a su esposa Delia Carnelli en septiembre de 1974, después de haber conseguido asilo político en la embajada mexicana en Argentina (que se encontraba entonces a cargo del embajador Roque González Salazar). Puiggrós ya había vivido en México durante la primera mitad de la década de 1960, por lo que a su regreso contaba con una amplia red de contactos.

La primera organización de exiliados argentinos fue la CAS (Comisión Argentina de Solidaridad), integrada, entre otros, por Righi, Puiggrós, Jitrik, Rafael Pérez y César Calcagno. Entre sus objetivos estaba proporcionar ayuda material a los exiliados, para lo cual organizaban colectas, colaboraban en la búsqueda de empleos y también trabajaban en pos

de que se concretaran los visados que garantizaran la legalidad migratoria. Pero poco tiempo después el grupo se fracturó. Cuando a mediados de 1975 Montoneros pasa a la clandestinidad y el PRT-ERP aumenta sus acciones militares, el apoyo o crítica a las organizaciones armadas dividió las aguas también en el exilio. De este modo, las disputas en México condujeron a experiencias asociativas marcadas por importantes confrontaciones.

Es así entonces que en febrero de 1976 el sector encabezado por Puiggrós fundó el Comité de Solidaridad con el Pueblo Argentino, más conocido por sus siglas, el "COSPA", mientras quedaban en desacuerdo con Jitrik, Righi y Rafael Pérez. Por un lado, Montoneros engrosó esta asociación ya que parte de su estrategia en el exterior consistió en que militantes de la organización y hasta parte de la conducción fijara su residencia en México (hasta que en 1978 se traslada a Cuba). Además, el apoyo del gobierno mexicano y la llegada masiva de perseguidos políticos dieron gran dinamismo al COSPA. Aunque el peronismo de filiación montonera fue la fuerza mayoritaria, confluyeron allí otros sectores del peronismo, del PRT-ERP, de la Organización Comunista Poder Obrero (y más tarde, después de 1979, de las facciones que habían roto con la conducción de Montoneros: el Peronismo Montonero Auténtico y Montoneros 17 de Octubre). El COSPA tuvo desde su fundación un claro discurso militante: condenó y denunció permanentemente el golpe militar y gobierno dictatorial instalado en Argentina. La campaña de denuncia incluía, por ejemplo, actos

en locales sindicales y universidades, manifestaciones callejeras, conferencias de prensa, ceremonias religiosas a cargo de sacerdotes exiliados y una importante presencia en la prensa mexicana. El COSPA fue también un foro de solidaridad latinoamericana, organizando mesas redondas y actos donde participaban líderes políticos y representantes de organizaciones armadas de otros países bajo dictadura.

En el terreno de la solidaridad, el COSPA se dedicó a buscar alojamiento para los recién llegados a México, a ayudar a obtener la legalidad migratoria —los avales ante las autoridades mexicanas firmados por Puiggrós fueron centrales en este sentido— y a conseguir puestos de trabajo, entre otras actividades. En consonancia con todas estas actividades, el COSPA se dedicó a reunir información específicamente en torno a todo lo vinculado a derechos humanos en Argentina. Es así que a partir de la lectura de la prensa argentina, de lo informado desde Buenos Aires por la Agencia de Noticias Clandestina (Ancla) y de la información aportada por otros militantes, se seleccionaban y reunían todas las noticias relacionadas a la política represiva de la dictadura.

De este modo, el COSPA conformó su propio archivo de prensa, que también fue microfilmado por esos años¹¹. En mayo de 1976 fue elegida una nueva comisión directiva de este Comité, en la que se mantuvieron Ricardo Obregón Cano

Durante la última dictadura argentina, México fue uno de los principales destinos de residencia de exiliados en América Latina. Los primeros comenzaron a llegar a ese país en el año 1974, por estar muchos de ellos en la mira de la organización paramilitar Triple A.

como Secretario General y Rodolfo Puiggrós como Secretario de Relaciones Internas. También integraban esta comisión Pedro Orgambide, César Calcagno, Hugo Mercer, Delia Carnelli de Puiggrós, Daniel Zverko, Jorge Zgrablich, Luis E. Suárez, José Steinsleger, Jorge Bernetti y Raúl Laguzzi. En 1977, cuando Montoneros forma el Movimiento Peronista Montonero (MPM), Puiggrós y Obregón Cano pasaron a integrar su conducción. Otros altos dirigentes del Movimiento, como Miguel Bonasso y Rodolfo Galimberti, se instalaron en ciudad de México donde también se abrió una sede oficial, que fue conocida como la Casa Montonera o “Casa de Alabama”, aludiendo a la calle en la que funcionaba en el Distrito Federal. Si bien el COSPA y la Casa Montonera seguían siendo organizaciones diferentes, en cuestión de definiciones políticas la primera pasó a estar hegemonizada

por la segunda y sus actividades se entremezclaban. La nueva sede congregó a la militancia y a sus líderes en reuniones, actos y conferencias de prensa en las que se denunciaba la política represiva llevada adelante en Argentina. Fue desde allí donde se trabajó en la intensa campaña de propaganda durante el Mundial de 1978. Entre las múltiples reuniones y tareas que se llevaban adelante en Alabama, también había una vinculada al trabajo con notas de prensa. Era la construcción del “*Día por día*”, un compendio de artículos de diarios argentinos que algunos militantes se dedicaban a seleccionar, recortar y fotocopiar, de modo de armar esta suerte de boletín de frecuencia diaria cuyo objetivo era estar a disposición de todo aquel que pasara o visitara la sede de Montoneros, de modo de compartir las noticias que se consideraran principales o relevantes vinculadas a lo que sucedía en el país¹².



Los dirigentes y las actividades de Montoneros contaban en México, al mismo tiempo, con margen para sus movimientos y acciones, como también eran vigiladas de cerca por los servicios de inteligencia mexicanos y argentinos. Después de la “Operación México” por la cual las Fuerzas Armadas intentaron llegar a la conducción montonera para asesinarla utilizando a un alto oficial montonero secuestrado por ellos (“Tucho” Valenzuela), varios miembros de la conducción decidieron su traslado a Cuba.

De forma paralela al COSPA y a la Casa Montonera, otros sectores que se autodefinían en México como independientes crearon formalmente en 1977 otra organización de exiliados argentinos: la Comisión Argentina de Solidaridad (CAS). La CAS estaba formada por peronistas de matriz camporista, pero también por militantes o simpatizantes marxistas y socialistas. Fue presidida hasta 1980 por Esteban Righi y contaba con el apoyo intelectual y material del ex presidente mexicano Luís Echeverría. Las diferencias entre el COSPA y la CAS eran muy marcadas: mientras la primera se alineaba a la guerrilla peronista, la segunda se fue conformando por grupos de exiliados de diversas tendencias y de una composición más intelectual. En 1979 la CAS creció a la par que el COSPA vivía las consecuencias de la fractura interna de Montoneros. A esta situación se sumó la muerte de Rodolfo Puiggrós en noviembre de 1980, lo que aceleró la descomposición del COSPA, muchos de cuyos integrantes pasaron a la CAS. Desde fines de 1980 peronistas, socialistas e independientes convivieron y compitieron por la dirección de la CAS, convirtiéndose en la principal

organización de argentinos en el exilio mexicano. Sin embargo un pequeño grupo mantuvo el COSPA, como Delia Carnelli y Ricardo Obregón Cano, quienes formaron parte de un grupo que intentó volver a la Argentina sin éxito en el marco de la guerra de Malvinas. Al año siguiente, en enero de 1983, el COSPA fue cerrado formalmente. En el mismo contexto, la CAS continuaba con sus actividades en el exilio.

Para terminar, es necesario mencionar organizaciones que también funcionaron en México durante estos años, a veces junto al COSPA y la CAS, otras veces de manera independiente. Son los casos, por ejemplo, de filiales de organizaciones que tenían su sede central en Europa o en la propia Argentina, como la Comisión Argentina de Derechos Humanos (CADHU) y de la Comisión de Solidaridad con Familiares de Desaparecidos en Argentina (COSOFAM). También hubo diversas organizaciones de tipo gremial como el Frente Argentino de Cineastas (FRACIN) y el Grupo de Arquitectos e Ingenieros Argentinos en el Exilio. También se formó la Juventud Argentina en el Exilio.

