

PUNTO DE VISTA

AÑO XI 33
NUMERO. 33
SET/ 88
DIC 00
AUSTRALES 25

REVISTA DE CULTURA

**Raymond
Williams**
Y LOS ESTUDIOS
CULTURALES

MODERNIDAD Y
POSMODERNIDAD

MEDIOS DE COMU-
NICACION DE MASAS

UNA LECTURA DE
BORGES

ALTAMIRANO/SCHMUCLER/
SARLO / PUIGGROS / DE
IPOLA / FORSTER / TERAN
LECHNER / GORELIK-
BALLENT- SILVESTRI.



DIBUJOS: C. n. Tirabassi





DIBUJO DE TAPA: Luciano y Carlos Tirabassi

Punto de Vista - Revista de Cultura
Septiembre-diciembre 1988 - Nro. 33

SUMARIO

- Raymond Williams (1921-1988), por Carlos Altamirano 1
- "Imago Mundi": de la universidad de las sombras a la universidad de relevo, por Oscar Terán 3
- El enigma del cuarto (Borges y la filosofía política), por Emilio de Ipola 8
- Una legislación para los mass-media, por Beatriz Sarlo 15
- Hacia la transformación del sujeto pedagógico, por Adriana Puiggrós 20
- Un desencanto llamado posmoderno, por Norbert Lechner 25
- Los rostros familiares del totalitarismo. Nación, nacionalismo y pluralidad, por Héctor Schmucler 32
- Las otras puertas del burdel, por Ricardo Forster 40
- Vanguardias: filosofía e historia, por Anahí Ballent, Adrián Gorelik y Graciela Silvestri 48



PUNTO DE VISTA

puede adquirirse

en el interior:

Río Cuarto: Librería Lema, Sobremonte 617.
General Roca: Qimhue Libros, Av. Roca 1594
Mar del Plata: Don Quijote Libros, Rivadavia 2409
— Erasmo Librería, San Martín 3303
Córdoba: Librería Rayuela, Colón 678.
Catamarca: Librería Raúl Achával, República 516
San Luis: Librería Mediterráneo, Pringles 1018
Tucumán: Librería Información Inoperante, Rivadavia 692
Rosario: Librería Libro-Libre, Córdoba 1773.

En el Uruguay:

Distribuidora A la Vista SA, Paraná 750, Montevideo.

Consejo de dirección

Carlos Altamirano
José Aricó
María Teresa Gramuglio
Juan Carlos Portantiero
Hilda Sabato
Beatriz Sarlo
Hugo Vezzetti

Directora

Beatriz Sarlo

Diagramación

Carlos Tirabassi

Suscripciones:

En la Argentina: un año, 70 A.
En el exterior: vía superficie: 25 dólares.
Vía aérea: 30 dólares.

Corrección y armado: Carlos Costa.

Punto de Vista recibe toda su correspondencia, giros y cheques a nombre de Beatriz Sarlo, Casilla de Correo 39, Sucursal 49, Buenos Aires, Argentina. Teléfono: 953-1581.

Impresión: Talleres Gráficos Litodar, Viel 1444, Buenos Aires. Registro de la Propiedad Intelectual en trámite.

CARLOS
ALTAMIRANO

RAYMOND WILLIAMS

1921-
1988

¿Cómo se llega a ciertas obras y a ciertos autores? A veces ellos están en el aire, forman parte del clima de unos años, todo el mundo —es decir, el reducido mundo de los intelectuales— los nombra y uno no se resiste a participar de la conversación. Otras veces todo comienza de manera más libresca y privada: una cita que remite a un título, o únicamente este título en una nota a pie de página, dan impulso a la búsqueda, después a la lectura y, finalmente, al trato y la familiarización con unos libros que llevan la misma firma, si éstos, por alguna razón, nos aparecen como focos estimulantes. Fue de este modo libresco como comenzó el trato —y la deuda contraída— con la obra de Raymond Williams, por parte de algunos de quienes, hace ya algo más de diez años, nos reuníamos para proyectar una revista cultural y nos empeñábamos, con poco espíritu de actualidad, en volver sobre los pasos de la poco distinguida sociología de la literatura.

Primero fue *Culture and Society*, después *The Long Revolution*, más adelante *Marxism and Literature* y así sucesivamente, según un orden que dependía de las posibilidades de conseguir los libros en aquellos años de la segunda mitad de los setenta. Y nos convertimos en algo así como "williamsianos" en la Argentina, una de esas mezclas medio estrambóticas que el eco de una obra, a la vez sugestiva y culturalmente lejana, suele producir en nuestro país. No habíamos descubierto, en verdad, un autor secreto: Williams no figuraba en la agenda de las lecturas intelectuales, simplemente. O, dicho de otro modo, su obra no pertenecía al área lingüística y cultural de donde se extraen por lo general los títulos que periódicamente componen esa agenda. Y a nosotros nada nos predisponía a leerla con interés, salvo cierto hastío que, a esa altura, experimentábamos por los lenguajes de temporada de la ideología francesa, donde como muchos otros habíamos recibido el bautismo y la comunión.

Williams no era un autor secreto, como decía, y poco a poco, además de sus libros, conoceríamos algunas noticias de su perfil de intelectual y del papel que esos libros desempeñaban en la cultura de la izquierda inglesa. En el balance demoledor que Perry Anderson hizo en 1969 del pensa-

miento social británico —en ese medio no era posible encontrar figuras comparables a las de Weber, Durkheim, Pareto ni, menos aún, equivalentes de Lukács, Adorno, Gramsci o Sartre—, el portavoz más conspicuo de la por entonces *new left* señalaba que la única obra sería que la cultura socialista inglesa había producido desde la década del cincuenta era *The Long Revolution*, de Williams. Aunque Anderson no dejaría de subrayar, como signo de la debilidad teórica de esa cultura, el dato de que la única obra de relieve surgiera del campo de los estudios literarios. En realidad, una mezcla de reconocimientos y reservas acompañaría siempre a los libros de Williams dentro del ámbito ideológico de la izquierda. *Culture and Society* y *The Long Revolution* serían identificados, junto con *The Uses of Literacy*, de Richard Hoggart y *La formación de la clase obrera inglesa*, de Edward P. Thompson (el único traducido al castellano de estos títulos) como los textos fundadores de una familia en la investigación histórica y social: la del *culturalismo*.

Publicados entre los últimos años de la década del cincuenta y los primeros de la siguiente, los libros recién mencionados —muy distintos entre sí, por otra parte— representaron efectivamente un punto de inflexión en los estudios sobre la cultura inglesa moderna. Los trabajos de Williams, a diferencia de los de Hoggart y Thompson, no se ocupaban ni de las formas contemporáneas de la cultura obrera ni de la formación histórica de una identidad de clase. *Culture and Society* era una interpretación de la historia intelectual británica de 1780 a 1950, cuyo eje eran las modulaciones que a lo largo del período experimentaron ciertas palabras —centralmente la de 'cultura'— en relación con el advenimiento del industrialismo capitalista. Aunque el modo de interrogar los discursos intelectuales no era el convencional en los estudios literarios, el foco de los análisis de Williams eran las significaciones —entendidas como ideas, pero también como estructuras de la sensibilidad— y el sentido que ellas conferían a experiencias sociales. No obstante, había en el libro sugerencias afines con la orientación de los trabajos de Hoggart y Thompson.

La cultura, decía Williams, —adoptando una definición inspirada en la antropología para cuestionar el elitismo que implicaba restringir su alcance al campo de las producciones doctas—, involucra un "modo global de vida", y la cultura obrera no debería ser explorada en lo que se llamaba literatura y arte proletarios, sino en los modos de vida y, especialmente, en las creaciones institucionales típicamente obreras como los sindicatos, las mutuales, las cooperativas. En estas asociaciones él percibía un *ethos* distintivo, un *ethos* de la solidaridad opuesto al individualismo inherente al mercado capitalista y que la cultura burguesa asumía como valor.

Algo más denso que unas hipótesis de trabajo emergía en esas sugerencias. Nacido en una familia obrera, en un pueblo semirural de Gales, este intelectual graduado en Cambridge (a donde retornaría para ocupar una cátedra), recordaría muchos años después, en una larga entrevista que le hiciera la *New Left Review*, cuánto debían aquellas ideas

expuestas casi al final de *Culture and Society* al mundo social de su infancia. El mismo eco biográfico podía reconocerse en los juicios de Williams sobre una de las novelas de D. H. Lawrence que admiraba, *Hijos y amantes*, para él una novela auténtica de la vida obrera. En ella, decía Williams, no se observaba al proletariado: la novela sólo hablaba de familias, amistades, vecinos, lugares. Era a través de estas relaciones que emergía un modo social de vida.

El aire de familia que tenían los libros de Williams, Hoggart y Thompson no era ajeno a la perspectiva afín con que consideraban la cultura plebeya. Pero el que fueran agrupados como 'culturalistas' no obedecía únicamente a esa nota común, ni sólo al hecho de que se consagraran —como era el caso de Williams y Hoggart— a la investigación de los procesos culturales del mundo social. El título de culturalistas les fue conferido por los jóvenes de la nueva izquierda —que allá, como aquí y como en todo el mundo, surgió hacia los años sesenta—, intelectualmente empeñados en desprovincializar el pensamiento socialista inglés y superar lo que juzgaban su indiferencia teórica, introduciendo en el debate ideológico las corrientes y los grandes nombres del marxismo europeo continental: Lukács, Sartre, Gramsci, della Volpe, Althusser... Para esta nueva promoción de universitarios radicalizados, más versados que sus mayores (con la excepción de unos pocos como Eric J. Hobsbawm) en el legado teórico de Marx y en las interpretaciones conflictivas que se disputaban ese legado, el término culturalista no tenía sólo una función descriptiva. Señalaba también una falla teórica: no obstante el mérito que se les reconocía, incluso por el carácter pionero de sus libros, el cargo era que los culturalistas se negaban —expresa o implícitamente— a atribuir a las relaciones de producción, a la 'última instancia' de la estructura económica, mayor eficacia que a la cultura en la determinación de los procesos históricos. Es decir, no eran marxistas o no lo eran suficientemente.

La valencia crítica de aquel título estaba destinada sobre todo a Williams y a Thompson, dado que eran los únicos que se declaraban socialistas, intervenían públicamente como tales y era en la izquierda intelectual donde sus libros ejercían atracción (no era este el caso de Hoggart). Y de ambos, acaso fue Williams quien más esfuerzo puso en formular teóricamente sus reservas respecto de un paradigma que percibía —no sólo en las versiones más rudimentarias del juego entre la estructura y la superestructura— como reduccionista. Pero no lo hizo manteniéndose en las posiciones de *Culture and Society*, el libro que se convirtió prontamente en un clásico de la sociología cultural, sino cambiando, más fiel a sus preocupaciones y a cierto estilo analítico que a sus primeras tesis. Así, *The long Revolution* fue, simultáneamente, la prosecución, la ampliación y la reelaboración de aquellas preocupaciones: un conjunto de ensayos socio-históricos sobre la prensa popular, el sistema educativo, los cambios en el inglés hablado —el *standard English*—, el origen social de los escritores desde los comienzos de la prosa inglesa, el teatro, etcétera, precedidos de una larga reflexión dedicada al tema que atravesaría toda su obra: la idea de cultura. La "larga revolución" era para Williams el proceso que desde el último tercio del siglo XVIII conjugaba, en la historia nacional británica, la acción expansiva de tres lógicas, irreductibles a una sola e idéntica matriz: la de la industria capitalista, la de la democracia, asociada al ideal del autogobierno, la de la cultura moderna.

Pero *The Long Revolution* también quedaría atrás. Williams siguió adelante, a veces retomando hilos sueltos o esbozos disseminados en páginas de sus primeros libros —es el caso de *Keywords*, colección de ejercicios de semántica histórica sobre un repertorio de "palabras claves" del vocabulario político-cultural moderno, o del volumen dedicado a Orwell—; a veces incorporando nuevos objetos a su campo de análisis, como en *Television: Technology and Cultural Form*; a veces, en fin, proponiendo nuevas lecturas de la tradición literaria. A este registro de su actividad pertenece

el que para algunos es el mejor de sus libros, *The Country and the City*.

En 1977 publicó *Marxismo y literatura*, obra que, según él mismo explicaba en la introducción, era el resultado del diálogo intelectual, a veces solitario, que desde la década del sesenta mantenía con los textos de la tradición marxista, tradición que hasta entonces conocía mal. No había permanecido indiferente, pues, a la movilización de ideas que tenía sus núcleos más activos en las revistas y las editoriales de la nueva izquierda. El título del libro, sin embargo, era un tanto engañoso: el marxismo no asumía en el texto la función de premisa teórica central para edificar un discurso sobre la literatura. Para Williams, el marxismo era, antes que nada, un foco de sugerencias teóricas —aunque no exclusivo ni excluyente— para la dilucidación de aquellos problemas sobre los cuales había trabajado largamente, pero por sí mismo, como constelación intelectual autónoma, no le interesaba. Categorías, teoremas y planteos de la tradición marxista serían, entonces, incorporados como contribuciones, es decir como parte, de lo que llamaba "materialismo cultural", una teoría cuya formulación era el objetivo básico del libro y sobre la cual volvería poco después en *Cultura*. Teoría de construcción un tanto laxa, en verdad, y destinada a funcionar como marco de un conjunto de instrumentos e hipótesis para la indagación empírica.

Si el culturalismo de Williams disponía ahora de nuevos recursos intelectuales, no había abandonado su rechazo a toda concepción derivativa, subordinada de la cultura: ésta era constituyente de lo social, a la par del orden económico y del orden político. Como insistiría en la larga entrevista que le hiciera la *New Left Review* en 1979. La entrevista, que dio lugar a un extenso volumen —*Politics and Letters*—, era un acto explícito de reconocimiento por parte de quienes eran más jóvenes y disentían con muchas de las posiciones teóricas y políticas de Williams, pero estimaban su integridad y la contribución al pensamiento socialista que había llevado a cabo. A instancias de sus interlocutores, Williams hablaría largamente de su infancia, de su formación intelectual, de sus idas y vueltas con el partido Laborista —del que había renunciado en 1966—, de sus opiniones políticas, de sus libros, incluidas sus novelas y sus piezas de teatro (las que, dicho sea entre paréntesis, no he leído). Conducida por Perry Anderson, Anthony Barnett y Francis Mulhern, la entrevista fue respetuosa, pero nada complaciente: Williams sería llevado a discutir, una y otra vez, aquellos de sus argumentos que los representantes de la *New Left Review* cuestionaban. En fin, un bello libro *Politics and Letters*.

En 1979 también, Beatriz Sarlo tuvo ocasión de entrevistarlo y una parte del diálogo fue publicada en el número 9 de *Punto de vista*. Se mostró receptivo y amable, aunque sus noticias sobre nuestro país prácticamente se reducían a que la Argentina se hallaba bajo la dictadura del general Videla, como Chile bajo la de Pinochet. Ni había leído a Borges (¡caramba!). Tampoco hablaba el castellano, y se disculpó aduciendo que en general era más bien torpe con los idiomas extranjeros. Pero no era complaciente con el particularismo nacional, ni aun con el que se espiritualiza como tradición literaria. Lo demostraría al intervenir en la querrela sobre el estructuralismo en los estudios literarios, replicando a quienes invocaban, en Cambridge, la tradición crítica local contra la importación de modelos teóricos franceses. Y al desencadenarse la guerra de las Malvinas escribió un lúcido artículo para sostener que no se podía apoyar a ninguno de los dos contendientes: se oponía a la guerra, a los pretextos de la Thatcher para embarcarse en ella y reclamaba negociaciones pacíficas.

Después ya lo leí saltadamente y hace poco llegó la noticia de su muerte. Valga, entonces, como despedida esta evocación, escrita en nombre de quienes comenzamos a leerlo hace ya más de diez años, cuando proyectábamos esta revista.

IMAGO MUNDI

OSCAR TERAN

¿Qué quería significar exactamente José Luis Romero cuando definió retrospectivamente la experiencia que lo puso al frente de la revista *Imago Mundi*, entre los años 1953 y 1956, como el intento por constituir una *Shadow University*?¹ La revisión de los doce números que de ella se editaron confirma sin duda la idea de que en sus páginas se dibuja el otro rostro de una universidad alternativa a la que la política cultural —y la política sin más del peronismo— obligaba efectivamente a funcionar en las sombras. La misma composición de su consejo de redacción conjunta nombres que configuran la porción visible de ese iceberg de intelectuales universitarios a los que el régimen gobernante había excluido de ese ámbito.² Y en aquel espacio abierto gracias al mecenazgo de Alberto Grimoldi, no es difícil suponer que estos intelectuales pretendieron —y en buena medida consiguieron— articular una empresa dentro de la cultura ilustrada que posibilitara la supervivencia y profundización de actitudes y contenidos teóricos que mal podían circular en la universidad oficial.

Si bien el carácter de una publicación de esta índole en

general no resulta unívoco dada la pluralidad de autores y perspectivas que allí confluyen, en el caso de *Imago Mundi* sorprende la coherencia imperante, tanto desde la continuidad de sus aspectos formales, la publicidad que la sustenta y el equipo de sus colaboradores, cuanto especialmente por el tipo de su contenido. Esta tonalidad homogénea parece haber encontrado un doble plano desde el cual protegerse de las invasiones de la coyuntura: por una parte, un tiempo indeterminado en el que incluso pudiera afrontarse con actitud entre digna y resignada la no deseada pero ineludible perdurabilidad del peronismo en el gobierno y, por la otra, una república internacional del saber que define su espacio de interlocución por sobre los referentes nacionales extraños al propio grupo y que explica el de otro modo inusual abundamiento de la revista en informaciones sobre congresos internacionales de ciencias sociales y humanidades.³

Tanto más precisas debían ser aquellas cauciones ni bien se recuerda que la aparición de esta publicación coincide en un momento signado por la fuerte conflictualidad que los sucesos políticos asumían en los últimos años de la segunda presidencia de Perón. Desde el otoño de ese mismo año de 1953, estos enfrentamientos habían alcanzado un pico de violencia extremo con el incendio por parte de adictos al peronismo de locales de fuerzas opositoras, como respuesta supuestamente legítima alentada desde el Estado ante los atentados criminales que en Plaza de Mayo dejaron un saldo de numerosos muertos y heridos. Los meses siguientes volvieron entonces a contemplar el espectáculo del encarcelamiento de políticos e intelectuales desafectos al régimen, entre los cuales figuran miembros de *Ima-*

³ Por ejemplo, *Imago Mundi*, n. 3, pp. 90-91.

Este trabajo fue presentado en el Seminario sobre José Luis Romero y su época, en las Jornadas de Homenaje a José Luis Romero, organizadas por la Universidad de Buenos Aires en abril de 1988.

¹ La revista, de periodicidad trimestral, apareció en septiembre de 1953 y publicó su último número en marzo-junio de 1956.

² El Consejo de Redacción estaba así conformado: Luis Aznar, José Babini, Ernesto Epstein, Vicente Fatone, Roberto F. Giusti, Alfredo Orgaz, Francisco Romero, Jorge Romero Brest, José Rovira Armengol y Alberto Salas. Secretario de redacción fue Ramón Alcalde, salvo para el último número doble (11-12), donde ese cargo aparece ocupado por Tulio Halperín Donghi.

DE LA
UNIVERSIDAD
DE LAS
SOMBRAS
A LA
UNIVERSIDAD
DEL
RELEVO

go *Mundi* como Roberto Giusti y el propio José Luis Romero junto con su hermano Francisco.

No obstante, nada en el contenido del primer número permite detectar referencias directas a la situación que acaba de vivirse no sin zozobra. Puede suponerse que la perdurabilidad misma de ese medio exigía un marcado autocontrol para no ofrecer blancos a una censura que en su caso no tenía por qué suponerse benigna, y de allí que debiera demostrar que nada tenían que temer los poderes de esos entretenimientos historiográficos sumamente académicos y solamente referidos a un calmado pasado. Pero que este distanciamiento forma parte de un proyecto más estructural lo muestra el hecho de que nada se modifica ni en el estilo ni en el contenido del primer número inmediatamente posterior al derrocamiento de Perón.⁴ En este marco, la afirmación de Jaime Rest contenida en el número 3 reconociendo y hasta celebrando "la tendencia actual a incluir los temas políticos entre las cuestiones culturales" resulta francamente disonante con el tono general de la revista.