Los dirigentes y las actividades de Montoneros contaban en México, al mismo tiempo, con margen para sus movimientos y acciones, como también eran vigiladas de cerca por los servicios de inteligencia mexicanos y argentinos. Después de la “Operación México” por la cual las Fuerzas Armadas intentaron llegar a la conducción montonera para asesinarla utilizando a un alto oficial montonero secuestrado por ellos (“Tucho” Valenzuela), varios miembros de la conducción decidieron su traslado a Cuba.

La selección, la guarda, la clasificación, la información

Uno de los temas que se menciona en la reseña anterior y que pudimos escuchar de quienes se dedicaban a tales tareas, es aquello relacionado a la lectura atenta de la prensa, la selección de artículos, la formación de archivos, la generación de copias de notas para hacer circular entre los militantes exiliados, etcétera. Trabajos que unas veces se hacían de manera individual, por propia cuenta y otras eran parte de una tarea que la organización se daba vinculada a sus actividades de prensa o comunicación. Varias personas nos mencionaron también como esa labor los acompañó en años posteriores, es decir, continuaron reuniendo artículos de prensa en cualquier lugar en el que vivieran y los trasladaban incluso de un país a otro al que tenían que migrar.

Esto permite o al menos nos habilita a pensar también en una particular relación con la información –en este

En torno al tema de la “información”, clave si pensamos que hasta el momento no pudimos obtener certeza alguna respecto de dónde o quiénes exactamente crearon este archivo. No fue ni es sencillo tratar de entender la diferencia entre la “naturalidad” con la que se pregunta sobre ciertas cosas a algunas personas y las dificultades con las que nos topamos ante las respuestas o falta de respuestas.

caso la información publicada– y también de algún modo permite ubicar al Archivo México Argentina como producto de un contexto donde la lectura analítica, la recopilación, clasificación y la guarda de este material eran una tarea corriente, importante, parte de la actividad

política encarada en el momento. De hecho, también una persona entrevistada nos refería como esta actividad era

pensada en tanto tarea de inteligencia, al entender que mucho más de lo que puede creerse comúnmente se puede obtener de la lectura de lo publicado en los diarios.

En torno al tema de la “información”, clave si pensamos que hasta el momento no pudimos obtener certeza alguna respecto de dónde o quiénes exactamente crearon este archivo. No fue ni es sencillo tratar de entender la diferencia entre la “naturalidad” con la que se pregunta sobre ciertas cosas a algunas personas y las dificultades con las que nos topamos ante las respuestas o falta de respuestas. Por un lado, hay que tener en cuenta que quienes han vivido durante mucho tiempo en la clandestinidad, que pertenecieron a organizaciones perseguidas, que tuvieron vínculos con quienes fueron asesinados, cambiaron su identidad para poder trasladarse de país en país, quienes debían manejar incluso internamente a las organizaciones distintos niveles de acceso a la información, en fin, no parece existir para algunos de ellos tal “naturalidad” en el manejo de datos, lugares, nombres de personas (y quizá esto último en particular). A lo largo de los encuentros o conversaciones esto se hacía más claro, aunque por supuesto con diferencias individuales respecto al cuidado o en otros casos sigilo sobre la información. Es un debate que excede el marco de este artículo analizar las posibles consecuencias o derivas de lo que pueda saberse hoy, por ejemplo, respecto de quiénes y para qué crearon este archivo en su momento. Todo lo cual reenvía a una de las primeras cuestiones planteadas: la reseña que puede hacerse de este material es histórica y contextual. En cambio, su historia archivística es casi en su totalidad, hipotética.

Por otra parte, una anécdota puede servir para ilustrar e introducirnos en la tan controvertida e interesante cuestión de la clasificación de los materiales. Alguien que participó activamente del COSPA repasaba los títulos de las carpetas del Archivo México Argentina y decía “No, esta no era una palabra nuestra, no hablábamos de ‘tiranía militar’” y en ese sentido contaba cómo Rodolfo Puiggrós insistía en pensar este tipo de cosas, de clasificaciones, de maneras de referirse a los asuntos sobre los que discutían.

Respecto a la clasificación, hay que decir que es una de las tareas centrales de la archivística y cuya manera de pensarla e implementarla ha cambiado a lo largo de los años. Se podría resumir que el gran paso histórico ha sido el cambio de una más antigua y tradicional manera de clasificar la documentación temáticamente a una que toma en cuenta los principios de procedencia y orden original de la documentación y, por tanto, clasifica los materiales siguiendo un modelo orgánico, funcional o mixto según las características del productor del fondo de que se trate. De más está decir que las personas no organizan su vida según un organigrama institucional, pero bien valen estos principios para que la clasificación de los archivos personales siga también pautas que tienen que ver con las actividades o áreas de la vida del productor. El sistema de clasificación adoptado tiene que ver, a grandes rasgos, con la necesidad de gestionar la información, de separar en clases, de agrupar en un intento de simplificar, entender, llevar un control sobre la documentación producida y acumulada. De esta acción deriva siempre la confección de un “cuadro de clasificación” que es el instrumento que refleja

la estructura jerárquica de la organización del fondo documental y permite ver de manera sintética su contenido. Si bien no es este el lugar para profundizar en relación a los problemas que despierta la clasificación de los archivos para la disciplina, sí es importante dejarlo en claro porque a la vez se trabaja con las clasificaciones que los mismos productores han dado a sus documentos.¹³

Para el caso que nos ocupa, Montoneros como organización o militantes cercanos a ella que construyeron este archivo, dieron a los documentos que recopilaban una

particular clasificación temática que vale la pena señalar. Es decir, si la reagrupación documental por materia o tema es considerado un procedimiento inadecuado para el trabajo del archivista, esto no quita de ninguna manera que no deba respetarse el

orden temático “original” que fue dado a los documentos con los que se trabaja, lo que es muy frecuente en el caso de archivos personales y también de organizaciones e instituciones de diverso tipo. De hecho, sería necesario y una posible línea de investigación en relación a este archivo, profundizar en el modo en que se categorizaron las notas de diarios que fueron recortadas y reunidas. Sin ir más lejos, tal como lo señala la anécdota anterior, un buen número de carpetas contiene títulos que abren dudas y preguntas respecto de la “coherencia” entre su origen político y la clasificación

Si la reagrupación documental por materia o tema es considerado un procedimiento inadecuado para el trabajo del archivista, esto no quita de ninguna manera que no deba respetarse el orden temático “original” que fue dado a los documentos con los que se trabaja, lo que es muy frecuente en el caso de archivos personales y también de organizaciones e instituciones de diverso tipo.

adoptada en el archivo. ¿Por qué? Gran cantidad de carpetas comienzan con el título de “Tiranía militar”, continuando con subtítulos tales como “Bases políticas”, “Contrainteligencia”, “Pacto social”, “Política exterior” y hasta “Subversión” y “Opiniones internacionales sobre la subversión”. Tal como lo señalaba la persona que perteneció al COSPA, “tiranía militar” no coincide con las expresiones que de modo

orgánico hacía Montoneros en sus publicaciones y documentos.

En relación a este tema se abren, nuevamente, más preguntas. Por un lado, si es posible que la clasificación inherente a semejante tarea de recopilación de noticias haya “escapado” de los términos generales en que la organización pensaba. A la vez y como se dijo antes, si esto implica que el archivo tuvo contacto con

Montoneros o con miembros muy importantes dentro de ella –como el caso de Rodolfo Puiggrós– pero no fue producido o pensado desde ella. Se podría también preguntar si tendría el mismo nivel de importancia el modo de hablar, el lenguaje utilizado para clasificar documentos que evidentemente eran de uso interno, que el cuidado obligado y necesario de los términos usados en documentación

destinada a interpelar socialmente. Cabe incluso la posibilidad de que el nombramiento de las carpetas haya estado bajo la responsabilidad de mexicanos cercanos a la organización, quizá menos empapados del lenguaje que se utilizaba. A la vez, tampoco parece haberse adoptado el lenguaje que los propios artículos de diario utilizaban, por ejemplo “tiranía militar”, porque dichas notas pertenecen mayormente a diarios argentinos de alcance nacional que no se referían de ese modo al gobierno dictatorial ejercido por las Fuerzas Armadas.

Por otra parte, se abren preguntas respecto de cuándo se habrá fijado la clasificación que nos llegó hasta hoy en este archivo. Es decir, ¿se trataría de un vocabulario controlado y fijado previamente?, ¿se vería cada vez qué título colocar a una nueva carpeta que se creaba? A este respecto, cabe mencionar que parte de los recortes de prensa tienen anotaciones que pudieron haberse hecho en el mismo momento de su selección ya con el nombre de la carpeta o similar donde después fueron guardados.