¿Cuál era entonces el terreno escogido para tramitar aquel proyecto y, al mismo tiempo, en qué posición dicho terreno colocaba a los intelectuales liderados por Romero dentro del campo cultural? En principio, no es preciso ser demasiado sagaces para certificar que el subtítulo mismo de la publicación —"Revista de historia de la cultura"—denota autorreferencialmente con justeza el objetivo perseguido, y a nadie escapa que esa perspectiva se inscribe en un serio intento de actualización de la cultura nacional y de articulación de la misma con algunos de los focos teóricos más estimulantes del mundo intelectual de Occidente. De hecho, los artículos que tematizan cuestiones nacionales son tan escasos como amplia se revela la preocupación por definir la categoría de "Occidente", dentro de cuyo arco de valores e inquietudes es manifiesto el deseo de incluirse desde esta área marginal de la cultura. Además, la "voluntad de rigor" a la que se apela en la Presentación del primer número luce asimismo como la marca distintiva entre una actividad *amateur* y/o mediocre y esta otra que se quiere fundadamente profesionalizada y en la cual es verosímil indicar el afán de un grupo intelectual marginado de las instituciones estatales por legitimarse a través del ejercicio estricto de su práctica específicamente teórica.

En el censo veloz de los artículos más importantes de ese primer número este objetivo se ilustra y se realiza: "Trabajo y conocimiento según Aristóteles", de Rodolfo Mondolfo; "Las grandes etapas del análisis infinitesimal", de José Babini; "Reflexiones sobre la historia del cubismo", de Romero Brest, definen desde el vamos un paradigma de intervención en el campo teórico que ya no se modificará. Mas donde el proyecto de actualización cultural alcanza una sistematicidad notable es en la sección de reseñas e información bibliográfica, destinada por abrumadora mayoría al comentario de textos extranjeros y realizada con cuidado decididamente ejemplar por comentaristas de notorio relieve en sus campos respectivos. La inexistencia de una conspicua jerarquización entre quienes construyen el articulado de fondo de la revista y los que colaboran con crónicas bibliográficas es el síntoma probable de que *Imago Mundi* se ha sentido de veras convocada a fungir como universidad alternativa y por ende a definir una biblioteca itinerante que hospeda una finalidad cierta: la de señalar —para quienes quieran seguirlo— un sendero de lecturas que en los escenarios oficiales solía estar bloqueado.

Resulta atinado entonces localizar en *Imago Mundi* la búsqueda por construir un ámbito teórico que garantice la elaboración de una versión cultural alternativa nítidamente diferenciada de la producción universitaria oficial y que como tal debe colocarse en una escena académica trascendente. Una mera confrontación con la *Revista de*

la *Universidad de Buenos Aires* (RUBA) —que debería de haber sido algo así como la contracara natural de *Imago Mundi*— permite comprobar que los aires innovadores que perseguían comunicar a la intelectualidad argentina con rasgos problemáticos de la cultura occidental se hallan más que ausentes de la revista oficial. Esta ausencia, sumada al tratamiento acrítico y convencional de sus temas, tomaron seguramente imposible que en ella pudiera *Imago Mundi* dotarse de aquel otro con el cual se polemiza y que de ese modo contribuye a diseñar los límites del propio discurso y una cierta identidad contrastativa. En las páginas de la *Revista de la Universidad...*, por el contrario, más bien debe de haberse contemplado un inmenso vacío con el que no sólo no era conveniente sino tampoco divirtiéndose confrontarse así fuere elípticamente. Por caso, el primer número de la publicación universitaria de ese año de 1953 en que *Imago Mundi* apareció traducía en homenaje a San Bernardo un artículo titulado "Cuando los santos gobernaban el mundo" donde dentro de un género correspondientemente más hagiográfico que historiográfico se concluía celebrando el "maravilloso cuadro" de aquella cristiandad que el autor ahora veía dolorosamente perdida. Era un tono decididamente compartido por el propio director de la revista, el padre Hernán Benítez, quien venía de recibir un aval para él consagratorio con el premio acordado por la Comisión de Cultura por su obra *El drama religioso de Unamuno* y que en aquel mismo ejemplar de la RUBA tomaba a lamentarse, al volver los ojos hacia esa misma cristiandad medieval, de que "no puede uno pararse a recordar aquellos maravillosos tiempos sin que le golpee el corazón el contraste con los actuales".⁵ Este discurso entre tradicionalista e ingenuo ilustra bien la entonación general de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, y permite imaginar un clima no demasiado diverso al imperante en la Facultad de Filosofía y Letras porteña, donde las excepciones indudablemente reconocibles quedaron ocluidas por la tajante antinomia peronismo-antiperonismo y el ambiente intelectualmente desestimulante que en ella campeaba. En definitiva, esta facultad no podía escapar a la carencia de un proyecto cultural definido por parte del peronismo, que entonces había delegado la orientación de la misma en manos de los sectores católicos conservadores, como consecuencia de haber efectivamente considerado a la universidad como un problema más político que cultural.

Ese aire conformista que descendía sobre la universidad desde sus esferas directivas se avenía mal, por lo demás, con las aspiraciones de jóvenes intelectuales que en esos años cursaban sus estudios de humanidades y que resentían la privanza de gozar de los efectos secundarios más beneficiosos de la crisis cultural de la segunda posguerra. Si a esto se le agrega el carácter represivo del gobierno con los estudiantes opositores, y la drástica reducción de la participación estudiantil en la gestión universitaria, se tendrá un cuadro general dentro del cual no resulta arduo imaginar la disconformidad a veces desazonante que los habitaba. La revista *Centro* —órgano del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras— daba forma con estas palabras a esa disconformidad en mayo de 1953: "Sabemos que la enseñanza es deficiente; a menudo, la cátedra, ya por incapacidad ética o intelectual de quienes están a su cargo, ya por la atmósfera negativa para el libre intercambio de ideas, para la investigación por equipos o la cooperación amical en los trabajos, no cumple su cometido cultural con la altura y profundidad necesarias". Más contundente era el balance que desde *Contorno* se formulará poco después del derrocamiento del peronismo: "Un parlamento acallado, una justicia suprimida, un estudiante torturado, un médico desaparecido y una universidad destruida hasta los cimientos" era para la publica-

⁴ Véase *Imago Mundi* n. 10, dic. 1955.

⁵ *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (RUBA), IV época, n. 25, enero-marzo 1953, pp. 59 y 11.

ción coetánea de *Imago Mundi* parte del censo ominoso de la época recién clausurada.⁶

¿Encontró entre este público más joven *Imago Mundi* la recepción adecuada al ofrecerles lo que la universidad que los albergaba era incapaz de brindarles? Así parece indicarlo la recensión que la misma revista *Centro* formula ante la aparición de la dirigida por Romero, a la que saluda como un "símbolo inverso de la atonía e incapacidad para la vida intelectual a que han llegado nuestras llamadas facultades de Humanidades".⁷ Por lo demás, eran componentes de *Imago Mundi* los que la revista de los estudiantes seleccionaba para integrar los jurados de los concursos a que ocasionalmente convocaba, y eran diversos los redactores que alternaban sus colaboraciones entre estos diferentes medios. Y sin embargo, existe una tonalidad diversa para dar cuenta de la crisis y un sesgo parcialmente distinto para tematizar el fenómeno peronista por parte de la joven intelectualidad crítica que al poco tiempo generaría procesos disyuntivos. Ese auténtico "malestar en la cultura" era asumido por la franja denunciadora en términos de una misión desgarrada, y como derivación de esa misión nutrida con el ideologema sartreano de las "manos sucias" el peronismo era el síntoma de una crisis política más amplia que a todos involucraba: no habría pues sectores incontaminados a partir de los cuales imaginar una recomposición que podía parecerse demasiado a una restauración de situaciones ya no deseadas...⁸

Para esa inquietud angustiada, algunas respuestas como las esbozadas por Francisco Romero desde *Imago Mundi* debían parecer marcadamente insuficientes en esos tiempos de profunda renovación de las temáticas y estilos de reflexión, como para que retornando al análisis orteguiano o a la libre plática de los espíritus ahora trastornados fuera posible restaurar la armazón de la cultura occidental.⁹ Con análogo espíritu, dentro de las versiones existencialistas circulantes, *Imago Mundi* seleccionaba la menos iconoclasta y transgresora de Karl Jaspers, a quien se calificaba como "el filósofo de la existencia por antonomasia".¹⁰

Claro que si desde la *Revista de la Universidad...* se festejaba el feliz pasaje al olvido del credo sartreano y los "inútiles dislates" de *El ser y la nada*, y otra vez Hernán Benítez filiaba la decadencia del siglo en un amplio arco que incluía desde Rousseau hasta el psicoanálisis,¹¹ desde *Imago Mundi* la ruptura civilizatoria es contemplada seriamente como efecto de "la quiebra de todas las construcciones ideológicas a las que el hombre actual quiso adaptar su conducta".¹² Fusionando esta percepción con el tenor específico de la revista, Halperin Donghi consideraba que aquella crisis no podía dejar de involucrar al propio quehacer historiográfico y colocaba en el centro de sus preocupaciones la labor interpretativa, definida en torno de la vinculación de un hecho con un sentido.¹³ Esta asignación de un objeto teórico para la práctica de los historiadores anima igualmente un extenso artículo de José Luis Romero destinado a problematizar la noción misma de historia de la cultura, bajo cuya advocación se ha colocado *Imago Mundi* y sobre cuyas referencias



quizás sea posible iluminar un aspecto más de su proyecto global.

En principio, para Romero la selección de la historia de la cultura como núcleo duro del programa historiográfico está legitimada porque sólo en sus entresijos es posible recuperar el carácter inequívocamente complejo del hecho histórico.¹⁴ La explicitación de esta sospecha lo conduce a postular una división entre orden fáctico y orden potencial homologable a la desagregación entre el plano de lo real y el de lo simbólico, pero desmarcándose de ambos polos del reduccionismo mediante la afirmación del vínculo contingente, y por ende histórico, del tipo de relación que de hecho se establece entre ambas series. ¿Ecos demorados acaso en Romero de las lecciones del maestro Alejandro Korn cuando concluía que "la oposición o la conjunción del hecho material y del motivo ideal es, sin duda, un dualismo dialéctico que permite coordinar la experiencia histórica"?¹⁵ ¿O acaso penetraba estas reflexiones la convicción braudeliana de un flujo histórico luego metaforizado como pasta hojaldrada de capas superpuestas, pero cruzado con el tono humanista de Romero por el cual "la existencia histórica del objeto consiste en una especie de intranferible armonía vertical que en cada uno de ellos resulta de esa simultaneidad"?¹⁶ Dado que este emprendimiento historiográfico está pertinazmente habitado por un sesgo totalizador que pesquisa tras la articulación de ambas series la obtención de una *imago mundi*, en una labor tan provisional como permanentemente corregible.

Justamente, la tarea de la historia cultural reside en expresar esa relación entre formas de vida e ideas, de manera que en la intersección entre orden potencial y realidad se localiza el amplísimo y casi desmesurado espacio de la historia cultural. Casi desmesurado: porque conduce inevitablemente a concluir que la historia cultural se identifica simplemente con la historia, y los comentarios bibliográficos agrupados en *Imago Mundi* bajo este rubro abarcan tal vastedad de intereses teóricos que refuerzan esta visión omnívora de la disciplina así invocada.

⁶ *Contorno*, 1956, n. 7-8.

⁷ *Centro*, dic. 1953, n. 7.

⁸ *Centro*, Adelaida Gigli, sept. 1953, p. 16, y D. Viñas, *Solamente los huesos*, n. 10, nov. 1955.

⁹ F. Romero, "En los setenta años de Ortega", *Imago Mundi*, n. 2.

¹⁰ IM, n. 3, p. 62, art. de J. Kogan Albert, "Existencia e historia en Karl Jaspers".

¹¹ Agustín Fernández del Valle, "El existencialismo, los existencialistas y la filosofía", *RUBA*, n. 28, oct.-dic. 1953, pp. 469 y 473.

¹² Angela Romera, "Renacimiento de Juan Donoso Cortés", IM, n. 3, p. 59.

¹³ Tulio Halperin Donghi, "Crisis de la historiografía y crisis de la cultura", IM, n. 11-12, p. 115.

¹⁴ José Luis Romero, "Reflexiones sobre la historia de la cultura", IM, n. 1, pp. 3 y 4.

¹⁵ Alejandro Korn, *Obras completas*, Claridad, p. 335.

¹⁶ IM, n. 1, p. 6.

¿Se trataba únicamente de una vaguedad inducida por el curso de una lucubración abstrusa que Romero no logra esclarecer suficientemente con el utilaje teórico de que se encontraba dotado? Puede sospecharse sin embargo que existían un par de convicciones profundas en su propio archivo de creencias que avalaban este privilegiamiento de la historia cultural, persuadido como estaba en principio de que era menester retomar aquello que en Groussac había estado productivamente presente pero que ahora se añoraba como una virtud escasa: un amplio trasfondo de cultura general sin el cual el oficio historiográfico resultaba lamentablemente mutilado.¹⁷ Pero sobre todo se trataba de un modo de ampliar el campo de visibilidad de una historiografía excesivamente centrada en lo político, cuando aún no se incluyen en un sitio destacado las adquisiciones y estímulos provenientes de las ciencias sociales ni de la historia social, dato tanto más intrigante ni bien se supone que uno de sus faros culturales debió de estar colocado en esa revista *Annales* que desde su fundación en 1929 había inscripto en el mismo frontispicio de su título aquella preocupación.¹⁸

Habría entonces que tomar seriamente en consideración las posteriores declaraciones de José Luis Romero, en la estricta medida en que enuncian verosímilmente el rodeo mediante el cual la historia de la cultura vendría aquí a solventar la misión de eludir el círculo complaciente y empobrecedor de la "historia-batalla". "Con esa revista —dirá Romero años más tarde— yo quise defender el punto de vista de la historia de la cultura, o sea, dicho de una manera muy vaga, una concepción integral de la historia que no terminaba en la historia política".¹⁹ Historia de la cultura e historia integral confunden así sus nominaciones, aunque quizás habría que concluir que esa historia podía imaginarse como integral porque se ha colocado en la cultura el aspecto central de la comprensión del pasado y, sobre todo, del diagnóstico de la crisis que se está viviendo. Ya que es posible que las incitaciones del propio presente empujaran a buscar en claves culturales la explicación del malestar de esos años tormentosos pero también productivos, y en las entrelíneas de *Imago Mundi* puede sospecharse el lamento por no poder participar plenamente de esa fiesta del espíritu occidental cuyas puertas la situación política nacional les cerraba, sin poder tampoco gozar ni ver aquella otra que involucraba a más vastos sectores sociales en la fiesta redistributiva.

En este último sentido, si el peronismo era el horizonte innombrable que simultáneamente amenazaba hasta el sentido mismo de los propios proyectos, la estrategia discursiva escogida por *Imago Mundi* para decir lo indecible recurre a las elipsis que en el tratamiento de temas más genéricos ofician como referencias críticas al movimiento gobernante. Tal la recusación del intelectualismo cuya genealogía la revista, mediante un artículo de Crane Brinton, filió en las estribaciones de una concepción profascista, o la caracterización del nacionalismo, que Rovira Armengol conectaba con el endiosamiento cesarista, anteponiéndole una defensa de la modernidad que se resistía explícitamente a arrojar

por la borda toda la tradición del Iluminismo.²⁰ Coincidentemente, en un artículo notable Gino Germani interpreta el pasaje desde la noción de "opinión pública" de la Ilustración —como campo de competencia racional entre individuos que en el libre mercado de las argumentaciones obtienen una relación de transparencia final con la realidad— hasta teorizaciones como las de Pareto pero también del psicoanálisis, en las cuales dichas opiniones son derivaciones o racionalizaciones de un residuo o pulsión que escapa a la conciencia de los actores. Retomaba con ello el hilo más prolongado de la ruptura de supuestos liberales básicos cuyo debilitamiento podía detectarse ya en el siglo pasado a raíz de la emergencia de sociedades de masas que impugnaban de hecho el supuesto antropológico de un sujeto político centrado con una relación soberana entre sus creencias racionales y sus prácticas voluntarias. Mas al volver a mirar este lado oscuro de las motivaciones humanas, seguramente Germani tendría ahora ante sí el caso del fascismo italiano y también del peronismo local, en la exacta proporción en que este último fuere encuadrado dentro de los parámetros de una versión criolla del fascismo europeo.²¹

Pudieron incluso en *Imago Mundi* albergarse intervenciones que mencionaban expresamente a personajes vinculados con el gobierno peronista: una nota recuerda así que Donoso Cortés fue rescatado en su momento por el teórico del antiliberalismo Carl Schmitt, y que "en la Argentina inició hace unos años su carrera científico-política A. E. Sampay llevando como bandera a Donoso Cortés. Su libro *La crisis del Estado de derecho liberal-burgués* —concluía— mereció justificado repudio de quienes supieron ver la base ideológica que le servía de fundamento".²² Asimismo, Rodríguez Bustamante encuentra en el comentario a la *Historia de la Argentina*, de Ernesto Palacio, la ocasión para solidarizarse con la tradición liberal argentina y con una democracia progresiva. Y si celebra en ese libro un fruto global de la historiografía revisionista que de tal modo permite enriquecer la polémica, es para mejor señalar que en definitiva se trata de una visión decadentista de la historia y que —peor aún— sus reflejos sobre el presente no pueden ser otros que la defensa y justificación de "un estadio de inmadurez en que el pueblo ha de ser gobernado —mejor dicho, manejado— por una minoría que utiliza resortes demagógicos para perpetuarse en el poder e infunde en la vida nacional objetivos de corta trascendencia".²³

De todos modos, si el ideario liberal no recluta en la publicación dirigida por Romero una adhesión sin reservas —puesto que por ejemplo Alfredo Orgaz describía allí mismo el a su entender incontenible retroceso de la burguesía ante un empuje proletario que desnudaba el carácter sólo formal del derecho burgués—,²⁴ el liberalismo podía conformar una trinchera no desdeñable ante los enunciados reaccionarios provenientes del campo universitario. Ese tono es el que impera en una nota de Víctor Frankl dada a conocer por la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* en la cual se confía que las ansias del hombre latinoamericano restituyan a un mundo en crisis "la gloria del Medio Evo, con su orden corporativo, su densa sociabilidad, su

¹⁷ Félix Luna, *Conversaciones con José Luis Romero*, Sudamericana, 1986, pp. 19-20.

¹⁸ En el conjunto de la revista, no abundan expresiones como la de Jaime Rest donde se refiere al "creciente interés por la historia social, en general, y a la historia cultural y económica, en particular, que actualmente presenciamos" (J. Rest, "Chaucer y el concepto de poesía...", IM, n. 7, p. 13). También en una nota acerca de una publicación de la UNESCO destinada a las ciencias políticas se lee que "estos volúmenes servirán a los profesores de universidades y a los institutos científicos dedicados a las ciencias políticas y sociales, cada vez más numerosos", IM, n. 7, p. 74.

¹⁹ F. Luna, *op. cit.*, p. 136.

²⁰ Crane Brinton, "Para la discriminación del antiintelectualismo", IM, n. 6, p. 10, y J. Rovira Armengol, comentario de un libro de Picón-Salas, n. 7, p. 97.

²¹ Gino Germani, "Surgimiento y crisis de la opinión pública: teoría y realidad", IM, n. 11-12, mzo.-junio 1956, pp. 56-66.