Para finalizar cabe anotar otra posibilidad, por supuesto: que el problema sea querer encontrar una perfecta coherencia en el complejo mundo del exilio en vez de concebir la posible convivencia de términos diferentes utilizados en la época.

Historia archivística

Teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente, lo que podemos reseñar brevemente son algunas características del material, así como comentar algunas hipótesis de la trayectoria de este fondo. En principio, no podemos

No podemos asegurar que las cajas que se encuentran actualmente en la Biblioteca Nacional constituyan la totalidad de este archivo tal como fue conformado o solo una parte de él. Sí se puede decir que las grandes cajas de cartón en las que se encontraba tenían una etiqueta por fuera que las clasificaba correlativamente desde “M-10” hasta “M-27” y contaban casi en su totalidad con un índice o listado de los “folders” o carpetas. Todas las carpetas llevaban como encabezado “Archivo México Argentina”, a continuación, la clasificación temática correspondiente a la carpeta y el número de caja a la que pertenecía.



asegurar que las cajas que se encuentran actualmente en la Biblioteca Nacional constituyan la totalidad de este archivo tal como fue conformado o solo una parte de él. Sí se puede decir que las grandes cajas de cartón en las que se encontraba tenían una etiqueta por fuera que las clasificaba correlativamente desde “M-10” hasta “M-27” y contaban casi en su totalidad con un índice o listado de los “folders” o carpetas. Todas las carpetas llevaban como encabezado “Archivo México Argentina”, a continuación, la clasificación temática correspondiente a la carpeta y el número de caja a la que pertenecía.

El contenido mayoritario de estos folders —que quizá en un principio no se archivaron en cajas sino en un mueble archivero típico con cajones, lo que permite ver la clasificación de estas carpetas en las pestañas que tienen a uno de sus lados— se compone de recortes de prensa. Muchos de ellos

poseen marcas de lectura y/o anotaciones breves además de tener escrito con diversos tipos de lapiceras y fibras, el nombre de la publicación a la que la nota seleccionada corresponde y la fecha en que fue publicada. Tanto estas distintas marcas presentes en los recortes y el volumen de los mismos, como el largo período de años abarcado por la documentación, esto es, los años 1974 a 1982, dan cuenta del trabajo compartido y quizá también escalonado de diversas personas o grupos de personas que fueron armando este archivo a lo largo del tiempo y hasta posiblemente de cambios de lugar y mudanzas de la documentación.

Respecto a la llegada de este material a la Argentina, es probable que haya sido trasladado dentro de un container desde México, tal el modo en que quienes eran reconocidos como “expatriados” podían traer sus pertenencias en el exilio contando con el pago del costo de este traslado por parte del

gobierno argentino después de 1983. Tampoco hay hasta el día de hoy información sobre los posibles vaivenes de este archivo desde que llegó a la Argentina hasta el año 2012 en que es recibido por la Biblioteca Nacional.

Los usos del archivo

Antes de terminar, cabe incluir en este artículo algunas consideraciones sobre los usos y potenciales usos de este archivo, ya que tiene que ver con el objetivo final de todo tratamiento archivístico e investigación anterior a su puesta en consulta pública. Es decir, lo anterior busca posibilitar que los interesados encuentren accesible la documentación y de ese modo sea utilizada en cualquier tipo de investigación que la requiera.

No es la pretensión aquí abarcar la totalidad de posibles usos del archivo, ya que por supuesto los temas y líneas de investigación en ciencias sociales pueden ser de los más variados y originales, sí se pueden señalar algunos posibles usos que tienen que ver con las particularidades de la documentación.

Por un lado, este archivo permite acceder a artículos publicados en la prensa de la época con la particularidad de haber sido clasificados temáticamente, por lo que podrían entonces llevar a hallar notas específicas buscándolas de esta manera. Y si esto puede suceder con las carpetas que contienen recortes de diarios argentinos, quizá mayor aún pueda ser su potencialidad en cuanto a las carpetas compuestas mayormente por artículos de la prensa publicada en México y también de algunos otros países. Es decir, quizá por esta última característica permita acceder a publicaciones

que no sean tan fácilmente hallables en bibliotecas y hemerotecas locales. A la vez, los materiales de prensa son utilizados frecuentemente también como documentos a modo de ilustración, ya sea para una publicación escrita, un audiovisual u otro tipo de producción. Es decir, por el titular o las fotografías publicadas en ellos más que por el contenido de los artículos. Por supuesto que esta es una afirmación más general sobre la base del uso que tienen otros archivos compuestos por material de prensa¹⁴. Al mismo tiempo, puede haber otro tipo de usos que, aunque casuales o no se conozcan con precisión su utilidad posterior, sí se cuenta con el dato. Nos referimos por ejemplo a los recortes de prensa que han servido de fuente de información para algunas investigaciones actuales en juicios a represores de la última dictadura en Argentina. Cabe aclarar de todos modos que muchas veces las instituciones que conservan y donde se consulta este tipo de materiales, no cuentan con información clara ni precisa sobre los usos que los usuarios dan finalmente a la documentación que consultan.¹⁵

También es necesario mencionar que, aunque en menor medida y como se dijo anteriormente, el Archivo México Argentina contiene otro tipo de documentos como boletines y publicaciones de diversas organizaciones de América Latina. Por mencionar algunos ejemplos: el Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda (MNRI) de Bolivia, el Comité boliviano por la defensa de la soberanía, los recursos naturales y la paz (filial México), el Movimiento 19 de abril de Bogotá y el Comité de asilados y exiliados de Colombia en México. También del

Comité chileno de solidaridad con la resistencia antifascista (La Habana Cuba - Casa de Chile en México), el Comité ecuatoriano de solidaridad con el pueblo chileno y la Federación Nacional de Trabajadores mineros y metalúrgicos del Perú. Además, se encuentran boletines y documentos ligados a distintas organizaciones uruguayas o de solidaridad con Uruguay, incluyendo ejemplares de *Ruptura*. También del FAPU (Frente de Acción Unificada de El Salvador – México), de la Comisión de Derechos Humanos de El Salvador, de la Agrupación Guatemalteca Democrática en México, de la Unión de Guatemaltecos (Cuba), del Frente Sandinista de Liberación Nacional y del Comité Mexicano de solidaridad con el pueblo de Nicaragua, del Comité Cívico Latinoamericano Pro-liberación de Nicaragua en San Francisco, California. Otros ejemplos son el Movimiento de Liberación Nacional de Panamá, el Comité Cubano de Solidaridad con Vietnam, el Comité Democrático Haitiano y el Instituto Cultural Mexicano-Puertorriqueño. Si bien este otro tipo de documentos que no son artículos de prensa corresponden en su mayoría a las organizaciones mencionadas, también hay algunos documentos vinculados a la propia organización Montoneros (como aquellos relacionados a la III CELAM en Puebla de 1979 y al Bloque Sindical del Movimiento Peronista Montonero de los años 1980-1981). También hay algunos del PRT, entre los que se incluyen materiales relacionados a su VI Congreso, a su Secretaría Internacional y hasta ejemplares de *El Combatiente*. Pueden nombrarse además una publicación de la CGT de los Argentinos, otra del

Partido revolucionario de los obreros argentinos (México), de la Organización comunista Poder Obrero (México) y también de la Comisión de solidaridad de familiares, muertos y desaparecidos por causas políticas en Argentina (Filial México) y la Agrupación Gremial de Escritores¹⁶. De más está decir entonces que este otro tipo de materiales puede ser de utilidad para todas aquellas investigaciones en ciencias sociales interesadas en estos temas, tanto de Argentina como de América Latina. Por último, cabe insistir en que este archivo puede tener evidentemente un interés particular en relación a su procedencia, es decir en cuanto producto de la acción de la organización Montoneros en el exilio.