²² Angela Romera, *cit.*

²³ Norberto Rodríguez Bustamante, "Historiografía y política: a propósito de la 'Historia de la Argentina' de E. Palacio", IM, n. 8, p. 35 ss.

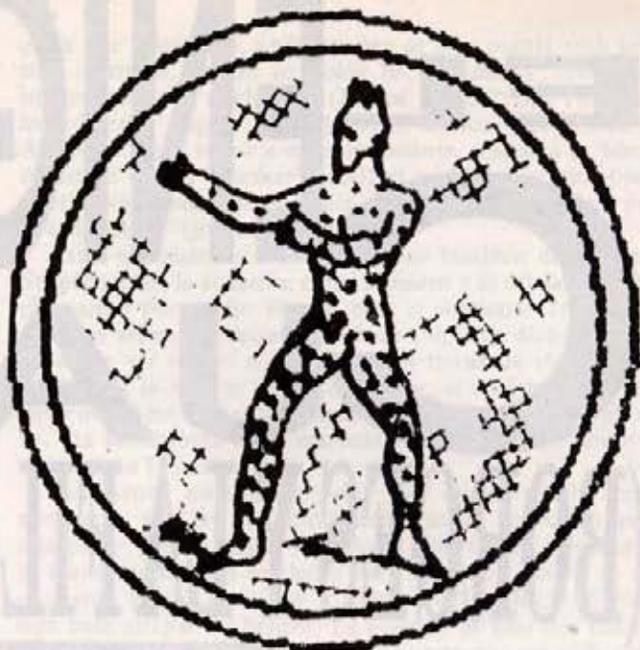
²⁴ Alfredo Orgaz, "Del derecho civil al derecho contemporáneo", IM, n. 6, pp. 19, 27 y 28.

sublime espiritualidad trascendente, su filosofía, ciencia, arte y literatura llenas del murmullo del Verbo Divino, y su grandiosa estructura teocrática y jerárquica”...²⁵

Si retornamos ahora a las manifestaciones de Romero con que iniciamos esta exposición, podemos problematizar el juicio retrospectivo de que *Imago Mundi* intentó ser “una universidad que se preparaba en la sombra para reemplazar a la oficial a su debido tiempo”.²⁶ ¿Se pretendía asimismo a partir de la acumulación de bienes simbólicos gravitar sobre la política nacional? En todo caso, si así fuere dicha gravitación demandaría nuevamente la mediación de la universidad, dado que es a su través como parece estar concebida la eficacia con que los intelectuales pueden operar sobre aquella. Tal vez no resulte sencillo comprender este aserto desde nuestra actual crisis universitaria, pero en aquellos años era sin duda privilegiado el papel que a esa institución se le asignaba en la recomposición del conjunto de la cultura nacional, y que formaba parte de una convicción más generalizada dentro de un espectro político-ideológico análogo. En la cita de Valéry con que *Sur* festejaba el derrocamiento del peronismo, entre los males de un gobierno despótico se incluye el causado a “las universidades, que en otra época fueron la más grande y justa gloria del país [y que] han sido privadas de sus mejores maestros y sometidas a la vigilancia de un partido que es una policía”.²⁷ Un clima de opinión coincidente con el comentario de *Imago Mundi* sobre el libro de Jaspers *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, en donde se leía que la universidad era el ámbito propicio para officiar como despertador de conciencias en épocas de confusión.²⁸

¿Tendría razón entonces Félix Luna —interlocutor de Romero en aquellas conversaciones— cuando sostiene que al aparecer *Imago Mundi* debieron sus promotores percibir “una sensación de vísperas”, se supone que de aquellas mismas vísperas de septiembre que un día Borges poetizaría como un don? Puede abrigarse no obstante la sospecha de que esta hipótesis responde a una construcción anticipatoria y retrospectiva, puesto que resulta difícil visualizar hoy las correspondencias entre aquel presunto sentimiento de cierre del ciclo peronista con la realidad del momento en que esa publicación aparecía. Y no es que brillara absolutamente sin nubes el cielo peronista, ya que su gestión económica centrada en el incremento de la productividad acarrea algunos conflictos con el movimiento obrero, pero que no podían opacar en una escala más amplia el resultado de las elecciones de abril de 1954 en que el partido gobernante obtuvo un 62.5 % de los votos que francamente debería de haber tomado ilusoria toda esperanza opositora en un rápido final del régimen, que sólo comenzará a tornarse visible a finales de ese año con el estallido del conflicto abierto con la Iglesia católica. Más atinado en su decepción parecía entonces el joven David Viñas cuando en el número de septiembre de *Imago Mundi* postulaba que “se trata de recuperar en el terreno del conocimiento lo que se ha perdido en el terreno de la esperanza”...

¿Universidad de las sombras, entonces, o universidad de relevo? Lo primero era un dato obvio de la realidad, en tanto sendero impuesto por las relatadas circunstancias de cerrazón de la cultura y las instituciones estatales para incluir a esta franja intelectual política e ideológicamente opositora. En cuanto a todo proyecto de relevo, si existió sólo pudo apoyarse, más que en una verificación empírica, en un deseo respaldado por un mito. Ese mito se obstinaba en relatar una y otra vez —con independencia de lo real, como todo mito— que el peronismo era un fenómeno que



no formaba mundo dentro de un escenario nacional legitimado, por más que por su duración y apoyos populares gritara literalmente lo contrario. Para aquella tenaz creencia, el movimiento mayoritario adolecía de un carácter episódico y estaba artificialmente promovido por una demagogia operada desde el Estado que, una vez carente de ese mismo Estado, permitiría el rápido desmantelamiento de sus efectos más gravosos sobre la conciencia de las masas.

Cuando ese gobierno fue efectivamente depuesto por el golpe de 1955, algunos como Bernardo Canal Feijóo confesarán desde *Sur* que en vez de una etapa política de largas consecuencias, en rigor parecía “un sueño la fangosa vicisitud padecida durante doce años”, vicisitud que otro de los colaboradores de *Imago Mundi* calificaba como “un estado de locura colectiva”.²⁹

Por todo ello, en el momento en que muchos de los componentes de *Imago Mundi*, con el propio José Luis Romero a la cabeza, ocuparan posiciones incluso de gobierno en la universidad, iban empero a descubrir que el proyecto de una universidad que emergiendo de las sombras asumiera menos linealmente de lo supuesto el papel de relevo de la anterior requería hacerse cargo de que la sociedad, el Estado y el país todo habían cambiado más de lo que habían podido prever. ¿Habrán confirmado entonces que la historia cultural no era suficiente para dar cuenta de los males que aquejaban a la Argentina, y que en la tematización de lo social era posible entrever un rostro menos dócil pero más ajustado del peronismo, como parte de la relectura más vasta que de ese fenómeno político se abre de modo prácticamente simultáneo con su derrocamiento del poder?

Cuestiones todas éstas que escapan con largueza a los límites seleccionados para esta ponencia, pero que debieron acuciar suficientemente a José Luis Romero como para que pocos años más tarde —en el seno de una universidad crecientemente facciosa donde la política era menos una extensión de la práctica intelectual que la política *tout court*— volviera a comprobar la terca subsistencia de la paradoja nacional: país con escasos problemas sociales y con abundantes recursos naturales, el bien escaso en el suelo de los argentinos seguía siendo la posibilidad de coincidir.³⁰

²⁵ En RUBA, n. 27, julio-sept., 1953, p. 61.

²⁶ Félix Luna, *op. cit.*, p. 183.

²⁷ *Sur*, n. 237, nov.-dic. 1955, p. 1.

²⁸ IM, n. 5, p. 96.

²⁹ Las referencias de Canal Feijóo y de Rodríguez Bustamante, en *Sur*, cit., pp. 73 y 111.

³⁰ José Luis Romero, artículo de 1959 incluido en *Las ideologías de la cultura nacional*, Centro Editor de América Latina, 1982, p. 40.

EL ENIGMA DEL CUARTO

(BORGES Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA)

EMILIO DE IPOLA

"... tal vez a imagen de la predilección,
obramos la muerte"
(OC:93)

Entre las abundantes muertes literarias a las que he debido asistir, hay una que siempre me preocupó especialmente. Me refiero a la del detective Erik Lönnrot, ocurrida en una quinta situada en la comarca sureña de Triste-le-Roy y también, si se quiere, en el final del cuento de Borges *La muerte y la brújula* (OC: 499-507). Ciertamente es que en ese relato Borges, excesivamente discreto o aficionado a complicar las cosas, refiere los hechos de un modo alusivo e indirecto, "como si no los entendiera del todo" (OC: 975). Es más: la mayoría de las noticias que abiertamente nos suministra el narrador parecen dejar entender que el detective Lönnrot cayó simplemente en la trampa que le tendiera su enemigo Scharlach y fue asesinado por éste. Debo agregar que, salvo excepciones, los críticos coinciden con esta interpretación. Así pues, los sucesos que culminaron en Triste-le-Roy, tal como los refiere Borges, dibujarían la trama de una historia policial *sui generis*, en la medida en que una de las reglas de ese género es transgredida: el criminal triunfa y el detective muere. Por ejemplo, Jaime Alazraki, analizando la figura del oxímoron en los ensayos de Borges, habla como quien enuncia una evidencia de "un perseguidor perseguido en 'La muerte y la brújula'" (Alazraki:262). María Luisa Bastos, en un artículo a pesar de todo muy valioso, ofrece un resumen del relato de Borges lisa y llanamente imperdonable: en él presenta a un detective pedante y obsesado, "víctima de su excesiva afición a formular hipótesis interesantes" (Bastos:535), un comisario pragmático y clarividente para quien, digamos, la única verdad es la realidad, y un pistolero infalible y genial que maneja como un títere y finalmente mata a Lönnrot para cumplir con una prometida venganza. La lista de los críticos que se atienen a versiones análogas podría seguir, pues, como dije antes, constituyen la inmensa mayoría.

Me cuento dentro del reducido número de los que discrepan con ella. En el transcurso de este texto daré los argumentos de esa discrepancia. Antes, sin embargo, querría señalar que dentro de ese mismo reducido número de disidentes se incluye también el propio Borges. Así, por ejemplo, en el Postfacio a una edición norteamericana de *El Aleph* (Borges, 1970:194), el autor, refiriéndose a *La muerte y la brújula*, declara lo siguiente: "The killer and the slain, whose minds work in the same way, may be the same

man. Lönnrot is not an unbelievable fool walking into his own death trap but, in a symbolic way, a man committing suicide". Unos diez años después, en sus conversaciones con Antonio Carrizo, Borges hace apreciaciones que van *grosso modo* en el mismo sentido: luego de confesar su afición a ese cuento, señala que quizás debería reescribirlo parcialmente "para que se entienda que el 'detective' ya sabe que la muerte lo espera, al fin. No sé si he recalcado eso. Pero si no, queda como un tonto el detective, ya que el otro es él, ya que el que lo mata es él. Discurren del mismo modo, piensan igual." (Carrizo: 229-230). Es cierto que, como dice el propio Borges, no hay ninguna razón para que la opinión del autor valga más que la de los lectores, pero conveganos en que tampoco la hay para que valga menos. En todo caso, nada impide tomarla como una hipótesis y explorar sus posibilidades. Es lo que haremos a continuación.

El tema del suicidio aparece a menudo en la obra de Borges. Los nombres que se asocian con más frecuencia a ese tema son, creo, el de Francisco López Merino y el de Leopoldo Lugones. A estos suicidios "reales" hay que agregar varios otros, "ficticios": el de Ricardo (*Las previsiones de Sangiacomo*), el de Cárdenas (*El hijo de su amigo*) y el de Baulito Pérez (*La salvación por las obras*).¹ En todos esos casos, el acto del suicidio es narrado o comentado de manera explícita, como acontecimiento inserto en una ficción o como objeto de reflexión moral y filosófica. Existen, sin embargo, otros textos de Borges donde el suicidio está solamente sugerido, donde se alude a él de manera indirecta y reticente, o en términos borrosos. Daré algunos ejemplos.

Juan Dalhmann (*El sur*) elige morir por el solo hecho de recoger el cuchillo y, de ese modo, aceptar el duelo al que lo desafía su provocador. Prefiere la muerte a la cobardía y, sobre todo, prefiere esa muerte —quizás esté soñándola— a aquella otra que lo acechaba en el hospital.

Tadeo Limardo (*La víctima de Tadeo Limardo*) declara que ha venido a Buenos Aires para matar a un hombre. Como lo explica Isidro Parodi, Limardo no miente y, ade-

¹ Estos tres relatos, y otros que mencionaré más adelante, fueron escritos por Borges en colaboración con Bioy Casares. Menciono el hecho a título informativo, pues es claro que no afecta en nada a lo que pretendo demostrar en este trabajo.

más, alcanza su objetivo: su víctima muere, pero esa víctima es él mismo.

Ni Dahlmann ni Limardo son los ejecutores materiales de sus propias muertes: en el caso de Dahlmann es incluso lógico suponer que opondrá resistencia a su contrincante; que, aún sin esperanza, intentará derrotarlo. Pero, sin litote ni metáfora, no cabe duda de que el gesto de recoger el cuchillo equivale a un acto suicida. En ese sentido, Dahlmann, hombre racional con arreglo a valores, colabora conscientemente en la ejecución de su muerte, ya que conoce las inevitables consecuencias de su decisión de pelear.

Más claro parece el caso de Homero-Cartaphylus (*El inmortal*): las aguas de un río le han otorgado la inmortalidad. Pasado mucho tiempo, conjetura que debe existir otro río cuya aguas lo restituyan al seno de los mortales. Busca, encuentra y bebe el agua de ese río: la gota de sangre que poco después emana de una pequeña herida le revela su recobrada finitud. No hay aquí duda de que se trata de un suicidio: al menos, del único tipo de suicidio que podría intentar un inmortal. (Sea dicho de paso, Borges, aludiendo al suicidio de Lugones, evoca una reflexión de este último según la cual "rehusar la inmortalidad equivale a un suicidio, a plazo remoto" (OC: 501).

Creo que es justo afirmar que Limardo y Dahlmann, tanto como Homero-Cartaphylus, son suicidas en la medida en que optan por la muerte antes que todo otro destino posible. A veces con ligeras variantes, esta opción es asumida por otros personajes de la obra borgesiana: Goliadkin (*Las noches de Goliadkin*), los cuarentisiete capitanes de Kuronosuké (*El incivil maestro de ceremonias Kotosuké no Suké*) y, quizás, Tzinacán (*La escritura del Dios*). No todos anhelan la muerte, pero todos la eligen, a veces con resignación, a veces con alegría.

En todo caso, estos ejemplos bastan para mostrar que la hipótesis según la cual Lönnrot se suicidó no es inverosímil. Mi opinión es que la muerte del detective se incluye, como un caso particular, en la serie de suicidios "indirectos" antes enumerados. Pero para justificar esta opinión es preciso todavía recorrer un buen trecho.

Retomo *La muerte y la brújula*. Como señalé al comienzo, la mayoría de los lectores de este relato (o, más bien, la mayoría de los lectores que han dado testimonios de su lectura) se deja seducir por la tesis de la "inversión de papeles": el comisario, inepto en apariencia, resulta estar en lo cierto; el clásico detective-aventurero se equivoca y sucumbe; el criminal, en fin, triunfa en toda la línea (mata, realiza su venganza y queda impune). El único aspecto novedoso de la trama y del desenlace sería quizá el método imaginado por Red Scharlach: insinuar un problema más complejo que el aparente para enredar en él a Lönnrot. A fin de elucidar estos tópicos será necesario efectuar un previo rodeo.

En el comienzo del cuento aparece el nombre del célebre detective Auguste Dupin, puesto en circulación por el genio de Edgar Allan Poe. Estimulados por esta referencia y por otros indicios, los críticos se han interrogado a menudo sobre las eventuales relaciones entre el texto de Borges y los relatos policíacos de Poe.

Según María Luisa Bastos, "*La muerte y la brújula* tras trueca las pautas fijadas en los tres modelos de relatos policíacos establecidos por su creador, Edgar Poe: *The murders in the rue Morgue*, *The mystery of Marie Roget* y —sobre todo— *The purloined letter*. Con la muerte de Lönnrot culmina una desviación respecto del modelo del cuento policial ya planteada en la primera página. Lönnrot —enuncia el narrador— 'se creía un Auguste Dupin, un puro razonador, pero algo de aventurero había en él y hasta de tahir'... Paradójicamente, Lönnrot personifica las debilidades a las que Auguste Dupin... atribuye el fracaso de un oficial de policía en *The Murders in the rue Morgue*: 'He erred continually by the very intensity of his investigation. He impaired his vision by holding the object too

close. He might see, perhaps, one or two points with unusual clearness, but in so doing he, necessarily, lost sight of the matter as a whole' " (Bastos: 543). "...En *The purloined letter* —sigue diciendo M.L. Bastos—, el detective Auguste Dupin vence a su contrincante gracias a la 'identificación of the reasoner's intellect with that of his opponent'. Exactamente lo que hace el oponente de Lönnrot para atraparlo..." (Bastos: 543-544).

Estas indicaciones son útiles, pero también discutibles. En particular, la ecuación entre Lönnrot y el oficial de policía parece poco feliz. Es más bien el comisario Treviranus quien se asemeja al retrato que hace Dupin de dicho oficial: capaz de ver uno o dos puntos con inusitada claridad (el porqué de la muerte de Yarmolinsky, el carácter de simulacro del tercer crimen) Treviranus pierde de vista el conjunto: "la morfología de la malvada serie" —que, en cambio, no escapa a Lönnrot.

Igualmente discutibles, pero con aristas mucho más complejas, son las dos afirmaciones según las cuales, por una parte, Dupin habría vencido al Ministro D... mediante la identificación del intelecto del razonador con el de su oponente y, por otra, que lo mismo habría hecho Scharlach para atrapar a Lönnrot. La primera de esas dos conjeturas no podría juzgarse arbitraria, puesto que coincide con la explicación que de su éxito da el propio Dupin en el diálogo final de *La carta robada*. Tampoco faltan elementos que abonan la segunda: en su largo parlamento explicativo, Scharlach deja entender claramente que el éxito de su estrategia fue consecuencia de su capacidad de ponerse en el lugar del razonador Lönnrot (y por tanto de prever e incluso predeterminar su comportamiento). Parece pues necesario examinar estos dos puntos.

La primera afirmación ha sido seriamente cuestionada en un célebre Seminario (Lacan, 1966:11-61). Se recordará que, en el mencionado diálogo final, Dupin, antes de explicar de qué modo ha logrado descubrir y recuperar la carta robada, ofrece una ilustración de su método apelando a la historia del niño que ganaba siempre en el juego del par-impar. En el método del niño cabía distinguir una estrategia y una técnica; la estrategia se basaba en la búsqueda de la identificación de su propio intelecto con el de su contrincante. En cuanto a la técnica para lograr tal identificación, consistía en adaptar lo más posible la expresión de su cara a la del adversario, y luego esperar hasta ver qué pensamientos surgían en su mente y en su corazón, coincidentes con la expresión de su cara. Se infería de lo anterior que el éxito de dicho método dependía de la precisión con que se hubiera medido la inteligencia del contrincante.

Ahora bien, Lacan rechaza de plano esta explicación. La rechaza, por así decir, en diferentes niveles: primero, señalando que con ese método (la identificación imaginaria) no se tiene ninguna garantía de ganar; segundo, procurando mostrar que no fue ése el modo de proceder efectivamente adoptado por Dupin, quien era en el fondo conciente de los *impasses* a que llevaba la estrategia "identificatoria"; y, por último, que también lo era Poe, que en ese cuento habría tenido la intención de mostrar el primado del significante sobre el sujeto y no (o no solamente) las proezas de un detective amateur y bohemio.