A modo de conclusión

Para finalizar, caben algunas reflexiones en torno a todo lo dicho en relación a este fondo en particular. En primer lugar, la convicción de que nunca está de más preguntarse por la propia tarea que se lleva adelante, en este caso, por aquella información tan buscada o deseada respecto de la historia de los documentos con los que se trabaja. A la vez y, fundamentalmente, los aspectos inesperados que surgen a partir de esa “inocente” búsqueda de información. Respecto de esto último, el mundo de los “argenmex” (como muchos los llaman o se llaman a sí mismos), al que pudimos acceder, abrió a toda una serie de cuestiones humanas y políticas, como no podía ser de otra manera. Para decirlo en otras palabras, casi en todos los casos de trabajo con archivos personales nos encontramos con la movilización emocional que genera tanto para su productor como para

sus familiares o personas allegadas, el repasar la historia de los papeles, los momentos de la vida a los que se encuentran involucrados, los sentimientos que implica el hecho de desprenderse de los mismos —más si la persona a la que pertenecían ya falleció—, las preocupaciones razonables en relación a su posterior consulta por parte de desconocidos, las inquietudes por el futuro de los documentos en una institución pública, entre tantas otras cosas. En este caso, sabíamos o mejor dicho, suponíamos, que la posibilidad de encontrarse nuevamente y después de tantos años, con papeles a los que una persona podría estar muy ligada individualmente, generaba algunas dudas o resquemores. Obviamente, encontrarse con estos papeles es reencontrarse con toda la historia personal y social a la que los mismos se encuentran estrechamente relacionados. Y, además de todo esto, han pasado años de controversias, debates, rupturas importantes y diferencias políticas actuales entre quienes han compartido la historia del exilio, según la trayectoria de cada quien en todos estos años. Y a esto se suman

las decisiones que, ya sea de manera grupal o individual, se han tomado en relación a lo que se habla, se cuenta, se oculta sobre aquella experiencia.

Otra conclusión posible es que bien vale el esfuerzo de intentar reconstruir la historia de los archivos, en tanto información válida a tener en cuenta al momento de su consulta para la investigación. Esta afirmación, a la vez, no quita el hecho de aceptar que los documentos que el fondo contiene pueden ser de utilidad “en sí mismos”. Para el caso de materiales de prensa en los que se rastrean titulares o datos publicados en particular, bien sirven por su propio peso los recortes que se consulten. Pero al mismo tiempo, esto no deja de implicar que quien obtenga dicha información de los documentos de este archivo, no pueda enriquecer su trabajo contando con la historia de los materiales. Obviamente tampoco es esta una afirmación válida para cualquier otro tipo de documentos ni de archivos.

Para finalizar, una última reflexión respecto de la pregunta planteada en un comienzo acerca de si importa o no quiénes construyeron este archivo. Si por un lado todas las personas concretas involucradas en esta experiencia formaron parte de un proceso político mayor en función del cual realizaron tareas como el armado de este archivo, y es ese contexto el que se puede reconstruir, también es cierto que cabe y vale reivindicar, precisamente, el trabajo material concreto de quienes hayan aportado energía, trabajo, dedicación a esta lectura atenta de la prensa, selección y clasificación, gracias a quienes este archivo puede ser, entre otras cosas, reutilizado hoy. Por las mismas razones, sería de interés la reconstrucción de



los vaivenes posteriores de este archivo, desde 1982 a esta parte. Quizá estos aspectos se ligan a uno más actual: la importancia de valorar el trabajo de quienes trabajan con archivos hoy en día, quienes también puede pasar como una figura en las sombras detrás de los fondos que sirven a la investigación histórica propiamente dicha. Vale esta afirmación quizá para ilustrar cómo el trabajo de investigación que requiere, en mayor o menor medida pero en todos los casos, la organización y descripción de los fondos, queda la mayor parte de las veces oculto tras la supuesta tarea meramente técnica que este tipo de materiales también requiere. Todo lo que se abre a lo largo de esa tarea investigativa, como

ser el contacto con personas involucradas en su creación, el conocimiento y puesta en relación con otros fondos, el ir dando a conocer la existencia del material, el contacto con interesados en consultar el material, las problemáticas que presenta y a las que se les busca una salida y reflexiones a las que lleva, entre tantas otras cosas, valen tanto o más que la descripción archivística en tanto texto que puede y debe ser puesto a disposición del público en todos los casos.

(*) Coordinadora general del área de Archivos y Colecciones Particulares de la Biblioteca Nacional.

NOTAS

1. A modo de ejemplo, estos son algunos títulos con los que estas carpetas se encuentran clasificadas: Economía, Atentados, Conflictos patronales, Descontento popular, Economía: agricultura y ganadería, Economía: quebrantos y crisis bancaria, Gorilas, Guerrilla, Iglesia y subversión, FFAA y policía, Mundial de fútbol, Partidos políticos: Massera, Partidos políticos: PRT, Petróleo, Refugiados asiáticos y otros, Sindicalismo: huelgas y conflictos, Tiranía militar: contrainteligencia, Tiranía militar: proyecto político, Tiranía militar: política exterior-Islas Malvinas, Villeros.
2. Algunos ejemplos de los títulos de estas carpetas son: América Latina: diálogo Norte-Sur, América Latina: Pacto andino, América del Sur-Bolivia, América del Sur-Chile, América del Sur-Perú, América Central-El Salvador, América Central-Nicaragua-Frente Sandinista de Liberación Nacional, Caribe-Cuba, Caribe-Guadalupe.
3. Desde la disciplina archivística, se entiende por “historia archivística” toda aquella información sobre la historia de aquello que se busca describir, en este caso, el fondo denominado “Archivo México Argentina”. Es decir, toda información que sea significativa para su autenticidad, integridad e interpretación. Por ejemplo, datos en relación a trasposos, responsabilidad y/o custodia del material, cómo se conformó e información sobre su organización actual, si ha sido descrito en algún momento, si fue reutilizado, etcétera.
4. Se entiende por “productores” a las entidades o personas físicas responsables de la producción, acumulación y conservación de los documentos del fondo en cuestión.
5. Las ISAD (G) –en inglés General International Standard Archival Description– es la Norma Internacional General de Descripción Archivística, cuya última actualización fue aprobada por el Consejo Internacional de Archivos en el año 2000.
6. El Fondo Centro de Estudios Nacionales (CEN), recibido como donación por la Biblioteca Nacional en el año 1995, es un complejo ensamble de lo que era el archivo personal de Arturo Frondizi desde la década de 1930, documentación producida en el ámbito de la Presidencia de la Nación durante los años en que él gobernó entre 1958 y 1962. El archivo de redacción de la revista *Qué sucedió en siete días* y los materiales recopilados por el propio CEN desde su fundación en 1963 y hasta que cerró sus puertas tras la muerte de Frondizi en 1995. A esto se suman otros dos archivos personales que formaron parte de la misma donación: el que perteneciera al escritor César Tiempo y el de Silvio Frondizi, militante de izquierda y hermano del ex presidente.
7. El importante “Archivo periodístico del exilio en México Delia Carnelli de Puiggrós”, conservado físicamente en la Universidad de Lanús, se encuentra digitalizado y puede ser consultado online en el siguiente enlace: <http://www.unla.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?site=localhost&ta=p&cp=about&c=archived&l=es&cw=utf-8>.

8. Se trata de un inventario analítico, en el que se detalla por carpeta los títulos que cada una posee, las fechas extremas de los documentos que tienen en su interior, se aclara si se trata de prensa argentina, mexicana o de algún otro país y también los casos en que las carpetas contienen documentos que no son recortes de prensa, como publicaciones periódicas completas, boletines, documentos partidarios, etc. Este inventario se encuentra disponible, al igual que la Descripción General del fondo, en el catálogo online de la Biblioteca Nacional: http://catalogo.bn.gov.ar/F/E51VR36DCNJRISNQPTUCXRGLDM1417A25JJ8KPBNQUEKBE81KM-41835?func=full-set-set&set_number=010109&set_entry=000031&format=999
9. Una ampliación de esta reseña puede leerse en la Descripción General del Archivo México Argentina (Montoneros), disponible en el catálogo de la Biblioteca Nacional, en el siguiente enlace: http://catalogo.bn.gov.ar/F/E51VR36DCNJRISNQPTUCXRGLDM1417A25JJ8KPBNQUEKBE81KM-41835?func=full-set-set&set_number=010109&set_entry=000031&format=999
10. Principalmente, de su libro *Rifagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1983*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México, 2010.
11. Sobre el destino de este archivo en papel y en microfilmes, no pudimos obtener información alguna hasta el momento.
12. El investigador Pablo Ponza en su artículo “*Controversia* para un análisis del exilio argentino” (en Hochman, Nicolás (ed.) *El exilio del retorno*, San Fernando, Heterónimos, 2012) menciona emprendimientos iguales o similares al “Día por día” en otras ciudades y países donde vivían exiliados argentinos. Un ejemplo es el “Resumen de la prensa argentina” –boletín elaborado artesanalmente en Madrid por miembros del “Club para la recuperación Democrática Argentina”– que se componía de recortes de diarios argentinos fotocopiados por tema, a lo que se agregaba un resumen de las noticias más destacadas. También menciona publicaciones del mismo tipo en Barcelona, Roma y Estocolmo.
13. Para profundizar en el tema de la clasificación dentro de la disciplina archivística, puede verse Herrero Montero, Ana María y Díaz Rodríguez, Alfonso: “La clasificación archivística”, en *Administración de documentos y archivos. Textos fundamentales*, CAA (Coordinadora de Asociaciones de Archiveros y Gestores de Documentos), Madrid, 2011.
14. Por poner un solo ejemplo de otro fondo que se encuentra en la Biblioteca Nacional de este tipo, mencionamos al archivo de redacción de la revista *Qué sucedió en siete días*, compuesto por miles de sobres clasificados temáticamente y que contienen principalmente recortes de prensa y fotografías reunidas por la revista durante las distintas épocas en las que se publicó.
15. Estas últimas afirmaciones, tanto el uso en la investigación de juicios ligados a derechos humanos como el desconocimiento general respecto de los usos de este tipo de archivos, nos fueron hechas por Elvira Lofiego, Directora de Biblioteca y Servicios de Información Documental de la Universidad de Lanús. Allí se encuentra el ya mencionado archivo de prensa de Delia Carnelli de Puiggrós, cuyos documentos están disponibles de manera online mediante la página web de la Universidad. Es por eso que si bien cuentan con información estadística respecto de la consulta de los materiales, son muy pocos los casos en que tienen contacto personal con los usuarios como para enterarse acerca de la finalidad de las investigaciones en las que son utilizados.
16. Un detalle minucioso de este otro tipo de documentos puede encontrarse en el inventario del Archivo México Argentina ya mencionado.

HISTORIETAS ARGENTINAS



Concursos de historieta (2010-2014)
Biblioteca Nacional - Conabip

EN LA BIBLIOTECA NACIONAL



Aventuras de un matrimonio sin bautizar
La primera historieta moderna argentina
Edición facsimilar de la historieta publicada en la revista PBT entre febrero y agosto de 1916.

1955, vaivenes en la Biblioteca Nacional

Por Mario Tesler

La figura de Paul Groussac, antiguo y perseverante director de la Biblioteca Nacional, impregnó de manera decisiva la institución que dirigió por más de cuarenta años. Su estilo, fuertemente controversial, hizo de la Biblioteca una institución de primer orden en la escena cultural del país, promoviendo y suscitando discusiones historiográficas y culturales. Groussac atravesó como director de la Biblioteca varios períodos políticos, de signos incluso antagónicos. Tras su muerte, luego de que el radicalismo yrigoyenista hubiera sucumbido a manos de asonadas militares, el panorama para encontrar un reemplazante no parecía fácil. Luego de un tiempo de vacilaciones, marchas y contramarchas, emergió la figura de Gustavo Martínez Zuviría, quien fundó su gestión llevando a cabo una importante reorganización técnica de la Biblioteca, mientras que en el plano político se mantuvo dentro de la perspectiva del nacionalismo católico. Así, la Biblioteca pasaba del conservadurismo liberal al conservadurismo nacionalista. Zuviría —o Hugo Wast, el nombre con el que firmaba su polémica obra literaria con rasgos antisemitas— transitó también distintos períodos políticos durante la década del treinta y del cuarenta, hasta que la ruptura entre el peronismo y la iglesia se volvió irreversible. En esta nota, Mario Tesler repasa las circunstancias y vaivenes que tramaron el tiempo transcurrido entre el fin de la gestión de Gustavo Martínez Zuviría y el arribo de su otro gran director, Jorge Luis Borges.

Derrocado el gobierno constitucional presidido por Hipólito Yrigoyen el 5 de septiembre de 1930, la dictadura cívico militar debió, entre otros temas menores, nombrar reemplazante de Paul Groussac para dirigir la Biblioteca Nacional. Groussac había fallecido en junio de 1929 y el organismo preservador por ley de todo cuanto se edita en el país había quedado a cargo interinamente de José Luis Lanza.

Del sector antipersonalista de la Unión Cívica Radical, opositor a la conducción de Yrigoyen, algunos de sus hombres integraron el elenco de funcionarios del gobierno de facto. Para la Biblioteca Nacional designaron al radical colaboracionista Carlos Francisco Melo, pero este falleció al año siguiente. Fue entonces cuando se decidió el nombramiento de Gustavo Martínez Zuviría, ya laureado como escritor, abogado de profesión y ex diputado por el Partido Demócrata Progresista.

El nombramiento de Melo fue saludado por los hombres del conservadurismo, liberales y los socialistas independientes que participaron en el derrocamiento de Yrigoyen, lo contrario ocurrió con Martínez Zuviría que fue apoyado por los nacionalistas católicos.

Martínez Zuviría, como director de la Biblioteca Nacional, convivió con las presidencias de Uriburu, Justo, Ortiz, Castillo, Ramírez, Farrell y la de Perón, hasta meses antes de su derrocamiento. Durante su gestión Martínez Zuviría no tuvo inconvenientes con los ministros de los cuales dependía administrativamente, salvo el incidente académico ocurrido con motivo de su exposición realizada el 7 de julio de 1937 en el II Congreso Internacional de Historia de América.

La gestión de Martínez Zuviría se desarrolló en una constante carencia de recursos, tenuemente registradas en sus memorias anuales; mostrando la poca importancia que a través de los tiempos se le tuvo asignada a la Biblioteca Nacional. No obstante los servicios esenciales se cumplieron con regularidad y se desarrollaron importantes tareas complementarias, que después de su gestión fueron abandonadas por décadas.

Martínez Zuviría soportó la intromisión de la propaganda político partidaria del gobierno peronista en los planes de la enseñanza y de cultura, en tanto no se molestara a la Iglesia, y se aceptara compartir con ella el control de esas dos áreas de gobierno.

La consolidación de las relaciones entre el Gobierno Nacional y la Iglesia Católica, que venía dándose desde el golpe de estado del 4 de junio de 1943, comenzó a deteriorarse estimativamente en 1949, llegando a tal radicalización que algunos sacerdotes fueron perseguidos y

otros, expulsados del país. El descontento político y social y una oposición perseguida llevó a un importante sector de la población a abroquelarse tras los púlpitos, desde donde se arengó contra el gobierno y en respuesta, turbas sacrílegas incendiaron los templos católicos.

En 1951 un grupo de políticos opositores al peronismo, convencidos

La gestión de Martínez Zuviría se desarrolló en una constante carencia de recursos, tenuemente registradas en sus memorias anuales; mostrando la poca importancia que a través de los tiempos se le tuvo asignada a la Biblioteca Nacional. No obstante los servicios esenciales se cumplieron con regularidad y se desarrollaron importantes tareas complementarias, que después de su gestión fueron abandonadas por décadas.

de su impotencia electoral, alentaron a unos militares descontentos y estos se alzaron el 28 de septiembre. Los lideraba el general Benjamín Menéndez, entre los oficiales que lo acompañaron estaba Gustavo, primer hijo varón de Martínez Zuviría. Los militares fueron detenidos y condenados; por su participación al capitán Gustavo Martínez Zuviría lo condenaron a tres años de prisión. Sin embargo esto no motivó el relevo de su padre en la dirección de la Biblioteca Nacional, pero quedó en la mira.

Por entonces Oscar Ivanissevich había concluido su gestión como Ministro de Educación en mayo de 1950 con quien Martínez Zuviría mantenía estrecha relación. Los identificaba iguales ideales políticos y una acendrada fe religiosa. Al sucesor Armando Méndez San Martín, hombre del entorno de Eva Perón, anticlerical y miembro de la Masonería, del cual dependía la Biblioteca Nacional, no llegó nunca a conocerlo personalmente.

Lo peor es que Méndez San Martín tampoco visitó la Biblioteca Nacional durante su gestión ministerial, iniciada el 23 de junio de 1950 y concluida el 30 de junio de 1955, es decir en cinco años. Recuerda Martínez Zuviría en el libro *Navega hacia alta mar* que en cambio “se presentó en la Biblioteca Nacional, en el año 1951 uno de esos personajes a quienes el Ministro de Educación le había entregado las llaves del reino por la omnipotente influencia de Eva Perón, quien lo había elevado a las vertiginosas alturas del Ministerio de Educación”.