Estas indicaciones atañen también a la segunda de las afirmaciones antes enunciadas, en la medida en que ofrecen pautas de lo que podría ser una lectura lacaniana de *La muerte y la brújula*. A saber: Red Scharlach (quien para el caso ocuparía el o los lugar(es) de Auguste Dupin) despista al "ministro" Lönnrot de un modo tan acabado que éste efectúa con inmejorable precisión los ya previstos pasos que lo llevarán a perderse en la trampa urdida por aquél. Para ello es necesario que una carta entre en juego; que esa carta llegue, por un rodeo, a manos de Lönnrot; en fin, que este último se deje capturar por ella en el momento mismo en que cree haber capturado su significación oculta. En los términos de Lacan, precisamente cuando Lönnrot cree po-

seer el sentido de la carta, y por creer poseerlo, es ese sentido el que "posee" a Lönnrot.

Pero tampoco Scharlach —al igual que Dupin— escaparía al circuito simbólico. En la "primera escena"² Lönnrot se había comportado como el policía que era: había participado en un tiroteo, había arrestado y hecho encarcelar a un hombre —el hermano de Scharlach—, había herido o matado a otros. Curiosamente, a fin de llegar a la "última escena" ha sido necesario que Lönnrot se despojara poco a poco de sus atributos policíacos... para cedérselos a Scharlach. En efecto, paulatinamente el pistolero adopta la manera de actuar, de pensar y hasta las poses de un policía, al tiempo que Lönnrot pierde uno a uno los títulos de su identidad: se vuelve abstracto y casi anónimo. Scharlach comienza ajusticiando a un criminal (Azevedo), se disfraza de confidente, tiende celadas, abusa de la superioridad de fuerzas e incluso asume la duplicidad ética que suele atribuirse a la policía: por un lado, se vale de la mentira y del crimen; por otro, enuncia públicamente un discurso moralista y admonitorio, en el más puro estilo de una declaración oficial de las "fuerzas del orden".³ El antiguo criminal, ladrón y frecuentador de garitos se queja, ante Lönnrot, de haber tenido que pasar una larga e insoportable semana en una pieza destinada a fines pecaminosos (OC: 50). En un *habitué* de sitios mal frecuentados, esa queja —prolífica en epítetos resentidos— llama la atención. Parecería que, como el ministro D... y luego como Dupin, Scharlach se feminizara; que, para poder matar a Lönnrot, hubiera tenido que ocupar antes el lugar de una prostituta (el mismo lugar que ocuparía, más tarde, Emma Zunz). De ahí su tristeza, su resentimiento, su odio; su "rabia manifiestamente femenina". Ha triunfado, es cierto, pero una acre sensación le impide saborear plenamente su victoria.

Tales serían los rasgos de una posible lectura lacaniana de *La muerte y la brújula*. Las conclusiones que de ella se derivan no difieren en nada de las extraídas por el *Seminario sobre La carta robada*. Esto es: mostrando "en una historia la determinación que un sujeto recibe del recorrido de un significante", *La muerte y la brújula* ilustraría nuevamente aquella verdad de la doctrina freudiana según la cual "es el orden simbólico que es, para el sujeto, constituyente" (Lacan, 1966:12).

A casi dos décadas de haber sido dictadas, las conferencias de Oscar Masotta sobre Lacan continúan siendo uno de los mejores intentos de aproximación a ese "momento" fundamental del pensamiento lacaniano que constituye el mencionado Seminario.⁴ Masotta, que por entonces sólo podía conocer fragmentariamente los seminarios publicados a partir de 1973, tiene, además del mérito de respetar la complejidad de las teorías de Lacan sin caer en el mimetismo estilístico ni en la mera repetición de las fórmulas que habría que explicar, la virtud anexa de proporcionarnos el protocolo de una lectura no mediatizada por lo que vendría luego (digamos, en el curso de la década del '70) el pensamiento lacaniano (Derrida: 200). Dicho de otro modo, Masotta nos ofrece el *compte rendu* de una lectura inteligente y, además, culturalmente contemporánea de su objeto. Los párrafos que siguen introducen de lleno en el núcleo del problema que trato de ceñir:

"Podríamos... enunciar así el problema estructural que constituye la tesis básica del comentario sobre *La carta*

robada: ¿cómo pensar el dos (esto es, la relación "dual especular" primaria que une el hijo a la madre) en el interior de una relación de tres términos? O más sintéticamente: ¿cómo pensar el dos en términos del tres? O más enigmáticamente pero bien cerca de las búsquedas de los etnólogos: ¿existen las relaciones duales?"

"El postulado que engloba todos los teoremas del álgebra lacaniana afirma que el pasaje del dos al tres (o a un tres que incluye al dos) arrastra un cambio de registro: el abandono del registro de lo imaginario por el registro de lo simbólico" (Masotta: 27).

El tránsito de la díada a la tríada —del espejo al triángulo, si se quiere— representaría el pasaje al orden de lo simbólico, desplazamiento sobre el que habrá que interrogarse más adelante, pero del cual podemos decir en principio que conlleva una asimetría epistemológica, en la medida en que es desde lo simbólico que corresponde dar cuenta de lo imaginario y no a la inversa. *La carta robada* sería entonces una "puesta en narración" de este postulado —base, según el Seminario, de la teoría freudiana.

Estas referencias numéricas evocan nuevamente a *La muerte y la brújula*. Pero en este punto surge una diferencia entre el texto de Borges y *La carta robada* —o, mejor dicho, la lectura lacaniana de *La carta robada*. En efecto, el tránsito que a todas luces constituye el pivot de *La muerte y la brújula* es el del triángulo al rombo o, si se prefiere, *del tres al cuatro*.

¿Cuál sería el alcance de esta diferencia? Mi hipótesis al respecto es la siguiente: del mismo modo que el pasaje del dos al tres (de lo imaginario a lo simbólico), el pasaje del tres al cuatro es la marca de un cambio de registro. Pero, como en el pasaje al nivel de lo Simbólico, no se trata, simplemente, del tránsito a otro registro "más", sino del tránsito a lo que, siguiendo a Castoriadis (1986), llamaré lo *imaginario radical* —a distinguir de lo Imaginario "segundo" o derivado (el único que Lacan toma en cuenta a nivel teórico). Según creo, esta hipótesis que, como trataré de mostrarlo, nos franqueará inesperadamente la vía al dominio político, es más redituable que la que subtiende la lectura lacaniana del relato de Borges.

Mi intención, sin embargo, más allá del sesgo cuestionador de algunas fórmulas, no es en modo alguno efectuar una crítica a dicha lectura. Se tratará más bien de proponer otro ángulo de ataque del texto de Borges y de mostrar que puede ser respaldado lógicamente y empíricamente. En tal sentido, podrá quizás servir de *advertencia* a aquellas (hipotéticas) lecturas de inspiración lacaniana que plantean su propio enfoque como epistemológicamente privilegiado. Con lo cual no se hará en suma sino retribuir las justas y necesarias advertencias que, a su vez, el psicoanálisis (incluido el lacaniano) tuvo más de una vez la prudencia de dirigir a una teoría y una práctica políticas demasiado convencidas de su preeminencia. Dicho esto, retomemos el desarrollo del tema.

Ante todo, se impone efectuar algunas indicaciones sobre la noción de "imaginario radical" que hemos introducido algo abruptamente. Se trata de un concepto planteado, y parcialmente desarrollado, por el filósofo, psicoanalista y militante político Cornelius Castoriadis. Por mi parte, lo utilizaré en un sentido que, aunque es deudor en muchos aspectos del aporte de Castoriadis, mantiene una cierta independencia respecto a la problemática global de dicho autor —la que, en puntos importantes, me inspira vivas reservas.⁵ En los fundamentos de dicho concepto coexisten una dimensión crítica y otra, positiva. Resumiendo una y otra diré que, en todos los dominios del hombre, y por tanto también en el de lo social-histórico, se trata de oponer a un enfoque pretendidamente "científico" que postula la existencia de leyes preestablecidas del funcionamiento o del devenir sociales (por ejemplo, el positivismo comtiano, el marxismo dogmático, el estructuralismo en su versión mas "rigorista") una perspectiva que afirma al contrario

² Narrada por Scharlach en su explicación final.

³ En una declaración que recoge la prensa acusa de "culpable negligencia" a Treviranus y jura que en "su distrito" no se cometerían crímenes de ese tipo (OC: 503).

⁴ El carácter "fundacional" del *Seminario sobre La carta robada* ha sido señalado por muchos autores y confirmado por el propio Lacan, quien, alterando la cronología, lo coloca al comienzo de los *Escritos*.

la capacidad y la posibilidad humanas de autocreación y de institución de un campo histórico propio y de una organización social autónomas. Esa autonomía en acto es visible en las grandes creaciones históricas: la fundación de la democracia en Atenas, el surgimiento del capitalismo —narrado con maestría por Marx en el final del Libro I de *El Capital*—,⁶ las revoluciones americana y francesa a partir de fines del siglo XVIII. En esos grandes acontecimientos no se detecta la mano invisible de ningún determinismo ni el despliegue germinal de ninguna realidad preconstituida, sino —dentro de condiciones dadas y haciéndose cargo de la resistencia que ellas imponen— el inmenso potencial humano de invención y auto-alteración, la inagotable fuente de innovación que abraza lo imaginario allí donde se afirma como instancia instituyente.

Ahora bien, no es esta concepción de lo imaginario la que predomina en el *Seminario sobre La carta robada* ni tampoco en el conjunto de los *Escritos*. Sin estar obligados a reducir y, en la misma medida, empobrecer a lo Imaginario lacaniano asimilándolo a lo especular, lo ficticio, lo engañoso de la imagen en el espejo (dado que es sabido que ya en los *Escritos* se cuestiona esa concepción —Lacan, I:329 y ss.—), parece difícil negar la preeminencia en Lacan, como condición de empleo de dicho concepto, de la significación tradicional "imagen de...", esto es, imagen de un objeto ya dado, preexistente, preconstituido —aunque no necesariamente imagen "especular".

En cuanto a *La muerte y la brújula*, es claro que, como la de María Luisa Bastos, la lectura "a la Lacan" debe atenerse a las tesis corrientes que oponen un comisario razonable y certero en su llana simpleza a un detective deplorablemente erróneo y fantasioso, hecho como de medida para las tramoyas de Scharlach.

Ocurre sin embargo que esas tesis son pasibles de serias objeciones. En efecto, ante todo, los aciertos atribuidos a Treviranus están vastamente sobreestimados y, además, sirven de pantalla para no prestar atención a sus errores. Así, por ejemplo, el comisario conjetura que la llamada telefónica de Gryphius podría ser una broma ("al fin y al cabo, estaban en carnaval"), cuando está muy lejos de serlo. Por otra parte, Treviranus no acuerda ninguna significación válida a la carta y el plano enviados por "Baruj Spinoza", optando por remitir esas "locuras" a Lönnrot y jugando así, sin sospecharlo, un papel prefijado en el plan. En fin, y apartándonos del terreno de la trampa urdida por otros, en la cual es literalmente incapaz de caer, el comisario, por sus propios medios, no avanza nada en el camino que lleva hacia la solución del misterio. Sus aciertos puntuales le sirven de poco: ni siquiera sospecha lo que está en juego en la serie de crímenes y su intervención en el caso se salda con resultados completamente nulos —salvo su involuntaria colaboración en la trama del *affaire*.

⁶ No puedo desarrollar este tema aquí. Sólo señalaré que la fecundidad heurística de la intuición de Castoriadis acerca de lo "imaginario radical" tiende a ser limitada, entre otras razones, por la pretensión de Castoriadis de situar su reflexión, normativamente, por encima de todas las ciencias y de toda la historia de la filosofía. Campea asimismo en Castoriadis un estilo de escritura apodíctico donde la descalificación del otro, la sardónica certeza y la autoafirmación personal se compadecen mal con los desmentidos con que la realidad histórica sanciona muchas de sus opiniones. Estas limitaciones son tanto más lamentables cuanto que empañan una obra importante y valiosa.

⁶ En los capítulos de la sección del primer libro de *El Capital* sobre la acumulación originaria, Marx, lejos de exponer las supuestas leyes de desarrollo de unas fuerzas productivas que ocasionarían el forzoso derrumbe del feudalismo, describe un complejo proceso indisolublemente socioeconómico, político y cultural donde las ambiciones, los conflictos, la praxis y, por tanto, la imaginación de los hombres desempeñan un papel decisivo en el origen y consolidación del capitalismo.

Por otra parte, no menos arbitraria es la tesis de que Lönnrot actúa siempre como un perfecto despistado y que sucumbe víctima de una imaginación demasiado fecunda, susceptible de ser explotada en su perjuicio por un tercero hábil y oportuno. Como es fácil advertirlo, estas negaciones remiten directamente al núcleo de lo que está en discusión y deben por tanto ser examinadas con cuidado.

Ningún lector atento de *La muerte y la brújula* puede pasar por alto los rasgos comunes que comparten Lönnrot y Scharlach. Como dice Borges, ambos piensan igual, hablan igual. Para acentuar la semejanza sus nombres poseen elementos idénticos,⁷ dato este último significativo porque sugiere una identidad previa —recibida en apariencia como un destino, pero en verdad asumida—⁸ entre ambos. De modo tal que el proceso de identificación a que alude el relato y del cual dependería el ascendiente de Scharlach sobre Lönnrot no "produce" tal identidad sino que retoma y resignifica elementos identitarios ya disponibles.

Una semejanza "cómplice" tan detalladamente subrayada no podría dejar de gravitar en la estructura del relato ni, sobre todo, de cuestionar la interpretación canónica antes expuesta. Un cuento posterior de Borges, *Abenjacán el Bojarí muerto en el laberinto*, relata una historia cuya trama parece parecerse mucho a la expuesta en *La muerte y la brújula*: hay en él un asesino y una víctima y también una suerte de identificación entre ambas. Pero no hay plan compartido ni suicidio (como tampoco lo hay en *El fin* cuyo argumento tiene efectivamente elementos comunes con el de *Abenjacán...*) ya que la identificación es una consecuencia de la muerte —un evidente asesinato— y no su premisa.

Por lo demás, los límites de la relación especular son claramente indicados en *La muerte y la brújula*. Abundan allí las parejas, los objetos simétricamente enfrentados, las duplicaciones y los espejos, pero su carácter engañoso es siempre señalado. "*La casa no es tan grande —piensa Lönnrot—. La agrandan la penumbra, la simetría, los espejos, los muchos años, mi desconocimiento, la soledad*" (OC:505). Un tercer término suele intervenir entonces como para retomar las cosas y reencaminarlas. ¿Se trata acaso de lo "simbólico", que de este modo vendría a ocupar su lugar debido, el de la Ley? En apariencia, sí: el tercer término es alguna vez Treviranus, quien de todos modos representa a la ley; es también la carta que lleva la signatura de Spinoza; es, por fin, evidentemente, Scharlach.

Tendríamos así reunidas las condiciones para consagrar al Tercero como "lugar" estructurante: "padre" Treviranus o cadena significante. Y, sin embargo, como hemos visto, la historia continúa y cuestiona ese aparente punto de llegada: haciendo entrar en juego un cuarto término el relato cuestiona de hecho a la tesis de que el Tres, bajo cualquier forma que asuma, sería el depositario de algo así como la instancia (última) de la Ley. El Tercero no es más que uno entre muchos otros: la emergencia del cuarto elemento marca —como anticipamos— la apertura a otra dimensión, donde las cosas se plantean de otro modo, o, si se quiere, se plantean spinozianamente según el modo de

⁷ Red Scharlach equivale a "rojo escarlata". En el apellido del detective hallamos también el color rojo (*rot* significa "rojo" en alemán). Sobre las connotaciones de los nombres de *La muerte y la brújula*, ver el importante ensayo de Marcial Tamayo y Adolfo Ruiz-Díaz, *Borges: enigma y clave*, con parte de cuyas conclusiones coincidimos.

⁸ Asumida, porque proviene de un *saber* que es a la vez un *conocimiento*. Sobre este punto, en *La muerte y la brújula* no hay lugar para la duda: los dos hombres (y también los dos nombres) se conocían, a diferencia del "sujeto que lleva en su cabeza su codicilo que lo condena a muerte" y que "no sabe ni su sentido ni su texto, ni en qué lengua está escrito, ni siquiera que lo han tatuado en su cuero cabelludo mientras dormía" (Lacan, I: 315). Cf., sobre el particular, Tamayo y Ruiz-Díaz: 39-42).

ser de "otro modo del ser". Una dimensión colectiva, un modo social —histórico y político.

Hay todavía otras razones que echan dudas sobre la pertinencia de la tesis según la cual el "orden simbólico" funcionaría como instancia constituyente, en *La muerte y la brújula*, de las sucesivas posiciones de los sujetos. El orden simbólico; por ejemplo, la carta firmada "Baruj Spinoza", respecto de la cual sólo caben dos posibilidades: o bien Lönnrot conoce o bien no conoce a su autor. La primera alternativa es la que he asumido, desde el momento en que afirmé que el asesinato del detective fue en realidad un suicidio. En tal caso no hay dominancia en ningún sentido del significante, *salvo sobre Treviranus*, que, inducido por lo que cabe llamar la "factura" de la *lettre*, cumple sin saberlo un papel predeterminado por aquélla. Los restantes sujetos saben dónde están parados y a qué atenerse. Dicho de otro modo, es preciso una suerte de previa anulación de lo Imaginario radical —y nadie mejor que Treviranus para encarnarla— a fin de que lo Simbólico pueda ejercer su eficacia según el modo de la determinación. La segunda alternativa, como hemos visto, deja a salvo el primado de lo Simbólico y excluye a lo Imaginario radical. Entiendo, sin embargo, que esta alternativa torna inexplicables ciertas huellas, quizás poco visibles, pero incuestionablemente marcadas en el texto.

Desarrollaré este punto partiendo de una indicación que el narrador de la historia desliza al comienzo de su relato; un detalle en apariencia anodino, que sin embargo adquiere especial relevancia al ser articulado al conjunto de la trama. En el primer párrafo se señala que Lönnrot había adivinado, entre otras cosas, la participación de Red Scharlach en el *affaire*. El alcance de esta indicación puede fácilmente pasar desapercibido, dado que el nombre de Scharlach es mencionado varias veces en el curso del relato, antes de que el pistolero entre personalmente en escena. Pero la frase adquiere un halo singular y enigmático desde que se advierte que nada en el desarrollo del relato puede servir de corroboración a lo que ella afirma. Si es así, hay que preguntarse, inevitablemente, de qué modo y a través de qué indicios podría Lönnrot haber "adivinado" la participación de Scharlach en la historia. Ahora bien, en lo que sigue de la narración no hay la menor respuesta a esta pregunta.

Dicho esto, y enfocando el problema desde otro ángulo, es notorio que el narrador de la historia viola abiertamente, en el primer párrafo, lo que algunos lingüistas llaman la "ley de la exhaustividad". "Esa ley exige que el locutor dé, sobre el tema de que habla, las informaciones más fuertes que posee, y que son susceptibles de interesar al destinatario (Ducrot: 134).⁹ Así, por ejemplo, el jefe de un ejército no debe limitarse a notificar que sus tropas han abandonado una ciudad, si sabe que en realidad han abandonado una provincia o un país; un relator deportivo no cumple con su deber si sólo nos informa que el equipo "A" no ganó, cuando sabe que perdió. En ese déficit conciente de información incurre también el narrador de *La muerte y la brújula*: en el primer párrafo declara que Lönnrot previó, aunque no pudo impedir, el último crimen, pero omite señalar que la "víctima" de ese crimen fue el propio Lönnrot. Con esa omisión muy deliberada crea una expectativa que será resuelta sólo al final del cuento.

En cambio, la afirmación según la cual el detective había adivinado la participación de Red Scharlach —además de violar la ley de exhaustividad— da lugar a interrogantes que nunca serán despejados. Crea, también, una expectativa, pero hace todo lo posible para dar a entender al lector distraído que la deja en suspenso. En su viaje final a Triste-le-Roy, Lönnrot reflexiona que Scharlach daría cualquier cosa por saber de esa visita a la quinta —tal vez por-

que el sur es su feudo, tal vez porque Lönnrot llega con un día de adelanto—; luego recuerda que Azevedo fue compañero de Scharlach y considera la posibilidad de que la cuarta víctima sea Scharlach. Finalmente, desecha esta hipótesis y se desentiende del problema.