El delegado de Méndez San Martín “se llamaba Dole, (...) era obrero de (...) ferrocarril y tenía atribuciones para hacer cualquier cosa en aquel edificio”. Cuando el Director lo llevó a su despacho para que le comuni-

cara sus impresiones, suponiendo que se referiría al estado del edificio y las necesidades para su funcionamiento, solamente le dijo cuatro palabras, mejor dicho dos, repetidas: “Pocos retratos, pocos retratos”.

Contrastando con lo que se observaba en todas las dependencias estatales, hasta ese momento en la Biblioteca Nacional no había retratos de Perón ni de su esposa, pero sí y por tradición administrativa, uno del Presidente en el despacho del director.

Después del fallecimiento de Eva Perón en 1952, sobrevino una “desenfrenada distribución de sus estatuas y creyendo hacer bastante se puso en el vestíbulo de la casa, junto al ascensor, un retrato de ella, cruzado por un crespón”. Pero esto no fue suficiente y le llegó a Martínez Zuviría la noticia “de que la C.G.T. [...] iba a obsequiar con un gran busto todo lo necesario para erigir un altarcito con flores y luces”. La noticia venía completa –recuerda el autor de *Navega hacia alta mar*– pues también se había elegido el lugar “para la estatua de la Jefa espiritual”.

Ante esta exacerbación de la figura de Eva Perón que *adquirió visos de idolatría*, de la noche a la mañana y costeadada por Martínez Zuviría y otras personas más, apareció una imagen de la Virgen de Luján en una modesta vitrina y, aprovechando un día feriado, fue ubicada en donde se había pensado colocar el busto de Eva Perón. Esta es la breve historia de la imagen hoy venerada por los católicos que ingresan al edificio por la calle Agüero. Por entonces Martínez Zuviría que ya estaba en la mira, quedó marcado.

Pero el disenso con el Gobierno Nacional iba mucho más allá, en tres oportunidades Martínez Zuviría presentó su renuncia sin obtener la

aceptación, pero por decreto del 29 de marzo de 1955 se lo separó de su cargo y él agrega *como a un mal sirviente*. Fue en síntesis un: ¡no te vas, te echo!

Por decreto n° 7144, del 24 de mayo de 1955, el Presidente de la Nación en reemplazo de Gustavo Martínez Zuviría designó a José Luis Trenti Rocamora. Pero Trenti Rocamora no llegó a este organismo como nuevo director sino en carácter de interventor y su permanencia fue breve, apenas si duró dos meses y cuatro días corridos. Pero fue suficiente para cometer uno de los mayores desaguisados: remitir y sin previo inventario, toda la documentación reunida y atesorada durante casi un siglo y medio de existencia, tanto por la Biblioteca Pública como después por la Biblioteca Nacional, al Archivo General de la Nación. Su antecesor se opuso a este pedido del Gobierno y su sucesor por esto le solicitó sumario administrativo; del tema se ocupó María Etchepareborda en la revista *La Biblioteca*.

Por el decreto que lo designó a Trenti Rocamora interventor en la Biblioteca Nacional se le encomendaba “la misión de reorganizar los servicios de la misma, para adecuarlos a las normas especificadas en las consideraciones precedentes y proyectar las modificaciones legales y reglamentarias que procedan para establecer un servicio integral de la bibliografía nacional”, según consta en el *Boletín Oficial* (Buenos Aires, 1955 a. LXIII). Este decreto lleva la firma de Perón y fue refrendado Armando Méndez San Martín, titular del Ministerio de Educación.

Aunque las facultades de Trenti Rocamora cuanto menos eran equiparables a las de director, durante muchos años fue excluido de las nóminas de directores dadas a publicidad por el Ministerio de Cultura y Educación,

la Secretaría de Cultura de la Nación y la misma Biblioteca Nacional. En oportunidad de publicar *Aportes para la historia de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires* en 1997, el propio Trenti Rocamora se lamenta de estas omisiones diciendo: “Y yo mismo, que fui designado interventor, tampoco en ocasiones figuró”.

Pero la ausencia de Trenti Rocamora no es la única verificable en las antiguas nóminas de conductores difundidas. Raúl Touceda, designado director en reemplazo de Trenti, tampoco aparece o si aparece es de manera inexacta.

A pedido del propio Touceda, voy a salvar un error que mucho le molestó. Tuve oportunidad de conversar telefónicamente con él varias veces y en una de estas me comentó que no se explicaba en un autor peronista, como lo es Horacio Salas, que lo esgrachara como funcionario al servicio de la dictadura militar, instaurada a raíz del golpe de Estado del 16 septiembre de 1955.

En la segunda historia oficial de la Biblioteca Nacional, publicada durante la gestión de Oscar Sbarra Mitre y Nicolás de Vedia, en el capítulo principal dedicado a su pasado, Horacio Salas dice:

Por decreto n° 7144, del 24 de mayo de 1955, el Presidente de la Nación en reemplazo de Gustavo Martínez Zuviría designó a José Luis Trenti Rocamora. Pero Trenti Rocamora no llegó a este organismo como nuevo director sino en carácter de interventor y su permanencia fue breve, apenas si duró dos meses y cuatro días corridos. Pero fue suficiente para cometer uno de los mayores desaguisados: remitir y sin previo inventario, toda la documentación reunida y atesorada durante casi un siglo y medio de existencia, tanto por la Biblioteca Pública como después por la Biblioteca Nacional, al Archivo General de la Nación.

En los últimos tiempos del gobierno peronista y en forma coincidente con el enfrentamiento del régimen con la Iglesia, Martínez Zuviria fue separado del cargo, designándose, en carácter de interventor, a José Luis Trenti Rocamora, quien se mantuvo en funciones muy poco tiempo, hasta el golpe militar de septiembre de 1955. Interinamente, y hasta el arribo de Borges algunos días después, la Biblioteca estuvo a cargo del abogado Raúl Touceda como una suerte de interventor revolucionario.

Supino error cometido en esta historia encargada a un literato. Trenti Rocamora no permaneció en funciones hasta producirse el golpe de estado, denominado Revolución Libertadora, Touceda no fue designado por el gobierno militar y tampoco lo fue en forma interina.

En el expediente n° 67.257/955 del Ministerio de Educación-Dirección General de Cultura, conteniendo la renuncia presentada por Trenti Rocamora, figura copia del decreto n° 11.918 del 28 de julio de 1955, firmado por el presidente Perón y Francisco Marcos Anglada, el nuevo Ministro de Educación.

Ese mismo día 28 de julio Perón y su ministro Anglada dispusieron comunicar y publicar el decreto 11.920 por el cual se nombró *Director de la Biblioteca Nacional* a Raúl Touceda *quien en el ejercicio de su labor orientará su gestión ajustada a las previsiones contenidas en el decreto n° 7.144 del 13 de mayo de 1955.* Y ¿cuáles eran esas previsiones? El mencionado decreto, que no tiene desperdicio, dice en sus consideraciones:

Que la Biblioteca Nacional constituye un alto organismo de cultura pública cuyo desenvolvimiento enraíza en los mismos orígenes de la nacionalidad;

Que en el curso de los años esa relevante institución coadyuvó a la formación de generaciones de argentinos dentro de un sectarismo dogmático que le imprimieron los núcleos gobernantes de la tradicional oligarquía;

Que en la actualidad, pues, resulta urgente reactualizar el sentido ecuménico de su estructura para armonizarlo con la cultura autóctona y el carácter orgánico de la doctrina nacional creada por el Justicialismo, y

Que, asimismo, es imprescindible encauzar la actividad de la Biblioteca Nacional dentro de los fines específicos que señala el Artículo 37° de la Constitución Nacional y las prescripciones del capítulo V del Segundo Plan Quinquenal, para que ella coincida con los anuncios fundamentales de la Revolución Justicialista, que determina que todos los instrumentos de la cultura deben constituirse, actuar y proyectarse en función de un servicio social.

Aceptar ajustarse a los contenidos de este decreto n° 7144/955 implicaba un compromiso total con la doctrina del movimiento político gobernante y un rechazo por todo lo hecho entre 1810 y 1946, incompatible con los postulados del golpe político y militar que lo derrocó. Fue ni bien se produjo el golpe de Estado que Touceda resignó su cargo. Firmado por el presidente de facto, general Eduardo Lonardi, y su ministro de Educación, Atilio Dell'Oro Maini, figura en el expediente n° 92.615/955, del Ministerio de Educación, Dirección

Nacional de Cultura, el decreto 1.283/955 datado 21 de octubre por el cual se expresa, en el primer artículo, la aceptación de la renuncia presentada por Touceda al cargo de director de la Biblioteca Nacional, en tanto el segundo artículo contiene las designaciones de Jorge Luis Borges y José Edmundo Clemente. Este decreto fue comunicado al personal de la Biblioteca Nacional por nota que envió José Blanco, jefe del Despacho General de ese ministerio.

El martes 18 de octubre Borges come en casa de Bioy Casares y le comenta a él y a Silvina Ocampo que recibió el llamado de Lonardi para decirle que lo había nombrado director. Varios días después aparece la noticia en los diarios y el 25 de octubre asumen él y Clemente.

Con motivo de las designaciones de Jorge Luis Borges y José Edmundo Clemente para conducir la Biblioteca Nacional, la revista *Qué* aprovechó para señalar que si bien el organismo contaba con nuevos timoneles “lo que no ha variado es el presupuesto”, el magro presupuesto asignado por la

mayoría parlamentaria peronista, y en relación con la urgencia por su actualización se pregunta y pregunta, en la entrega del 4 de enero de 1956, “¿Lo obtendrán los nuevos directores?”.

La designación del binomio Borges-Clemente fue mal vista por los católicos nacionalistas que aguardaban reponer en su cargo a Gustavo Martínez Zuviría, desplazado por el gobierno nacional en vísperas de su derrocamiento.

Pero no podía haberse resuelto de otra manera: Martínez Zuviría fue un funcionario por demás funcional al gobierno derrocado, aunque se distanciara del peronismo muchos años antes, y Borges un opositor manifiesto y cabal, sin remiendos, cuadro intelectual de apoyo irrestricto al movimiento golpista desde su gestación.

Pero como se andaba candidateando otro, cuando esto se supo María Esther Zemborain de Torres Duggan y Margarita Bunge, creyendo que era de

A la hora de recordar el hecho Borges dirá y repetirá públicamente que a la Ocampo “le debo la dirección de la Biblioteca Nacional”.



Jorge Luis Borges y
Victoria Ocampo

obligado compensar a Borges con ese cargo, lograron imponerlo; emprendiendo para ello una embestida con la adhesión de Victoria Ocampo y el círculo componente de la revista *Sur*, la Sociedad Argentina de Escritores, el Colegio Libre de Estudios Superiores y la Sociedad Argentina de Cultura Inglesa. A la hora de recordar el hecho Borges dirá y repetirá públicamente que a la Ocampo “le debo la dirección de la Biblioteca Nacional”.

Ya instalado en su despacho, Borges recibe al enviado del semanario político *Propósitos* que le pregunta si creía que la revolución influiría en la cultura, a lo que responde: “La revolución tiene que traer un renacimiento en nuestra cultura. No es un hecho exclusivamente político-militar”.

El golpe palaciego del 13 de noviembre de 1955, cuando se impuso el sector enemigo acérrimo del justicialismo, afianzó a Borges y Clemente al frente de la Biblioteca Nacional, particularmente a partir del 17 de mayo de 1956 cuando Carlos Adrogué asume la cartera de Educación y Justicia.

Durante un mes, el de enero, se dispuso el cierre de la Biblioteca Nacional para –según el diario *La Nación*– proceder “al recuento, limpieza y desinfección del material bibliográfico” y también para tomar “las providencias correspondientes para restauración de miles de volúmenes”.

Para el periodista visitante del diario *La Época*, en la edición del 1° de febrero de 1956, encontró que el organismo “se halla en estado ruinoso y lamentable; más aún es atentatorio a la riqueza bibliográfica que contiene”, agregando entre otras carencias la falta de aparatología, con las que entonces contaban otras bibliotecas nacionales vecinas a nuestro país.

Acompañado por el Subdirector y el jefe de Extensión Cultural del organismo, Alejandro Albornoz, el periodista del periódico *La Época* constató que se poseía una sola aspiradora para la limpieza y, “para la desinfección de los libros, se emplea un cajoncito de formol”; también los funcionarios exhibieron como obstáculo para la recuperación de la Biblioteca Nacional el insuficiente número de empleados y técnicos en bibliotecología, preservación y restauración, magramente remunerados. Singular herencia de la Revolución Justicialista que se había propuesto “reactualizar el sentido ecuménico de su estructura para armonizarlo con la cultura autóctona y el carácter orgánico de la doctrina nacional creada por el Justicialismo” y proyectar a la Biblioteca Nacional “en función de un servicio social”.

En cuanto a los salarios del director y subdirector, rondaban en los \$1.500, fueron actualizados por condición previa y excluyente de Clemente para aceptar el cargo, que de yapa benefició a Borges. Así lo contó el protagonista en diálogo con Oscar Sbarra Mitre:

Yo era director jefe de la biblioteca del Ministerio de Obras Públicas, que era un gran ministerio. Estaba casado, tenía una hija, ganaba un muy buen sueldo. Entonces le digo: “Mire doctor [Bonifacio del Carril], yo lo quiero mucho a Borges, me parece un buen nombramiento como figura, pero ocurre que yo acá gano tres mil pesos –que en aquel momento era mucha plata– y me han dicho que en la Biblioteca Nacional se ganan mil quinientos. Yo no puedo hacer eso”. “¡Pero no –me dice–, fijese Clemente!, que la revolución, que de acá, que de allá... Yo voy a

Lima –dice– pasado mañana, y a la vuelta lo voy a poner inmediatamente a usted en un sueldo de tres mil pesos. Acépteme el cargo, por favor”. Y acepté.

Al resto del personal no se lo benefició con lo que años después se conocerá, en la jerga gremial, como ley de enganche, y permanecieron recibiendo la escasa paga, criticada por toda la prensa al ocuparse de la situación en la cual se encontraba el organismo. El mismo Borges tuvo palabras de reconocimiento para estos postergados, lo registró una edición del mes de diciembre de 1955: “La supervivencia de la Biblioteca ha sido milagrosa y se debe, exclusivamente, a los esfuerzos denodados de su personal, cuyos sacrificios los hacen acreedores a la gratitud de todos”.

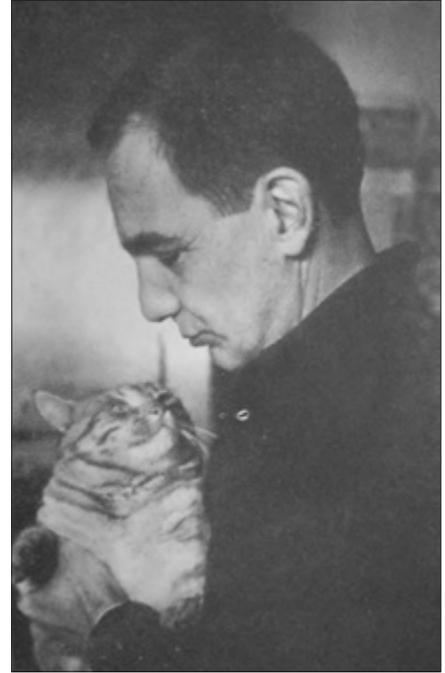
Al año de su gestión como director, Borges concurrió el 9 de octubre de 1956 a comer a la casa de Bioy, era su diaria costumbre, también estaba presente Juan Rodolfo Wilcock. Cuenta Bioy que Borges le dice: “He perdido la cabeza. No sé lo que hago. Me ha pasado algo tan desagradable en la Biblioteca... Unos empleados fueron a quejarse al ministro, a nuestras espaldas, de lo que ganan. Después uno de ellos nos ha insultado. Para Borges este reclamo salarial de los empleados se debía a que como todo el país, están esperando a Perón, o a su hipóstasis, en este caso Martínez Zuviría”.

En la comida del día siguiente, se vuelve a hablar “de los problemas de la Biblioteca (descontento de empleados)”. Para entonces Borges habría echado al olvido *los esfuerzos denodados* y los *sacrificios* de los empleados, a los cuales se refirió conversando con Rogelio García Lupo, el periodista de *Noticias Gráficas*.