Con estos elementos, es posible hacer ya un primer balance. Lönnrot sabía que Scharlach era uno de los participantes en el *affaire*; sabía también que el papel del pistolero no era el de una víctima; y sabía, por último, que Scharlach había jurado matarlo. Sin embargo, imperturbable, flemáticamente, se arriesga, solitario, por el sur y llega a Triste-le-Roy. A partir de esos datos, la suposición de que el detective ignora lo que le espera (y quién lo espera) en la quinta me parece por completo insostenible.

Sin duda, puede objetarse a mi hipótesis no tener en cuenta algunos evidentes yerros de Lönnrot: por ejemplo, la conjetura de que los Hasidim habían planeado los crímenes con el fin de buscar el nombre secreto de Dios. Pero, aún aceptando ese hecho como un error, debemos incluirlo en lo que el detective considera "meras circunstancias", es decir, en lo que no interesa, o interesa muy poco, una vez descubierta la verdadera clave del *affaire*. Los nombres (el suyo, el de Scharlach, incluso el Nombre secreto) carecen de importancia.

Si lo anterior es correcto, se debe concluir que no hay en Lönnrot ni torpeza, ni alucinación, ni ceguera. Su mirada permanece siempre lúcida; si se desdobra, es en un sentido muy diferente de aquel en que se "desdobra", por ejemplo, la mirada de Treviranus —capaz de destellos de inteligencia en los intersticios de su permanente ceguera. Lo cual nos lleva a abordar el tercer hombre: Red Scharlach el Dandy.

¿Qué decir de su mirada, si no que armoniza perfectamente con la de Lönnrot? Scharlach espera confiado en Triste-le-Roy, porque está absolutamente seguro de que el detective no ha de fallarle. Lo contrario equivaldría a romper una especie de pacto secreto, no menos vinculante que cualquier otro. Y Lönnrot es tan poco capaz de esa decepción que hasta llega un día antes de lo esperado.¹⁰ Scharlach sabe que los mensajes "exclusivos" que ha enviado a Lönnrot serán bien recibidos y descifrados; y no sólo los "repetidos indicios" que permiten inferir —sólo a Lönnrot— que la serie de crímenes es cuádruple, sino también el metamensaje segundo que dice —sólo a Lönnrot—: "yo, Red Scharlach, he tejido un laberinto y tú has de consentir en dejarte atrapar en él, porque ese laberinto es también tu obra". Signos cómplices que llegan siempre a buen puerto porque es uno y el mismo quien los envía y los recibe.

Así, pues, tenemos hasta el momento tres miradas: la rutinariamente ciega y ocasionalmente exacta mirada de Treviranus, y las transparentes miradas de las que son portadores, indistintamente, Lönnrot y Scharlach. Pero eso no es todo: además de los personajes, es preciso tomar en consideración al narrador general de la historia cuya mirada, a la cual se ha aludido páginas atrás, está lejos de ser inocente.

Ahora bien, el narrador (representado en el relato al menos una vez: cuando se refiere "al sur de la ciudad de su cuento" —OC: 504—) corporiza su mirada en una escritura, gesto que lo emparenta con Scharlach y Lönnrot, ambos también escritores (en colaboración, para más datos). Vale la pena detenerse brevemente en este punto.

Señalaré ante todo que el *modus operandi* del narrador tiene algunos embrionarios precursores en otras ficciones. Al comienzo de *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, se menciona una "vasta polémica sobre la ejecución de una novela en primera persona, cuyo narrador omitiera o desfigurara los hechos e incurriera en diversas contradicciones, que permitieran a unos pocos lectores —a muy pocos lectores— la adi-

⁹ La "ley" enunciada por Ducrot no es tal. Es sólo una norma, de alcance y vigencia limitadas, pero reales.

¹⁰ Se anticipa, como el infausto Daniel Simón Azevedo, pero no para traicionar, sino para cumplir con un compromiso.

vinación de una realidad atroz o banal" (OC: 431). En *Examen de la obra de Herbert Quain*, el plan de la novela *The God of the Labyrinth* es resumido en estos términos: "Hay un indescifrable asesinato en las páginas iniciales, una lenta discusión en las intermedias, una solución en las últimas. Ya aclarado el enigma, hay un párrafo largo y retrospectivo que contiene esta frase: *Todos creyeron que el encuentro de los dos jugadores de ajedrez había sido casual*. Esa frase deja entender que la solución es errónea. El lector, inquieto, revisa los capítulos pertinentes y descubre otra solución, que es la verdadera. El lector de este libro singular es más perspicaz que el *detective* (OC: 462).¹¹

Estos antecedentes interesan por varias razones. Ante todo, por su analogía parcial con *La muerte y la brújula*: como en la novela descrita en *Tlön...*, el narrador de *La muerte y la brújula* comienza omitiendo hechos, desfigura otros, induce a error a los lectores y sugiere una realidad diferente de la narrada. Asimismo, al igual que en *The God of the Labyrinth*, el mencionado narrador introduce una frase inquietante (aquella referida al conocimiento de Lönnrot de la participación de Scharlach en el caso) que hace posible descubrir una solución diferente, la verdadera, del enigma. Los textos mencionados interesan también porque se trata de inserciones de una ficción en el interior de otra. El narrador implícito de *Tlön...* "pone en escena" a otro narrador y algo análogo ocurre en el texto sobre Herbert Quain. Ahora bien, el escritor de *La muerte y la brújula* también "pone en escena" a dos que escriben: en efecto, escudándose tras el seudónimo de Baruj Spinoza, Scharlach redacta una carta y traza una figura geométrica sobre un mapa, figura que será corregida y completada por el destinatario, Erik Lönnrot.

Sin embargo, lo que importa en esta última analogía es que sugiere otra, más profunda. Me refiero al hecho de que los dos personajes-escribientes de *La muerte y la brújula* piensan y proceden de un modo sorprendentemente análogo al narrador general de esa historia (y a los narradores de las dos novelas que figuran, respectivamente, en *Tlön...* y en el texto sobre Herbert Quain): ambos se sirven de la escritura —la propia y, si es preciso, la de otros— para silenciar o desfigurar hechos, plantear un enigma, sugerir una solución errónea y dejar indicios que hagan posible descubrir la solución verdadera. Scharlach simula el tercer crimen, escribe la carta y dibuja el triángulo en el mapa de Baedeker para dar a entender que los crímenes son tres, no sin introducir detalles que permiten comprender al lector Lönnrot que son en verdad cuatro. A su vez, el detective omite hacer público su conocimiento de la participación de Scharlach —dato que nos suministra el narrador general—, traza las líneas que faltan para que el triángulo se convierta en rombo, deja caer que cae en una trampa, pero también proporciona algunos elementos (por ejemplo, su indiferencia respecto de los "nombres propios" y de las "meras circunstancias") susceptibles de tornar visible la verdad, a saber, que no se engaña con respecto al destino que le aguarda en Triste-le-Roy y que escoge ese destino libremente. Admito que esos indicios son precarios y que están, sin duda con toda intención, sutilmente disimulados. Pero, en todo caso, no son más precarios ni están más disimulados que aquellos que sugieren, en otro célebre relato, que Juan Dahlmann continúa en el hospital soñando una muerte épica y valerosa destinada a sustituir imaginariamente a su muerte verdadera y banal.

La argumentación precedente nos permite una conclu-

sión: así como Lönnrot es un *alter ego* de Scharlach, el narrador de la historia es un *alter ego* de Lönnrot (y, dada la transitividad de las relaciones de identidad, también de Scharlach). Se tienen así cuatro escenas, cuatro sujetos (tres personajes —Treviranus, Lönnrot, Scharlach— y un narrador representado) y tres miradas desigualmente distribuidas entre aquéllos. ¿Hay entonces que excluir la existencia de una cuarta mirada? Opino que no: creo que cabe la posibilidad de pasar del tres al cuatro también en este plano. El soporte de esa cuarta mirada sería aquel que ocupa la posición de lector —a la que se alude en la novela descrita al comienzo de *Tlön...* y en el resumen de *The God of the Labyrinth*. Por supuesto, no me refiero a los lectores "reales", acerca de los cuales nada sabemos, sino al lector implícito construido en y por el relato mismo.

Ahora bien, admitida esa posibilidad, se admitirá también que nada obliga en el texto a concluir que la figura del lector implícito es una y unívoca. Justamente por la proliferación de indicios ambiguos, de informaciones incompletas, de sugerencias donde se entrecruzan, por ejemplo, la numerología, la historia de la literatura y las etimologías, es válido inferir que la textura misma del relato abre la posibilidad (quizás la reclama) de un número plural, indefinido y tal vez infinito de lecturas.¹² Aquí no he hecho más que presentar una de ellas que —pensaba— podía ser interesante (como debían serlo las hipótesis, según Lönnrot); pero, al proponerla, era consciente de que estaba lejos de ser la única lectura posible: hay y habrá otras que, por ejemplo, adoptarán el punto de vista de Treviranus o de otro personaje, o bien que inventarán un cuarto, un quinto... un "n" ángulo de visión.

Es tiempo ya de retomar explícitamente un tema apuntado y dejado en suspenso en el curso del análisis precedente. Me refiero naturalmente a las indicaciones que con avara intermitencia se hicieron acerca del camino que la lectura aquí propuesta franquearía hacia el dominio social-histórico y político. Se trata de un tópico que presenta dificultades nada sencillas. Jacques Derrida alude a la principal de ellas al referirse justamente al antes comentado *Seminario sobre La carta robada*: "El texto de Poe —dice Derrida—... se encuentra convocado como un 'ejemplo'.... La escritura aparece aquí en posición *ilustrativa*: ilustrar quiere decir... hacer claro el sentido de una ley o de una verdad, manifestarlos de manera palmaria o ejemplar" (...) "Se identifica entonces la práctica más clásica. No sólo la de la 'crítica literaria' filosófica, sino igualmente la de Freud cada vez que pide a la literatura ejemplos, ilustraciones, testimonios, confirmaciones para un saber, una verdad, unas leyes de las que se trata en otros lugares de otro modo" (Derrida: 166-167). Por mi parte, debo preguntarme si ese "clasicismo" no afectará la validez de lo que quiero, si no demostrar, al menos volver plausible. Examinemos ante todo este punto.

La primera afirmación que, según creo, corresponde hacer es que la manera en que he desarrollado mi lectura de *La muerte y la brújula* ha buscado —y quizás logrado— excluir toda posición "ilustrativa" del texto de Borges. En efecto, precisamente para hacer emerger paulatinamente el tema que intento ahora ceñir, he encarado el relato interrogándolo, entre otras cosas, acerca de sus *axiomas* o, si se prefiere, de sus presuposiciones filosóficas (acerca, en particular, de la concepción de la existencia y la "praxis" humanas, de su alienación y/o su autonomía, de su carácter de "soporte" o bien de su capacidad instituyente). ¿Qué es aquello que el texto postula, de manera a menudo largamente implícita, como fundamento y motor de la conducta de Lönnrot, de la de Scharlach, de la de Treviranus, o

¹¹ "Borges" atribuye al fuerte impacto causado en la opinión pública por el *Misterio de los hermanos siameses*, famoso evento de comienzos de los años 30, el fracaso de la novela de Quain. El casual encuentro del dos, diríamos, es fatal para Quain, como lo es para la solución del detective el creer que había sido casual el encuentro de los dos jugadores de ajedrez. El "doble" tiene también sus sorpresas.

¹² Desde que la lectura es también para Borges invención (OC: 15 y 289).

bien de la actitud del narrador general y del (o los) lector (es)? Tal fue la pregunta principal a través de cuyo planteo intenté aproximarme al problema que me interesaba. Va de suyo que en este momento del análisis no cabe hablar en modo alguno de función "ilustrativa" del texto.

Diré, en segundo lugar, que a medida que se iban explicitando, aún imperfecta y parcialmente, dichas presuposiciones, fui procurando identificar ciertos "lugares" del texto donde despuntaban elementos de una concepción que, más allá de sus diferencias con la lectura lacaniana, se afirmaba como poseyendo un alcance y una proyección que —en mi opinión— valía la pena rescatar y, si era posible, desarrollar. Así pues, fueron afirmándose, en el curso del análisis, una serie de sustituciones estratégicas:

1) En lugar de la tríada lacaniana y de su lógica del "cuarto excluido", la figura del rombo —varias veces promovida, no sólo en el número de crímenes, sino también en el de "escenas" y de sujetos—, figura que torna visible un "suplemento de cuadrado" ineliminable (Derrida: 173 y 168), y abre el camino a la emergencia de una dimensión colectiva, particularmente perceptible en el campo de las "miradas" —más precisamente, en la posibilidad siempre abierta de una mirada "N+1" a nivel de las lecturas de que es susceptible el texto;

2) En lugar del postulado de la determinación del sujeto por la cadena significante, la explicitación de las condiciones de validez de tal determinación (caso de Treviranus) así como, sobre todo, la reivindicación de la autonomía y la capacidad virtuales de creación e invención de los sujetos (de Lönnrot, de Scharlach, del narrador, de los lectores).

3) Por último, en lugar de la fábula, estructuralmente previsible,¹³ del delincuente ganador e impune y del detective burlado y destruido, el despliegue de una historia en la cual, sutilmente, las virtudes éticas del relato policial clásico son en último término rescatadas (Savater: 35): no hay victimarios sin castigo (Azevedo) y se imponen finalmente los valores de la libertad moral y de una racionalidad que, no por sustraerse a la comprensión superficial, esté menos presente.

Ahora bien, entiendo que en esas tres sustituciones se plantean, no los poco interesantes avatares de una en rigor inexistente polémica con Lacan, sino los puntos nodales de una perspectiva filosófica que afirma el primado de la invención y la imaginación instituyente sobre las cadenas de lo simbólico (y de cualquier otra instancia "estructurante"); la preeminencia moral de la autonomía asumida como tal, sobre las opciones asentadas en la alienación y la heteronomía; en fin, la primacía de la *poiesis* sobre la mera repetición y el mero mimetismo. Tales son, repito, los supuestos filosóficos que, a mi juicio, subtienden el relato y la textura de *La muerte y la brújula*.

Pero esos supuestos no son privativos de Lönnrot, de Scharlach, del narrador, el lector o, simplemente, de la lógica implícita en el texto. Son al contrario los *mismos* supuestos que están en la base de la praxis política y también de la concepción moderna de dicha praxis. En efecto, si en algo innova la filosofía política actual, a partir sobre todo de la segunda mitad del siglo veinte, respecto de la filosofía política heredada, es justamente en haber sabido "ajustar" sus premisas explícitas a las premisas implícitas de su ejercicio —en términos más simples, pero también menos

¹³ Previsible, por cierto, en la medida en que está, por así decir, redundantemente preanunciada, en las letras policíacas, por toda una cohorte de víctimas culpables, de muertos vivos, de gangsters policíacos y de detectives criminales. Borges y Bioy Casares aluden con ironía al carácter inevitable del advenimiento, en la historia del relato policial, de un detective encarcelado (Isidro Parodi). Sólo reivindican el hecho de que tal detective haya sido, al fin y al cabo, un hallazgo argentino, "ocurrido —conviene proclamarlo— bajo la presidencia del doctor Castillo" (OCC:19).

exactos, en haber compatibilizado su teoría con su práctica. El pesado lastre "optimista" de los grandes edificios conceptuales de la reflexión social e histórica del siglo diecinueve y comienzos del veinte tenía el inconveniente de que, a partir justamente de sus eufóricas certidumbres, la política se torna estrictamente *impensable*.¹⁴ En efecto, más allá de toda garantía, más allá aún de las "condiciones objetivas", hay en el actuar político un indispensable coeficiente de apertura y de apuesta sin el cual carecería lisa y llanamente de sentido. La rica gama de filosofías de la historia que nos legó el pasado tendió a menudo a eliminar ese ingrediente. Opino que, hoy en día, la generalizada reivindicación de los actores sociales, el nuevo interés volcado sobre las subjetividades y las identidades políticas, el *revival* de teorías no deterministas de la acción debe situarse en el horizonte de esta recuperada preocupación de la reflexión política por recolocar a la acción política en un contexto de sentido.¹⁵ Para ello, no se vale de otros puntos de partida filosóficos que los que subyacen en *La muerte y la brújula*. En el relato de Borges, el precio a pagar por hacerse cargo de tales supuestos es alto, pero ni la tristeza, ni las fatigas de la victoria y de la muerte impiden que sea honestamente pagado, como también, muchos siglos antes, supieron pagarlo con fervor y con alegría los justos capitanes de Kuranosuké.¹⁶ Se me objetará que ni Lönnrot ni Scharlach tienen la política en su agenda. A ello responderé que lo que he querido mostrar aquí es que no hay política que no implique, en su práctica y actualmente en la reflexión sobre su práctica, una filosofía como la que ejercen el "detective" y el "criminal". Si ello es así, se deberá concluir que en el pensamiento filosófico que subyace, como premisa a menudo invisible pero siempre activa, en *La muerte y la brújula* se plantean al menos algunos de los supuestos básicos de toda política efectiva. Lo cual, sin duda, no es poco.

¹⁴ Los marxistas-leninistas de temperamento mimético y secreta vocación religiosa, los fundamentalistas islámicos o de cualquier otra observancia, los filósofos de la historia al estilo de Hegel, de Comte, y de Marx en sus malos momentos, hacen descansar su compromiso (o sus opiniones) políticas en esa certidumbre.

¹⁵ Sobre este punto, véase el primer poema dedicado por Borges a la muerte de Francisco López Merino (OC: 93).

¹⁶ Ver al respecto de Ipola, E. y Portantiero, J.C., 1984.

Bibliografía

- Alazraki (comp.): *Jorge Luis Borges*, Ed. Taurus, Madrid, 1976.
Bastos, María Luisa: "Literalidad y trasposición: 'Las repercusiones incalculables de lo verbal'", en *Revista Iberoamericana*, Nros. 100-101, julio-diciembre 1977, Universidad of Pittsburgh.
Borges, Jorge Luis: *Obras completas, 1923-1972*. Ed. Emecé, Buenos Aires, 1974. Citado en el texto con la sigla "OC".
Borges, Jorge Luis: *Obras completas en colaboración*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1979. Citado en el texto con la sigla "OCC".
Borges, Jorge Luis: *The Aleph and Other Stories*, Bentam Books, New York, 1970.
Carrizo, Antonio: *Borges, el memorioso* (conversaciones con Antonio Carrizo), FCE, México, 1979.
Castoriadis, Cornelius: *Domaines de l'homme*, Seuil, París, 1986.
De Ipola, Emilio y Portantiero, Juan Carlos: "Crisis social y pacto democrático", en *Punto de vista*, No. 21, Buenos Aires, agosto de 1984.
Derrida, Jacques: *De Freud a Lacan y más allá*, Siglo XXI eds., México, 1986.
Ducrot, Oswald: *Dire et ne pas dire*, Seuil, París, 1972.
Lacan, Jacques: *Écrits*, París, Seuil, 1966.
Lacan, Jacques: *Écritos II*, Siglo XXI eds., México, 1980 (8a. edición).
Savater, Fernando: "Novela detectivesca y conciencia moral. (Ensayo de poe-ética)", en *Vuelta*, No. 78, México, mayo de 1983.
Tamayo, Marcial y Ruiz-Díaz, Adolfo: *Borges: enigma y clave*, ed. Tiempo Nuevo, Buenos Aires, 1955.

El enfrentamiento es a muerte. Uno de los bandos, el que tiene la ofensiva permanente, reclama todo. La otra parte, mucho menos unificada, retrocede, se disculpa, reconoce límites y equivocaciones, se autocritica, mostrándose vulnerable a las variadas modalidades de la ofensiva y el chantaje. El enfrentamiento es un episodio más en la historia de un malentendido que atraviesa a la política argentina de estos años. El objeto del malentendido es el estado, al que se declara culpable de casi todos los males que puedan diagnosticarse, en primer lugar de las deformaciones que sobre este estado imprimió la última dictadura militar.

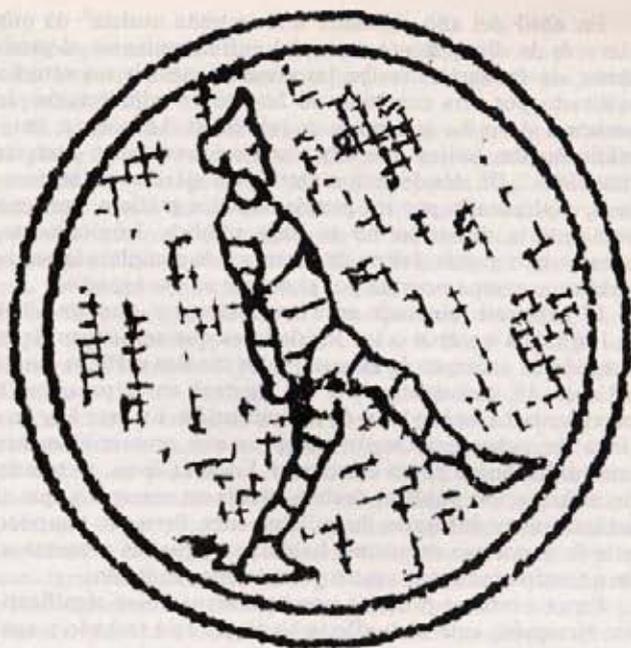
En el enfrentamiento hay dos objetivos que, en las primeras maniobras, deben ser conquistados por lo privado y cedidos por lo público: el primero interesa particularmente a los grandes editores de diarios y concierne a la disposición que limita las posibilidades de acceso de los medios gráficos a la propiedad de medios audiovisuales (el famoso artículo 45 de la ley aún vigente de radiodifusión). El segundo es más global y consiste en despojar de todo poder, control y regulación sobre los medios masivos al estado. Si fuera posible, que desapareciera del escenario, se volatilizara. Basta de estado: la consigna trivial se repite incluso desde los cuarteles de quienes, como los grandes diarios, necesitaron del estado para implementar un control monopólico de precios, a través de Papel Prensa.

El enfrentamiento, que tiene al estado como el cuartel al que hay que desmontar, tampoco demuestra piedad hacia la esfera pública. Un sólo episodio indica la intolerancia en esta guerra santa por libertades como ni siquiera soñaron los liberales del siglo XVIII: el público, gran convidado de piedra que sufre pero no decide en esta guerra, no debe imaginar la posibilidad de derechos como el de réplica, una de las batallas ganadas o perdidas (según la perspectiva que se adopte) en el curso del enfrentamiento.

Está claro que los medios de comunicación de masas son sólo uno de los territorios y de los botines en juego. La guerra es contra el estado precisamente en una sociedad que no necesita borrarlo sino transformarlo para que deje de ser un espacio colonizado por los intereses privados y comience a ser un factor fundamental de reparación de desigualdades sociales, culturales, económicas y políticas. En este enfrentamiento también se juega, entonces, qué estado construiremos para una Argentina no sólo democrático-liberal.

En el enfrentamiento uno de los bandos tuvo la ofensiva desde los primeros días del gobierno democrático. Puso las condiciones, definió los tópicos, valoró el botín. Vale la pena recordar el drama que comienza a fines de 1983. Poco antes de las elecciones de ese año, en septiembre, la Asociación de Editores de Diarios de Buenos Aires organizó una mesa redonda sobre el artículo 45 de la ley de radiodifusión, por el que se prohíbe a las personas físicas que estén vinculadas con las sociedades editoras de diarios y revistas aspirar a una licencia en los medios de radiodifusión. En la mesa participaron un jurista que no había sido particularmente sensible a la cuestión de las libertades durante la dictadura militar, Bidart Campos, y un cuadro prestigioso del radicalismo, Vanossi. Ambos coincidieron en calificar al artículo 45 como irrazonable y atentatorio del pluralismo competitivo en la esfera de la información. Pocos días después la misma asociación aconsejó impugnar toda licitación de ondas porque el COMFER no aceptaba la participación "de las empresas editoras de diarios y personas físicas a ellas vinculadas en igualdad de condiciones que el resto de los concursantes" en el acto de adjudicación de Canal 9.¹ Estos son escarceos preparatorios a la ofensiva con que se recibe al gobierno democrático al asumir en diciembre de 1983. A partir de entonces la campaña no cesa.

¹ Clarín, 1 y 30 de septiembre de 1983, respectivamente.



BEATRIZ SARLO

UNA LEGISLACION PARA LOS MASS MEDIA

En abril del año siguiente una extraña noticia² da una clave de la dimensión secreta del enfrentamiento: el presidente de la nación recibe las conclusiones de un estudio realizado por una comisión ad hoc sobre adjudicación de emisoras de radio y canales de televisión. La noticia, enigmáticamente, indica que esas conclusiones tienen carácter reservado. ¿De dónde este secreto? Un ejército de las sombras, capitaneado por los grandes medios gráficos, presiona para que la discusión no se haga pública. Irónicamente, aquello que quizás defina de manera más completa la esfera pública moderna no pasa por el debate en ese espacio.

El gobierno retrocede ante las presiones y, durante 1984 y 1985, sus voceros o los legisladores que se ocupan de la cuestión se encargan de asegurar a los medios gráficos que el artículo 45 será derogado y no figurará en la próxima (e inexistente hasta hoy) ley de radiodifusión. En esto hay una línea de coherencia según compromisos presumiblemente contraídos antes de las elecciones. Emilio Gibaja, secretario de información pública, declara, desde un comienzo, que el artículo sería derogado inmediatamente. Pero ello tampoco sucede y por eso es posible hablar, en aquellos momentos, de un enfrentamiento agudo y no de una rendición.

Entre tanto se produce una escaramuza bien significativa: Neuquén, ante el conflicto en el que está trabado y aparentemente inmovilizado el gobierno nacional, recupera sus derechos sobre las ondas y promulga una ley provincial de radiodifusión³ abriendo un nuevo frente en el cual el COMFER y los intereses privados convergen contra este sobresalto federalista. Jorge Massot, presidente de la Asociación de Teledifusoras Argentina (ATA) advierte que el caso deberá llevarse ante la Corte Suprema, advertencia que se traduce en un recurso de amparo presentado por el COMFER, sobre el cual la Corte resuelve a mediados de enero ordenando que la ley neuquina quede en suspenso.⁴

El enfrentamiento comienza a complicarse porque, a partir de aquí, intervienen tres bandos con intereses diferenciados. Al estado nacional y los grandes actores privados se agrega el frente de gobernadores que, especialmente a través de la liga de provincias peronistas, reclama la competencia para sancionar leyes de radiodifusión locales. Una solicitada de los gobernadores justicialistas reivindica el derecho de las provincias a legislar sobre el tema rechazando una jurisdicción nacional excluyente. El lenguaje de la solicitada mezcla esta pretensión federalista, que merecería ser por lo menos considerada seriamente, con todo el repertorio xenófobo propio del nacionalismo cultural en su estadio primitivo: "Los medios de comunicación social como elementos al servicio de la liberación nacional de nuestro pueblo y no como instrumentos aptos para introducir los efectos residuales de las grandes civilizaciones dominantes, con su vanidad y su orgullo; su superficialidad y su decadencia; su materialismo y su rudeza".⁵

Poco más de un año después el gobernador de Formosa, Floro Bogado, promulgó la Ley 670 por la que "se declara de dominio público del Estado formoseño, las instalaciones, infraestructura y útiles afectados al servicio de Canal 3" y su radio de FM. La Corte Suprema había ordenado el cese de las emisiones de canal 3 y de la radio, las únicas de Formosa no monopolizadas desde Buenos Aires por canal 11 y

Radio Nacional. La Corte nuevamente intervino a pedido del COMFER.⁶ Unos meses más tarde, el COMFER volvió a recurrir a la Corte Suprema para que dispusiera que la provincia de Río Negro dejara en suspenso su propia ley de radiodifusión. El CEMCI celebró la medida y agregó que la provincia transmitía ilegalmente desde el canal 10 de General Roca. Gobernadores peronistas y radicales, como se ve, coinciden en una reivindicación de soberanía federalista.

La situación pasa a ser ciertamente anárquica. La presión entre bambalinas ejercida por los intereses privados sobre la Secretaría de Información Pública, la de Cultura y las direcciones de los medios en poder del estado es grande y, entre otras consecuencias, tiene la de los vertiginosos desplazamientos de los directores de ATC, por donde han pasado desde el secretario de Cultura hasta amigos y asesores del presidente de la Nación a un ritmo revelador del poder ejercido desde la esfera privada sobre las decisiones que se toman en el canal estatal. Sintéticamente: no queda títere con cabeza. Por otra parte, en esta situación de discusiones sordas y presiones contundentes, el caos administrativo de los medios (que proviene de la década anterior) no hace sino acentuar la balcanización de políticas e intereses: el Ministerio de Economía, por ejemplo, maneja canal 2 mientras se espera que Radiodifusora El Carmen, su adjudicataria desde fines del 83, junte la plata para hacer efectiva la toma de posesión de la onda.⁷

Mientras tanto, se sigue trabajando en un proyecto de ley que el poder ejecutivo anuncia varias veces. Hay datos externos que aconsejarían una rapidez mayor en la producción de decisiones: entre ellos, que una frecuencia de televisión internacionalmente adjudicada a la Argentina, el canal 4, sería apropiado por Brasil cuando, pasado un cierto tiempo, el país no la utilizara efectivamente. Sobre esta frecuencia se construyen los proyectos, hoy sepultados en el olvido, de un canal cultural. La Secretaría de Informaciones, verdadero estado mayor donde se concentran el espionaje y las presiones de los actores en juego, trata de componer el rompecabezas de los intereses establecidos en el campo de la comunicación (que han impedido una gestión eficiente de ATC). Después de tres años de gobierno no hay un texto de ley, tal como había sido la intención del Ejecutivo.⁸ Las fuerzas interesadas parecen haber neutralizado la dinámica de gobierno: los proyectos, efectivamente, existen pero la Secretaría de Información Pública no considera que puedan ser difundidos.

*Ambito Financiero*⁹ destapa uno que, por supuesto, naufraga. El proyecto mantiene algunas restricciones para el acceso a las ondas por parte de los medios de prensa. La información brindada por el diario, en una maniobra evidentemente destinada a hacer fracasar el proyecto antes de que llegue al parlamento, hace suponer un diseño que contempla intereses federalistas porque las provincias podrán adjudicar o explotar las ondas que no superen su propio territorio o el 25 por ciento del de la nación. Los fundamentos de este proyecto fantasma y perdedor antes de salir a la arena pública se expresan en un lenguaje que hace ya mucho tiempo no se escuchaba en esferas de gobierno: "La comunicación social no es una rama de la industria cultural ni de la industria publicitaria. Reducirla a una mera dimensión mercantil

² *La Nación*, 28 de abril de 1984. El titular de la comisión de análisis fue Enrique Zuleta Puceiro, los vocales Alfredo Pizarro, Antonio Gil y Raúl Pereyra. La comisión trabajó sobre los procedimientos a seguir para la adjudicación de 41 licencias. Lo único que, en el nivel de los contenidos, Zuleta Puceiro declara públicamente es que el artículo 45 de la ley anterior sería derogado.

³ La norma fue sancionada el 12 de diciembre de 1985 y las reacciones comienzan de inmediato.

⁴ *La Nación*, 18 de enero de 1986.

⁵ *Clarín*, 15 de enero de 1986.

⁶ *La Nación*, 17 de julio de 1987.

⁷ A cuatro años de la licitación aprobada por Bignone, la empresa El Carmen (de José Irusta y Teresa Flouret, embajadora del gobierno radical en la India) todavía no había reunido los cinco millones de dólares destinados al equipo transmisor. Finalmente Héctor Ricardo García anuncia que el canal comenzará a transmitir en octubre de 1987.

⁸ *El Cronista Comercial* afirma con realismo: no hay un proyecto que conforme a todo el mundo, 19 de noviembre de 1986.

⁹ Diciembre 9 de 1986.

degrada su función en la sociedad. La radiodifusión es un servicio público en todos los casos y sin excepción, aun cuando se conceda parcialmente al sector privado. Por ello, el servicio público de radiodifusión debe ser controlado por el sector público, el que atiende con carácter exclusivo los intereses colectivos. La radiodifusión es un instrumento fundamental del desarrollo. Los pronósticos indican que a corto plazo en el sector terciario no habrá más que procesos de información y comunicación. La difusión global de la radiodifusión corresponde al estado, no en sentido monopolista, sino de concertación sobre medios y metas entre el sector público y el sector privado, armonizándolos en un solo sistema". El anteproyecto adhiere a lo que llama un "régimen mixto auténtico". En el parlamento hay ya cuatro proyectos de radiodifusión diferentes,¹⁰ ninguno de los cuales avanza, en lo que se refiere a control público, como el que fracasa antes de conocerse.

Habrà que esperar más de un año, que incluye las elecciones de 1987 y la derrota radical junto con la afirmación de los partidos de derecha, para que esta vez sí se haga público un anteproyecto elaborado por el Consejo de Consolidación de la Democracia, que se pliega a las presiones de los dueños de medios gráficos no excluyéndolos de la posibilidad de ser titulares de medios audiovisuales.¹¹ Antes de que el poder ejecutivo pueda adoptar como suyo el anteproyecto se desencadena una blitzkrieg que incluye declaraciones públicas, reportajes, solicitudes e intervenciones amenazadoras en los medios masivos.

Al día siguiente de presentado al presidente, la Asociación de Radiodifusoras Privadas Argentinas ya tiene opinión sobre el largo texto al cual objeta vicios insoslayables, entre los cuales el de no penalizar a las emisoras clandestinas y, por supuesto, el de su excesivo reglamentarismo. El chantaje es muy fuerte porque lo que los intereses privados aparecen defendiendo es nada menos que la libertad de expresión y el derecho a informar.¹² El CEMCI protesta porque sigue habiendo lo que considera restricciones al acceso a las ondas. *La Nación* lo considera de constitucionalidad dudosa y le dedica uno de sus editoriales largos bajo el título significativo de "El ogro filantrópico y la libertad de expresión", donde puede leerse: "El anteproyecto presentado a la consideración del Presidente exige, además, alertar sobre la naturaleza reguladora, dirigista y centralizadora que surge del texto (...) En conjunto resulta una pieza antológica de la burocracia, una telaraña de hierro sobre la libre iniciativa. El anteproyecto lo roza todo: aparece filosófico cuando se refiere al respeto por la pluralidad ideológica y cultural y a la dignidad de las personas. Es tuitivo cuando recalca la necesidad de la protección de la infancia y la juventud y también cuando anatematiza a los monopolios. Se pone a la vanguardia (¿o, en realidad, a la zaga?) del progreso tecnológico cuando dice que la recepción de emisiones por satélite será gratuita".¹³ El único rasgo positivo, de acuerdo con el editorialista, es que se planea privatizar las emisoras en poder del estado. La ofensiva no cesa desde ningún frente. Prácticamente todas las asociaciones de

medios privados tienen mucho que decir en contra y se tiene la impresión de que ese anteproyecto no va a llegar jamás al parlamento.

El fuego cruzado arroja sus efectos: cinco meses después, el poder ejecutivo envía al Congreso una versión alterada, morigerada y negociada del anteproyecto.¹⁴ El CEMCI, mientras tanto, ha aprovechado los meses de marzo y abril para una campaña de solicitudes en los medios gráficos que se dirigen directamente al público con consignas tales como que su derecho de elegir está en peligro y que, en un país como la Argentina, Sarmiento, porque era periodista, pudo llegar a presidente pero hoy no podría llegar a dirigir un canal de televisión. Típica campaña publicitaria, sus slogans ilustran todo un capítulo de la guerra psicológica que las asociaciones y consejos desencadenan frente a lo que suponen un tratamiento relativamente próximo, en comisiones, de todos los proyectos existentes. CEMCI declara abiertamente que constituirá su lobby en el congreso y se esforzará para que el proyecto u otros igualmente dirigistas y reguladores no sean aprobados. En mayo, *La Nación* vuelve a pronunciarse reconociendo sólo que las alteraciones que el proyecto del ejecutivo incorpora respecto del elaborado por el Consejo para la Consolidación de la Democracia, son menores y que se está lejos de "ofrecer al país un ordenamiento legal práctico, sencillo y —sobre todo— alejado en absoluto de las concepciones estatistas en materia de medios de comunicación".¹⁵

A las asociaciones privadas les interesa, además, qué va a suceder con las radios alternativas, de las que hay casi 1000 emitiendo en el país. El proyecto de ley presentado por el poder ejecutivo no contempla su penalización sino modalidades posibles de legalización. Aunque es muy probable que estas radios no puedan enfrentar los requerimientos exigidos, entre los cuales está una potencia de emisión a la que no acceden con sus actuales equipos,¹⁶ de todas formas los grandes propietarios privados desean su desaparición completa. Desde otros lugares también se han escuchado críticas: el Consejo de Rectores de Universidades Privadas, en una entrevista con Osvaldo Alvarez Guerrero, presidente de la Comisión de Comunicaciones de la Cámara de Diputados, afirmó que el proyecto del poder ejecutivo "resulta discriminatorio para las emisoras públicas, cooperativas, asociaciones y fundaciones", y que "proyectos anteriores preveían una igualdad de posibilidades entre las universidades estatales y privadas". También opinan que carece de sentido federal, no facilita la participación real de la comunidad y permite una mayor concentración informativa.

Legislar para quién

Así las cosas hasta ahora. Los proyectos de ley se debatirán o no se debatirán en el parlamento durante 1988, pero

¹⁰ Se trata de los presentados por Torcuato Fino, Dolores Díaz de Agüero, Hugo Piucill y Lindolfo Gargiullo. Todos evitan disposiciones que recorten el derecho de los medios gráficos a entrar en el negocio de la radio y televisión.

¹¹ El anteproyecto es presentado al presidente Alfonsín en noviembre de 1987 y ocupa todas las primeras planas de los diarios. Sin embargo, ni éste ni su posterior versión alterada podrá entrar a consideración en las sesiones extraordinarias (*La Nación*, 10 y 18 de noviembre de 1987).

¹² ARPA, por ejemplo: "Nadie puede pensar seriamente en que la información privada e independiente tenga futuro dentro del criterio cerradamente estatista" (*Clarín*, 27 de noviembre de 1987).

¹³ *La Nación*, 25 de noviembre de 1987.

¹⁴ El proyecto del PEN llega el 27 de abril de 1988 y es la compatibilización del Consejo para la Consolidación de la Democracia con otros elaborados por la Secretaría de Comunicaciones y el COMFER, pero, básicamente, es una prueba de que se han resignado posiciones frente a la ofensiva privada representada en el aparato mismo del estado. Pocas semanas antes había entrado, presentado por Enrique Muttis, un proyecto de la UCD y otros partidos de derecha.

¹⁵ Editorial de *La Nación*, del 7 de mayo de 1988.

¹⁶ Véase el documento de la Asociación de Radios Comunitarias (ARCO) donde se afirma: "Las mil radios de baja potencia diseminadas por todo el país —de las cuales 750 son comunitarias— corren el riesgo de ver cerradas sus puertas, ya que la ley de radiodifusión establece una potencia mínima de 1.000 vatios, requisito al que no llegan la mayoría de las radios". Se objeta también que "el proyecto de ley sólo habla de personas físicas o jurídicas como licenciatarias pero no contempla a las asociaciones, fundaciones, cooperativas, sociedades de fomento o clubes" (*Clarín*, 2 de junio de 1988).

han funcionado, de todas formas, como reveladores de los bandos cuyos intereses son defendidos de manera ciertamente persuasiva e intransigente. Frente a ellos, el estado ha retrocedido reconociendo supuestos derechos y situaciones creadas y, sobre todo, respondiendo defensivamente al chantaje acerca de su ineficiencia. Falta decir, sin duda, que la televisión argentina, empezando por la privada, es la peor de occidente y que la radio homogeiniza sus formatos según los de las emisoras más exitosas y de mayor penetración nacional, como hace poco ha sido demostrado por José María Pasquini Duran y Washington Uranga.¹⁷ Los intereses privados que ocupan el estado no pudieron ser desarticulados. De esta forma, irónicamente, esos intereses y asociaciones acusan al estado de hacer con la comunicación lo que ellos están provocando.