El 1° de febrero de 1956 se reabrieron las puertas del edificio de México 564 y Borges ya al tanto de esta realidad que presentaba la Biblioteca, no obstante anunció que permanecería abierta hasta las 24 horas, funcionando el sábado y días feriados de 9 a 20 horas y –sin especificar horario– también lo haría el domingo. Y “como comple-

mento de la obra de cultura de la institución, la iniciación de una escuela de bibliotecarios”; más aquellas actividades que siempre deparan trascendencia periodística: “la aparición de la revista de letras y artes “La Biblioteca”, exposiciones permanentes en el gran “hall” y conferencias periódicas en la sala Paul Groussac. Además, indudablemente, de la ya conocida audición dominical, a las 10.30, por Radio del Estado”.

Todos los medios de prensa entrevistaron a Borges y a Clemente, con el correr de los meses la prensa fue editorializando sobre la situación y las necesidades de la Biblioteca Nacional. Después de una breve existencia de oposición al presidente Perón, desde agosto de 1946 hasta su clausura en septiembre de 1947, la revista *Qué* reapareció en noviembre de 1955 y, respecto a los comportamientos del gobierno de facto, su línea editorial mantuvo una actitud expectante que se prolongó hasta enero de 1956.



Juan Rodolfo Wilcock

Precisamente el 4 de enero apareció en una página secundaria de *Qué*, dedicada a comentarios bibliográficos, un recuadro en donde daban cuenta de quienes eran los *nuevos timoneles* de la Biblioteca Nacional y haciendo notar que a pesar de los cambios “lo que no ha variado es el presupuesto: \$ 36.000 por año”.

En adjetivar esta cantidad irrisoria coincidieron otros medios periodísticos, pero sin

glosarla como apareció en la revista *Qué*.

\$36.000 para el año equivalía a “3.000 por mes para compra de libros y encuadernación. O sea a 36 pesos dólar, 83,33 dólares por mes; lo cual no alcanza para comprar un libro por día, ni de los baratos; y eso, siempre y cuando no se encuadernase ninguno”. Estimó la revista que por “la misión que le está reservada”

a la Biblioteca Nacional “en vez de 3.000 pesos por mes debería tener 3.000 por día”.

Seguramente no había trascendido que a partir de su designación la suma del sueldo de director y subdirector, incrementada el 100%, era igual a la partida recibida para mantener tan importante organismo.

A casi un año de ser designado el binomio Borges-Clemente, el ministro

del ramo, Carlos Adrogué, concurrió a la Biblioteca Nacional para interiorizarse de la situación y necesidades del organismo, acompañado de una numerosa comitiva que incluyó a Carlos Alberto Pueyrredón, en su carácter de presidente de la Asociación Amigos de la Biblioteca Nacional.

La asunción de los nuevos directores ocurrió el 25 de octubre de 1955 y la visita de Adrogué se produjo recién en la tarde del jueves 4 de julio de 1956, es cierto que su antecesor Dell’Oro Maini tampoco pasó siquiera por el frente de México 564.

Al día siguiente *La Nación* dedicó una extensa información sobre la visita de Adrogué que tituló “Urgentes necesidades de la Biblioteca Nacional”. Destacando que el Ministro “instó a buscar una solución rápida con el concurso de la población”.

¿En qué consistía el concurso solicitado? Como si la Biblioteca Nacional hubiera sido desechada por la Revolución Libertadora entre las obligaciones del estado de preservar el patrimonio cultural, el ministro Adrogué finalizó haciendo una transferencia del problema al pueblo, proponiendo como solución –el diario *La Nación* así lo reproduce– “que por intermedio de la Asociación Amigos de la Biblioteca Nacional y los otros conductos vecinales, se organicen donativos y aportes que se destinarán al fin señalado”. Eso sí, con lo que acababa de constatar en su recorrida Adrogué reconoció que la realidad de este centro de cultura “constituye una vergüenza nacional”.

En enero de 1956 el encuentro entre Arturo Frondizi, entonces dirigente del ala intransigente de la Unión Cívica Radical, y Rogelio Frigerio, conductor de la revista *Qué*, marcó un brusco viraje hacia la impugnación

Como si la Biblioteca Nacional hubiera sido desechada por la Revolución Libertadora entre las obligaciones del estado de preservar el patrimonio cultural, el ministro Adrogué finalizó haciendo una transferencia del problema al pueblo, proponiendo como solución –el diario *La Nación* así lo reproduce– “que por intermedio de la Asociación Amigos de la Biblioteca Nacional y los otros conductos vecinales, se organicen donativos y aportes que se destinarán al fin señalado”. Eso sí, con lo que acababa de constatar en su recorrida Adrogué reconoció que la realidad de este centro de cultura “constituye una vergüenza nacional”.

del régimen dictatorial instaurado en septiembre de 1955. *Qué* fue consolidándose en el primer semestre de 1956 como una tribuna del pensamiento nacional, lo cual se profundizó con el acercamiento de nuevos vínculos políticos, en particular con Raúl Scalabrini Ortiz y Arturo Jauretche. A partir de entonces *Qué* fue una constante expresión periodística contra la violencia antiperonista.

Con motivo de la visita del ministro Adrogé a la Biblioteca Nacional y de sus declaraciones, la revista *Qué* ofreció a sus lectores un cuadro de situación inobjetable de imparcialidad; atribuyó a “la negligencia de las autoridades (en particular las del último decenio), que han llevado a las desastrosas condiciones en que ahora se encuentra”. Y esto fue así, a pesar de las atemperadas lamentaciones y algunos reclamos formulados por quien dirigió el organismo desde 1931 hasta su desplazamiento a mediados de 1955.

Para titular esta nota, del 7 de agosto de 1956, la dirección de *Qué* tomó las tres palabras con las que el Ministro de Educación y Justicia calificó la situación del organismo al concluir su recorrido por las dependencias del edificio, en la tarde del miércoles 4 de septiembre de 1956: “Una vergüenza nacional”.

La nota no muestra indicios de constatación *in situ*, aunque se colige lo contrario, pues las fotos que la ilustran son tomas diferentes a las dadas a conocer por los otros medios de prensa. Respecto al abandono del edificio, que en sí es bellissimo, *Qué* dijo de los techos que “rezuman humedad y permiten filtraciones de lluvia; y que las paredes agobiadas claman por revoques e ignoran la coquetería de la pintura desde hace muchísimos años”. El peligro de siniestro por cortocircuito

para *Qué* era una amenaza latente: “la instalación eléctrica (en gran parte no embutida)” y se carece, “lo que es más grave aún, de equipos contra incendio”. En relación con este tema, la nota consigna otros dos detalles insólitos para una biblioteca de carácter nacional: “No hay personal asignado a las tareas de vigilancia nocturna y el Cuerpo de Bomberos retiró en 1944, también por falta de personal, los hombres que allí hacían guardia”.

En cuanto a diarios, revistas, libros y los que entonces eran denominados materiales especiales *Qué* aseguraba: “Los libros nuevos envejecen antes de poder ser fichados y consultados”, los antiguos “se amontonan y no siempre pueden ser encontrados con rapidez, las colecciones de mapas y de diarios y periódicos están alojados en sótanos donde corren toda clase de riesgos inclusive los de la inundación y los discos, que en número superior a 15.000 se amontonan, sin fichar, se pierden por falta de estantería adecuada”.

No aparece mencionado en la nota de *Qué* la imposibilidad de los investigadores y lectores en general de acceder a la consulta de muchísimas piezas bibliográficas y hemerográficas, ya que por falta de espacio la Biblioteca Nacional venía almacenándolas en dos casonas alquiladas, ubicadas en la Capital, y que luego se sumó a estas unos depósitos situados en instalaciones que la Aeronáutica poseía en el hoy Partido de Ezeiza.

En tanto desde *Qué* se reclamaba en 1956 por “los recursos que se le niegan” al organismo, el presidente de la Asociación Amigos de la Biblioteca Nacional, dejó de lado su identificación con la Revolución Libertadora, tiempo después denunció “que el

gobierno acordó un millón y medio de pesos para la compra de la biblioteca del doctor Ernesto H. Celesia” para el Archivo General de la Nación. La biblioteca de Celesia constaba tan solo de 13.000 libros y una

hemeroteca formada por 190 colecciones completas y 87 incompletas. Por entonces se calculaba que la Biblioteca Nacional poseía en custodia “unos 650.000 volúmenes” o cantidad cercana “a los 700.000”.



Antiguo edificio de la Biblioteca Nacional, sobre la calle México

EDICIONES BIBLIOTECA NACIONAL