¿Para quién y para qué hay que legislar sobre comunicación en la Argentina? Se trata de pensar cuáles son algunos de los puntos claves que pueden tener efectos decisivos en la reconfiguración del sistema. Legislar sobre comunicación incluye algunos supuestos. El primero tiene que ver con un mercado estratificado en el cual los sectores medios y altos encuentran dónde y cómo quieren la posibilidad de organizar su consumo de información, cultura y entretenimiento.¹⁸ Para el resto de la población, el mercado define oferta y produce efectos sobre la elección, la demanda y el gusto. No existe tal libertad de elección porque los canales privados más que competir diferenciándose, compiten homogeneizando sus productos: lo que se puede elegir son diferentes versiones de lo mismo. El sector del público que está fuera de los circuitos del videocable y de la videocasetera sólo puede enfrentarse con una oferta cultural masiva que repite los formatos exitosos, no sólo en los canales privados sino en los estatales, que compran una parte importante de su producción a los empresarios del entretenimiento local, como puede comprobarse en los últimos miserables hits de canal 7 a mediodía y tarde en la noche. Los intereses privados dictan la ley y los resultados son esta oferta audiovisual con la que no puede empezar a pensarse nada.

Otro supuesto es el rating, una muy dudosa unidad de medida de público que organiza las respuestas de productores privados y organizadores estatales. El rating es el puente entre la producción de un programa y la publicidad que lo financia: funciona como indicador para el mercado publicitario y para el mercado del entretenimiento. Aunque ha comenzado a revisarse su aspecto puramente cuantitativo (los anunciantes parecen hoy más interesados en saber quiénes ven un determinado programa y no sólo cuántos), de todos modos esta unidad establece una relación inmovible entre oferta de programación y su imaginaria repercusión en el público. Modela el futuro.

El rating es otra forma de chantaje a las posibilidades de reformar profundamente la estética y la ideología de los medios. Está vinculado más a las necesidades de ganancia de productores y propietarios de canales que a los costos efectivos de producción: es una hipótesis de lucro más que una medida de repercusión pública de los programas. Se puede llegar a afirmar, entonces, que 100.000 televisores encendidos es una magnitud de público irrelevante. ¿Irrelevante respecto de qué? Nadie diría que esa magnitud de público es irrelevante para un medio gráfico, sin embargo lo es para las necesidades de financiación o para las expectativas de ganancia de los grandes medios. Y sobre todo para lo segundo. Sin duda, si se piensa que la financiación de la televisión pasa sólo por el nexo de hierro entre producción y publici-

dad, el problema puede ser planteado como lo hacen los tycoons del capitalismo massmediático. Sin embargo, aun en sistemas altamente regidos por el beneficio, como lo es el norteamericano, existe el espacio de las radios y los canales públicos que combinan el apoyo de su audiencia con el de fundaciones privadas, saltando así por sobre las razones perversas de la publicidad.¹⁹

Otro argumento que encubre sus supuestos se refiere a la libertad de información y de circulación de múltiples mensajes diferenciados. Los productores privados reclaman permanentemente la libertad para disputar por el monopolio informativo en lo que concierne a la creación de redes y el establecimiento de repetidoras.²⁰ Reivindican, también, el derecho sin otras condiciones, de acceder y acumular diferentes tipos de medios visuales y gráficos. Al mismo tiempo reclaman que el estado penalice toda forma de emisión alternativa (como lo son las radios comunitarias o el canal de televisión del mismo tipo que funciona en Luján, provincia de Buenos Aires). Legislar sobre comunicaciones implica, para ellos, crear las condiciones de una libertad limitada en la constitución de trusts informativos o de entretenimiento. En este libérrimo marco futuro los empresarios privados dirimirán sus conflictos de intereses y sus batallas expansivas. Ello tiene consecuencias que afectan a principios regionales y federalistas. Para decirlo brevemente: es indeseable el mismo asesinato suburbano transmitido al unsono por uno, dos o tres sistemas de redes en las horas picos hacia todo el país. Incluso la noticia de policía tiene sus inflexiones culturales y la participación vicaria de la audiencia bonaerense es doblemente vicaria para el público de las provincias: el simulacro de un simulacro.

Por ironía, pero como tendencia bien conocida en otras ramas de la industria, los empresarios privados reivindican, al mismo tiempo, el retiro del estado (cuya tendencia perverse sería la ineficiencia y la monopolización) para que ese estado mismo asegure, a través de sus leyes, los derechos imperiales de empresas privadas, quizás eficientes en el logro de beneficios pero que se han demostrado verdaderas usinas de producción de pésimas mercancías, libres para acordar o disputar zonas de influencia regionales y nacionales. Vinculado con el lugar que los empresarios privados asignan al estado, está su deseo de expulsarlo para siempre de las comunicaciones: el estado no debe competir con nadie y sólo debe organizar el desvaído fantasma de un canal cultural, si es posible inhabilitado para transmitir publicidad, con lo que esto significa en el dialecto de los Romay y los García.

Posiblemente por eso, los proyectos de ley más "liberales" no contemplan formas fiscales especiales para financiar el servicio estatal de radiodifusión ni cualquier otra modalidad que suponga erogaciones privadas en función de los intereses colectivos. Los otros proyectos incluyen un impuesto a los canales y radios privadas. Pero, en este punto, es significativo de la actual etapa de la "ideología argentina" que nadie proponga formas impositivas que se vinculen al consumo conspicuo de medios de comunicación, como puede ser el caso del videocable, las videocaseteras y las versiones de películas que circulan en su mercado. Los proyectos no incorporan diseños solida-

¹⁹ Los canales de la *public television* norteamericana reciben de las fundaciones privadas un múltiplo de lo que recaudan por aportes directos y voluntarios de sus oyentes.

²⁰ Durante el mes de julio de 1988 los diarios de Buenos Aires publicaron avisos-solicitadas a toda la página de canal 9 donde se pide precisamente que el estado no se interponga en el establecimiento de repetidoras suyas en todo el país (*La Nación*, 26 de julio de 1988). A canal 9 le respondió la Asociación de Telerradiodifusoras Argentinas que acusa al estado y a canal 9 de realizar un trámite acelerado y en las sombras, antes de que se debatan los proyectos de radiodifusión (*La Nación*, 29 de julio de 1988).

¹⁷ *Precisiones sobre la radio*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1988.

¹⁸ Véase al respecto: Heriberto Muraro, "La comunicación masiva durante la dictadura militar y la transición democrática en la Argentina, 1973-1986", en Oscar Landi (comp.), *Medios, transformación cultural y política*, Buenos Aires, Legasa, 1987.

ristas a través de los que los sectores de altos ingresos contribuyan a la constitución de una dimensión verdaderamente pública en los medios masivos.

Una legislación que se hiciera cargo efectivamente de las cuestiones de pluralidad informativa, debería prever disposiciones especiales para aquellas modalidades que no se rigen directamente por los intereses de mercado. Por el momento, en los mejores casos, algunos proyectos aceptan la existencia de instituciones públicas y cooperativas. Pero las disposiciones son de una insuficiencia patente. Lo mismo que en la producción cinematográfica, las regulaciones laborales y técnicas de sistemas productivos altamente complejos vuelven casi imposible las iniciativas de entidades públicas pequeñas desde el punto de vista económico. Como lo demuestra el caso italiano,²¹ las emisoras "libres" enfrentan problemas de producción que, muy rápidamente, después de haber abierto o creado nuevas zonas y necesidades de público, las conducen a reintegrarse en las redes concentradas de los grandes medios. Si este fenómeno no se considera deseable para la sociedad y obstaculiza el logro de una pluralidad cultural-informativa, la legislación debe tomar en cuenta la promoción de regímenes particulares para la dimensión pública no estatal, que contemplen no sólo el equipamiento tecnológico diferenciado según necesidades, no estableciendo límites en cuanto a la potencia de emisión, por ejemplo, sino también las condiciones requeridas para el funcionamiento efectivo y posible de las emisoras, tanto desde un punto de vista laboral como técnico. Si uno de los objetivos básicos tiene que ver con la pluralidad regional, ideológica, estética y social del sistema, la consideración particular de las pequeñas emisoras y el tratamiento específico en la adjudicación de las de baja potencia y UHF parece imprescindible.

Del otro lado están los medios estatales nacionales, provinciales y/o municipales. Podrían funcionar como un centro de iniciativas sociales que equilibren las fuerzas del mercado y de los empresarios privados. Si el estado se retira de la gestión directa o indirecta de medios de comunicación, las leyes del mercado (que ya es sabido cómo funcionan en la Argentina) en lugar de garantizar la igualdad de oportunidades consolidan las desigualdades sociales y simbólicas. La comunicación es algo demasiado importante para dejarlo sólo en manos de los empresarios, de una concepción capitalista de los medios y una relación solamente

²¹ Véase Elizabeth Fox, "Televisión y comunidad: cinco falacias", en Oscar Landi (comp.), ob. cit. De todos modos, la perspectiva de este trabajo parece excesivamente determinista.

instrumental respecto del público. Parece al mismo tiempo obvio y necesario recordar que el estado no es el gobierno y que el gobierno no es sólo el ejecutivo. Tímidamente algunos proyectos incorporan control o participación parlamentaria en la gestión de los medios estatales. Aunque parezca utópico, la gestión parlamentaria de la comunicación dio resultados interesantes en otros países. La Argentina no tiene que sentirse por principio ajena a este estilo de gestión y control.

La cuestión formulada desde un punto de vista global sería: ¿cómo garantizar la igualdad de oportunidades y la libertad de elección en situaciones donde el acceso a la producción y distribución de los bienes materiales y simbólicos es profundamente desigual? La televisión es hoy, en la Argentina y en términos generales en todo occidente, un discurso hegemónico que subordina e impone sus formatos a otros discursos y lenguajes. España, Francia, Suiza, Alemania lo comprendieron así cuando decidieron que el estado interviniera en la producción cinematográfica a fin de contrabalancear el sello del mercado sobre un arte que, sin esa intervención, puede ser sólo considerado una rama del show business. Se trató en estos casos también de garantizar los derechos de elección del público y de fomentar el desarrollo no sólo de nuevas tecnologías sino de la investigación estética e ideológica. La televisión como formadora cultural en las sociedades modernas desempeña en este sentido, guste o no a los apocalípticos, un papel de punta. Incluso lo político es modelizado fuertemente por el discurso televisivo y bien podría decirse que ha comenzado a cumplirse la profecía massmediática que McLuhan daba por hecha a comienzos de los años sesenta.

Si esto es así, la función del estado no puede limitarse a la regulación de las ondas y a evitar, cuando pueda, los monopolios de producción e información. Ello significaría abandonar a las desigualdades del mercado una dinámica cultural, ideológica y política que afecta, en primer lugar, a los sectores populares. Los barones del show business han demostrado suficientemente que la cuestión de los valores implicados en todo debate cultural les es indiferente. Llevan su mano a la billetera, pensando que ellos fundan, definen y controlan la esfera pública a la que sin embargo temen profundamente cuando no logran dirigirla por completo. Si la legislación no es todo, por lo menos debería no proponer obstáculos para que esa esfera pública y también el estado produzcan nuevas formas de comunicación. Más bien podría decirse que esas nuevas formas serán posibles si se crean las condiciones para que la voracidad del mercado no las digiera cada vez que comiencen a dibujarse.



Salio 3/4
GRAFFITI
APUNTES EN LAS PAREDES
DE UNA CIUDAD PRESENTE

FOUCAULT, inédito
LA CUESTION MILITAR
MODERNIDAD Y CRISIS
LOS PARTIDOS OBREROS
DEMOCRACIA: Representación y pacto
LITERATURA, CINE Y POLITICA
ESCRIBEN: SIDICARO/AMICI/HALPERIN/
DECANDIDO/LEVATO/LINK/RINESI/ALBARRACIN/SCOLARI/
COLAROFF/POLAGO/MARTINETTI/PENDINO/SAUX/FERNANDEZ/SOLERO.

CRISIS DEL SISTEMA EDUCATIVO. HACIA LA TRANSFORMACION DEL SUJETO PEDAGOGICO

ADRIANA PUIGGROS

Este artículo abordará la situación que habitualmente denominamos "crisis del sistema educativo", sus raíces y sus perspectivas. Interesará en particular el papel que en dicha crisis juega el *sujeto pedagógico moderno*, que ejerció efectos políticos y coadyuvó a la regulación de las relaciones sociales durante más de un siglo. Escuela, sistema escolar, maestra, alumno, disciplina, calificación, aprobación, reprobación, son términos que aluden a posiciones del sujeto pedagógico que se han tejido y vuelto a tejer en cada fría mañana y agotada tarde de los patios de escuela argentinos, en las mesas familiares y en los burocráticos escritorios del Palacio Pizzurno. Pero hoy es "vox populi" que su impresión es cada vez más borrosa y sus efectos menos previsible.

La trama escolar enhebró a todos los pobladores de la Argentina, sea cual fuere su origen de clase, región, sexo, religión, nacionalidad. Dirigiéndose con las mismas palabras a oídos muy diversos, el discurso escolar se calificó a sí mismo como "democrático" y "democratizador" y en efecto lo fue en el marco de la democracia liberal. Su símbolo, el delantal blanco, disolvía teóricamente las diferencias anteriores a la escuela y planteaba la ficción de una completa igualdad detrás del umbral de las instituciones educativas, al mismo tiempo que llevaba la cultura moderna a sectores mayoritarios de la población. Hoy, el sistema de educación que tenía como principio dar cabida a todos no puede responder a la demanda que su propio éxito generó y es cada vez más ineficiente en la transmisión de la cultura.

Innumerables esperanzas de movilidad social y bienestar fueron depositadas en el sistema escolar. En él descansó gran parte de la legitimidad del orden social establecido. Su existencia y su constante funcionamiento generan confianza hacia la organización y el orden político. Las interrupciones de la rutina educativa — huelgas de docentes, incumplimiento de rituales por parte de alumnos y profesores, alteraciones a la disciplina tradicional — intranquilizan profundamente a la sociedad. Escuelas, colegios y universidades han sido durante muchas décadas continentes de angustias paternas y maternas, de demandas de atención física, intelectual y emocional de los niños y jóvenes, de frustraciones del inmigrante proyectadas como expectativas sobre las nuevas generaciones, de ideales del ciudadano y de respuestas al argentino que filosofa sobre el sentido de la existencia.

El golpe más decisivo en contra del sistema escolar provino de la última dictadura militar. Como manifestara el ministro Juan José Catalán, ese régimen tuvo un proyecto pedagógico con una significación distinta a los de 1853 y 1880: aquellos eran fundadores y éste intentaba volver a los valores de base, era profundamente regresivo. Caída la dictadura, se abrió la posibilidad de ejercer el derecho a la demanda. Pero la acción destructiva ejercida durante siete años sobre la sociedad civil había logrado inhibir su capacidad de estructurar nuevos discursos pedagógicos. Tampoco fueron capaces de hacerlo los partidos políticos y menos aún el gobierno. De la antigua veneración de la sociedad hacia las escuelas, colegios y universidades, no quedaba ni rastro. La actitud crítica pero respetuosa de la legitimidad del sistema escolar había desaparecido y solamente restaba un creciente descontento que se tornó incredulidad que ilegítima cada una de las prácticas del sistema escolar.

Durante casi cinco años, los problemas se han acumulado esperando los resultados de un Congreso Pedagógico que respondió a un escenario montado ciento seis años atrás. La masificación versus la calidad de la enseñanza; la demanda de capacitación versus la inexistencia de un mercado de trabajo actual o predecible capaz de absorber a los egresados; la necesidad de una nueva organización de la educación versus las demandas de participación democrática sin propuestas sólidas que las respalden; la necesidad de contar con modernos recursos humanos versus la paulatina descalificación de los técnicos y profesionales argentinos, son algunos de los temas que siguen sin respuesta. Su falta de solución también deriva en honda desconfianza en el sistema educacional, con las consecuencias lógicas sobre la credibilidad de la sociedad política y de las instituciones.

Debe sumarse a los problemas anteriores, el conflicto docente, uno de los síntomas más notorios de las afecciones que sufre nuestro sistema educativo. El más importante movimiento magisterial de toda la historia de la docencia argentina, sólo puede alcanzar soluciones de muy corto plazo. Las profundas requieren modificaciones sustanciales de las políticas económica y social y reformas importantes en el sistema de enseñanza.

Surgida de las condiciones concretas del país, la lucha de los docentes argentinos tiene semejanzas, sin embargo, con aquellas que mantienen en vilo a los gobiernos de España e Italia durante este año escolar, así como con las que

azotan a la administración Reagan. Aumento de los deteriorados salarios, homologación con otros trabajadores del Estado y consignas referidas a la restitución de la jerarquía profesional, constituyen algunas de las demandas que emparentan a los conflictos entre educadores y Estado de los países avanzados y de la Argentina. En el caso mexicano, a la lucha en pos de reivindicaciones parecidas a las enunciadas, se sumó la demanda de democratización sindical. La creación de la Confederación Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) como alternativa al oficialista y tradicional Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) fue un síntoma más de la influencia de la crisis sobre la hegemonía priísta. En casi toda América Latina, el sector docente sufrió una profunda radicalización, sincrónica con el proceso de pauperización y polarización que resulta de la reorganización capitalista. Grandes organizaciones de educadores latinoamericanos, forman parte de las centrales de trabajadores y participan de sus luchas. En el caso de países en los cuales existen profundas quiebras políticas y culturales de la trama social, como El Salvador o Perú, los docentes participan activamente en la fundación y el desarrollo de organizaciones revolucionarias. El caso más notorio ha sido el de la Asociación Nacional de Docentes de El Salvador (ANDES).

México y Argentina comparten con los países europeos y con los EE.UU. la crisis del sistema educativo moderno sin haber logrado completar el proceso de modernización pedagógica que se había proyectado al adoptar tal sistema. También en aquellos países latinoamericanos, así como en los que lograron la implantación del sistema escolar entre sectores amplios de su sociedad, existen síntomas de fracturas en el sentido de "didáslice", es decir en la sistematización, la reglamentación, la graduación y la unificación del proceso educacional, que están en los fundamentos del sistema educativo moderno.

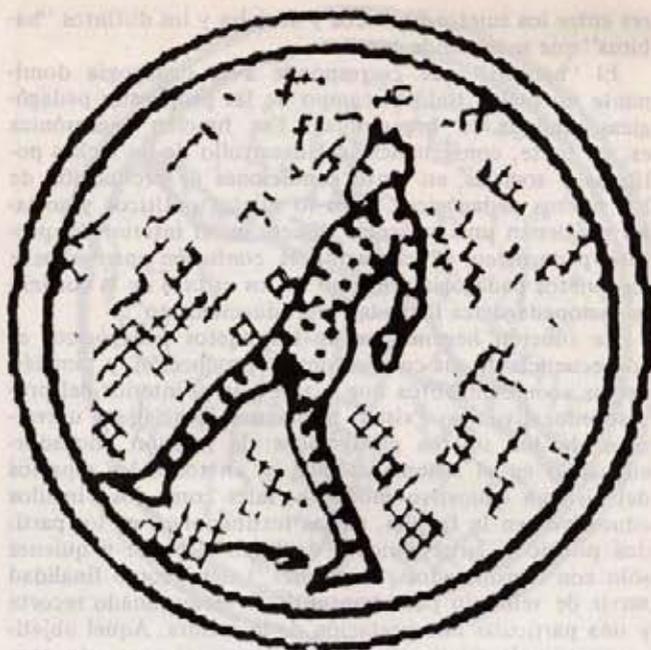
El orden pedagógico que acompañó el crecimiento de las sociedades industriales y los estados nacionales, se asentó sobre la idea de "instrucción pública", denominando de tal modo el vínculo entre educador y educando. El sujeto pedagógico quedó constituido por la relación entre sujetos políticos y sociales con poder y derechos desiguales. Clases dominantes enseñan mediante la "instrucción pública" a clases dominadas; sectores urbanos transmiten mensajes a sectores rurales; el sexo dominante impone su cultura al conjunto; las generaciones adultas someten a las generaciones jóvenes. En la actualidad, sistemas basados en la informática avanzan sobre la escolarización, en tanto instrumentos para cumplir esas tareas.

La comprensión de la crisis educacional argentina, requiere atender a los serios problemas que afectan la reproducción del sujeto pedagógico moderno. Ese sujeto, en nuestro país, carga con la especificidad de los procesos nacionales, sin por ello dejar de estar afectado por la insuficiencia del modelo originario. Cruzado por la creciente polarización económica y social de la población y deterioradas las condiciones materiales que lo hacen posible (presupuesto, infraestructura de las instituciones educativas) (Robin, 1980), no obstante nuevas tecnologías y estilos político-académicos y administrativos lo penetran, al tiempo que subsisten la tiza, los viejos rituales y las ya centenarias normas de disciplina.

El sujeto pedagógico

Toda pedagogía define su sujeto. Cada una determina los elementos y las normas que lo ordena como conjunto significativo (Veróp, 1980), cuya función es mediar entre los sujetos políticos y sociales actuantes en la sociedad y el "habitus" que se pretende inculcar.

La noción de "habitus" propuesta por Bourdieu es de gran utilidad para definir el sujeto pedagógico, aunque re-



quiere algunas modificaciones para adecuarse al orden teórico en el cual se inscribe este artículo. Siguiendo al mencionado autor, "habitus" es "sistema de disposiciones duraderas" (...) "estructuras estructuradas dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes" (...) "sistema de esquemas, de percepción, de pensamiento, apreciación, acción" (...) "principio de producción de las prácticas y principio de su organización y racionalidad objetiva" (Bourdieu, 1977; Tenti, 1981, 263). Bourdieu asocia el "habitus" a la clase social, de manera que el "habitus de clase" resulta un principio regulador del proceso de enseñanza-aprendizaje. Clase y sexo son, en la sociopedagogía de Bourdieu, factores que intervienen en el "proceso de conversión desigual del capital heredado en capital escolar" (Tenti, 1981, 271; Bourdieu, 1977, 167).

La desigualdad de ese capital heredado es una cualidad que interesa especialmente a una sociología de la educación latinoamericana, como luego veremos. También toda sociopedagogía que se ocupe del tema de los nuevos sujetos sociales y políticos y asuma tanto críticas al positivismo pedagógico cuanto al esencialismo clasista aplicado a la educación, debe interesarse en aquel carácter desigual. Sin embargo, el análisis debe hacer hincapié en la desigualdad de las condiciones de producción, distribución y uso del capital cultural tanto como en la desigualdad impresa en el vínculo pedagógico.

La acentuación de la cualidad de desigualdad como inherente a los mecanismos de constitución del "habitus" deriva en la necesidad de profundizar y otorgar un lugar preeminente —que no posee en la teoría de Bourdieu— a "la dimensión conciente, libre, improvisada, original", considerándola como la fuente de discursos pedagógicos disidentes con la "dimensión ritual", es decir "mecánica, previsible, regular, regulada" (Tenti, 1981). El autor mencionado considera posible que se produzca un "enfrentamiento de estrategias" en las práctica pedagógica de constitución del "habitus".

Vislumbrar el conflicto en el interior del proceso pedagógico, supone ubicarlo en el campo de luchas por la hegemonía. Los sistemas educativos no escapan a ese espacio, aunque es necesario señalar la relativa autonomía de la producción educacional y la especificidad del orden discursivo pedagógico. El "enfrentamiento de estrategias" no es, pues, un reflejo de las luchas entre sujetos políticos y sociales, sino que implica la disputa por órdenes distintos en la organización de los sujetos pedagógicos, en tanto mediado-

res entre los sujetos políticos y sociales y los distintos "habitus" que se pretende enseñar.

El "habitus" que corresponde a la pedagogía dominante no ocupa todo el campo de las propuestas pedagógicas, aunque lo hegemoniza. Esa función hegemónica es, en parte, consecuencia del desarrollo de las luchas políticas y sociales, en tanto condiciones de producción de los sujetos pedagógicos. Pero los sujetos políticos y sociales no tienen una presencia directa en el interior del proceso pedagógico. Precisamente la confusión entre ellos y los sujetos pedagógicos es uno de los errores de la corriente sociopedagógica llamada "reproduccionismo".

La función hegemónica de los sujetos pedagógicos es consecuencia de sus condiciones de producción, y también de los acontecimientos que ocurren en el interior del proceso educativo. No existen posiciones esenciales y universales de los sujetos pedagógicos: la relación educador-educando en el sistema escolar (y en todos los espacios del sistema educativo moderno, tales como los vínculos educativos en la familia, en las instituciones, en los partidos políticos, entre quienes detentan el poder y quienes sólo son considerados "receptores") tiene como finalidad servir de vehículo para transmitir un determinado recorte y una particular interpretación de la cultura. Aquel objetivo se cumple relativamente. Su alcance es necesario para garantizar la continuidad de la cultura, pero su incompletud también lo es para que sea posible el progreso.

El sujeto pedagógico moderno es imperfecto: no solamente graba los mandatos sino que los decodifica, desordena y transforma. De tal manera escapa al sentido filicida propio del paradigma en el cual se inscribe, una de cuyas finalidades es hacer rutinario al sujeto, para garantizar la perpetuación de las viejas generaciones y el orden establecido.

En la pedagogía moderna, la instrucción pública domina sobre otras formas posibles del vínculo pedagógico, luchando cada día para que los alumnos se sometan a sus rituales, acepten la versión oficial de la historia, memoricen los métodos ya elaborados para resolver problemas matemáticos y repitan la rutina ceremonial en el trato con los adultos. Se trata, sin embargo, de una lucha: la tensión que denuncia la presencia de una tenaz disputa en el interior del proceso educativo, se reconoce con sólo entrar a cualquier clase escolar o universitaria. En los colegios secundarios, esa lucha es a muerte. Los adultos ejercen con especial saña su poder, sobre adolescentes dispuestos cada vez más a poner de manifiesto la ilegitimidad de tal poder.

Sin embargo, los ecos de movimientos importantes en el sujeto pedagógico moderno, comienzan a articularse en nuevas modalidades del vínculo pedagógico. Son acontecimientos en los cuales los docentes juegan un rol protagónico y que responden a la conjunción entre la crisis interna de la relación pedagógica "moderna" y los cambios de posición de los educadores frente al aparato educacional, que inciden en la conciencia de la necesidad de innovar en la relación con los alumnos.

En realidad, la posición de los docentes es cada vez más conflictiva, pues su ligazón con los sujetos sociales es desigual. Por un lado se enfrentan con aquellos que son dominantes en el terreno económico-social y mantienen con el Estado y con los empresarios de la educación privada una relación patrón/trabajador, que fue negada durante muchas décadas sustituyéndose su denominación por las de "servicio", "sacerdocio laico", etc. Pero al mismo tiempo, los docentes participan con los adultos de todas las clases sociales, grupos regionales, sexos, de una categoría que los diferencia de la niñez y la juventud. Más aún: es nuclear de su identidad como educadores del sistema educativo moderno que en su relación con las nuevas generaciones funcionen como representantes del poder adulto. Para algunos profesores y maestros latinoamericanos las cosas son más complejas aún, porque a los anteriores conflictos se

suman aquellos que provienen del enfrentamiento cultural y lingüístico que muchas veces tienen con el capital cultural que deben transmitir.

La asunción de posiciones cercanas al conjunto de la clase trabajadora por parte de los jóvenes movimientos docentes, conmueve también su posición en el vínculo pedagógico. El maestro que se enfrenta con el Estado, empieza a considerar ilegítimo el orden escolar que ese mismo Estado le impone, especialmente cuando también desde dentro del salón de clase, se multiplican interpelaciones disímiles y complejas de los insubordinados alumnos, a las cuales el docente no puede responder. El "habitus" que el sujeto pedagógico moderno pretendía enseñar, queda interferido por múltiples discursos disidentes.

Al movimiento magisterial, se suman otros nuevos sujetos sociales y políticos que son "educandos". Ellos difieren del viejo ciudadano al cual se dirigía la escuela tradicional de las sociedades industriales-capitalista y socialista, y que dio lugar, en el marco de la pedagogía moderna, a las concepciones constructivistas y moralizantes del positivismo y del stalinismo educativos. Pero el docente sigue obligado a adoptar una normatividad ya caduca, dentro de instituciones que, lejos de adecuarse a los cambios de los tiempos, muestran una marcada rigidez intentando la reproducción de los antiguos modelos académicos, inmovilizando los currícula y desligándose del trabajo y la vida social.

Nuevamente la escuela secundaria, es el mejor ejemplo de la creciente pérdida de legitimidad de un orden pedagógico que responde a un sujeto caduco. ¿Cuántos adolescentes, padres o profesores otorgan su consenso a la forma como se desarrolla la enseñanza? ¿Cuántos creen legítimo el sistema disciplinario? ¿Quiénes consideran justo el sistema de calificaciones? La alteración a todas las normas se ha tomado la conducta más habitual en los grandes colegios nacionales. La construcción de nuevos vínculos pedagógicos, nuevos modelos académicos y políticos, nuevas metodologías, se encuentra aún en forma de microexperiencias.

No solamente en la Argentina azotada por dictaduras que atacan y discontinúan el proceso de transmisión-cambio de la cultura, el sujeto pedagógico moderno está cumpliendo con ineficacia su función de mediación. En los Estados Unidos, el analfabetismo y la pérdida de nivel de los estudiantes en relación a sus pares japoneses es una preocupación creciente. En la Unión Soviética la "glasnost" provocó la irrupción de protestas y denuncias en los medios de prensa sobre la vetustez del sistema educativo. El sujeto pedagógico "moderno" socialista, que no fue ajeno al estilo de "instrucción pública", se conmueve seriamente, afectando el conjunto de los procesos político-pedagógicos que recorren la sociedad.

La educación pretende ser un proceso de transmisión unilateral en el sujeto educativo moderno diseñado por las pedagogías dominantes durante los últimos siglos. Pero podría ser de otra manera: Gramsci y Freire otorgan al vínculo pedagógico la posibilidad de realizar el múltiple proceso de reproducción-transformación-creación de la cultura. Ese postulado pone en crisis al sujeto pedagógico moderno, pues una de las fuentes de su legitimidad es su autoidentificación con la definición de educación.

¿Ha muerto la escuela en la Argentina?

Frente a la crisis de la educación moderna, hay dos posiciones que se destacan. Algunos consideran que el sistema escolar no tiene ya ninguna función que cumplir o bien

que debe eliminarse la escuela pues es consustancial a ella la reproducción del sujeto pedagógico moderno. Otros, defienden la escolaridad haciendo oídos sordos a las críticas y, sobre todo, negándose a dar crédito a nuevas formas de educación sistemática especialmente apoyadas en la teleinformática y los materiales impresos. En el primer caso se acusa a los docentes, considerando imposibles cambios en su posición dentro del sujeto pedagógico. En el segundo caso, se teme el crecimiento de nuevos sistemas despersonalizados, que eliminen al docente.

En la Argentina, se agrega un nuevo ingrediente a la discusión. Se trata de quienes consideran que es aún necesario completar el desarrollo del sistema educativo moderno, antes de cambiar los modelos político-académicos, tecnológicos y metodológicos y quienes pretenden sustituir el viejo sistema escolar por modernas centrales teleinformáticas. La posición del maestro queda también discutida: para los primeros es necesario y para los segundos constituye una carga política y social cada vez más peligrosa.

El problema no puede resolverse si no se tiene en cuenta al mismo tiempo el éxito y el fracaso del sistema educativo moderno, incluso en los países latinoamericanos. En ellos, el desarrollo de la educación respondió a pautas de desigualdad, asincronía y combinación de estilos diversos de producción, distribución y uso de la cultura. En algunos casos, como el mexicano, los sujetos sociales y políticos dominantes trataron de integrar al discurso escolar elementos de los sistemas de percepción, de pensamiento, de organización de los sectores populares, subordinándolos a la lógica del "habitus" que se pretendía enseñar (Britton, 1976; PNR, 1981). En otros, como la Argentina, quienes dirigieron la construcción del sistema escolar rechazaron todo elemento disímil, ya fuera proveniente de la población mestiza del interior del país, como de los inmigrantes (Ramos Mejía, J.M., 1910). En ambos casos, como también en el grupo de países de la región que logró un desarrollo considerable del Estado y paralelamente del sistema escolar, este último tuvo relativo éxito en el cumplimiento de sus grandes metas, aunque naturalmente encontrando los límites en las condiciones económico-sociales y políticas. Contribuyó a la conformación de las sociedades capitalistas dependientes.

La forma de constitución del sujeto pedagógico, fue distinta en cada país. México y Argentina se encuentran en puntos distantes del espectro. En la Argentina se trató de eliminar toda diferencia y construir un sujeto pedagógico simple, inflexible, definido como una relación de apostolado, tanto por parte del docente como del alumno que debía someterse al lenguaje, los rituales y los métodos de enseñanza que se identifican con la única forma de educación aceptada, aquella cuya consustanciación parecía una condición para la existencia de la Patria. Un docente, proveniente de los sectores medios de la sociedad, pasado por la Escuela Normal, vestido de blanco, salido del Instituto del Profesorado, con traje y corbata, leyó por décadas un mismo cuaderno de notas sobre cada materia que debía impartir, habló a los alumnos de la misma manera, reprimió gestos disidentes del más diverso tipo con los mismos castigos... concurrió y tuvo licencia los mismos días del año, cada año, y fue renuente a los educadores liberales modernistas, a los socialistas y hasta anarquistas que intentaron movilizar su posición pedagógica (Etcheverry, 1958). En la memoria colectiva, la escuela quedó grabada como la única forma de educación sistemática posible, y el sujeto pedagógico moderno como la única mediación imaginable entre la sociedad y los sistemas reguladores del pensamiento y la conducta de las nuevas generaciones.

En México, la escuela fue hegemónica, como también el sujeto educativo moderno. Pero la burguesía mexicana, más inclinada a establecer formas de consenso y a ejercer



la violencia simbólica en el marco de una política de permanente reconstrucción de su hegemonía, combinó la escolarización con otras formas educativas formales y no formales, desde comienzos de la década de 1920. Por aquella época, se desarrollaron programas de extensión cultural, alfabetización, capacitación obrera, y se utilizaron la radio, el cine, materiales impresos, así como se flexibilizó el funcionamiento del sistema educativo en términos de calendarios, necesidades zonales, contenidos referidos a culturas populares, etc. Desde hace dos décadas, comenzaron a extenderse nuevas modalidades sistemáticas, tales como sistemas de educación a distancia, escuelas, colegios y universidades que proporcionan múltiples opciones académicas y metodológicas a un sujeto complejo. La población docente es heterogénea en cuanto a su origen económico-social y cultural. El profesor ciudadano contrasta con el maestro rural de inconformable perfil indígena y campesino. La población alumna tiene características semejantes.

El sistema educativo mexicano es un ejemplo de la posibilidad de combinar modelos académicos, metodologías y tecnologías de muy diverso tipo. Enseña también que el sujeto pedagógico moderno puede reproducirse en un sistema educativo complejo. El discurso escolar estructurado por el partido gobernante tiene sesenta años de vida y es el que mayor espacio ocupa en el sistema educativo, pero no es despreciable la tarea de "instrucción pública" realizada a través de otros medios. Tampoco, la posibilidad de utilizarlos para revertir el sentido de tal tarea. Las múltiples luchas —muchas de ellas vivientes en las profundidades de la relación docente-alumno— que existen dentro de los procesos educativos mexicanos, son una demostración.

No debe, pues, temerse a otros modelos de educación, diferentes a la escolaridad, que acompañen, ayuden y complementen a la escuela, los colegios y las universidades tradicionales. No existen posibilidades de que ellos no se constituyan también en espacios disputados por sujetos sociales y políticos disidentes. Serán programados como para reproducir la desigualdad del capital cultural heredado por los diversos sujetos sociales o para coadyuvar a su mejor distribución, pero no tienen posibilidades de existir sin el sujeto pedagógico. El vínculo educador-educando, como mediación entre los sujetos sociales y políticos y los "habitus" en discusión, es el eje sobre el cual se ordenan las propuestas académicas, metodológicas y tecnológicas del proceso educativo. La democratización del sujeto pedagógico, es indispensable si se pretende desarrollar un sistema comple-

La Ciudad Futura

Revista de Cultura Socialista

Directores: José Aricó, Juan Carlos Portantlero y Jorge Tula

Viaje por la pobreza argentina.
Debate sobre la izquierda.
Menem y el menemismo.
La izquierda como contracultura de la modernidad.
Heidegger a los 80 años.

Suplemento/5: El estado y la "cuestión social".
Welfare State a la argentina. Contra el estado pobre para los pobres. Crisis de acumulación.
Hannah Arendt, T. Di Tella, Sarlo, Bauman, Golbert, Isuani, Tenti, Grossi.

Bartolomé Mitre 2094 — 1er. piso
Buenos Aires

jo, que proporcione múltiples opciones sin aumentar con ellas la polarización cultural, ni concurrir a la reproducción de la creciente desigualdad social.

Hemos descripto al sujeto pedagógico como un vínculo entre educador y educando, *tomando ambos términos en un sentido abarcativo de todos los sujetos sociales y políticos que ocupen tales posiciones*. Afirmamos el orden discursivo específico-pedagógico que constituye tal sujeto y al mismo tiempo su inscripción en condiciones sociales de producción que lo atraviesan y lo limitan. También sostuvimos que el sujeto pedagógico moderno está en crisis, es una relación en crisis. Lo es porque han cambiado los sujetos políticos y sociales que son parte de sus condiciones de producción, porque se pluralizan los "habitus" propuestos y en particular porque los propios educadores vislumbran el carácter histórico y por lo tanto perecedero de la tarea que les está encomendada. Cuando entienden que la educación no necesariamente debe ser "bancaria", sino que también puede ser "dialógica" (Freire, 1985), el sujeto pedagógico empieza a cambiar, dentro de la escuela, en la producción de materiales programados o videocasetes educativos, en las tutorías de los sistemas abiertos, en los grupos de alfabetización o en los cursos de capacitación sindical.

El sujeto pedagógico moderno ha prestado un inmenso servicio a la humanidad, pero a las generaciones actuales les toca vivir su decadencia. Eso no significa su muerte segura, sino tan sólo que comenzó a ser ineficaz y se duda de él. Su material es tan necesario para reforzar los viejos vínculos reproductivos, como para crear nuevos. Tal vez la vieja escuela diga, como el árbol —en palabras del maestro Jesualdo— "cotadme todo, yo quiero que este mundo marche" (Jesualdo, 1937, 105) o quizás se convierta, como soñaba Olga Cossetini, en "una escuela de puertas abiertas" (Cossetini, 1987).

El sistema educativo argentino necesita superar sus problemas congénitos, adaptarse a los nuevos adelantos académicos, tecnológicos, metodológicos. Dar alguna respuesta a la demanda que pesa sobre él. Puede ser que lo haga en forma autoritaria, modernizándose por la vía de un modelo único y centralizado en el cual perviva el sujeto pedagógico "moderno", reconstruido. Pero también es posible que crezcan nuevos sujetos pedagógicos que atiendan a complejos sujetos sociales y políticos mediante sistemas múltiples, variados y flexibles. La condición de su posibilidad es la democratización del vínculo pedagógico. La postura del movimiento docente es, en tal sentido, decisiva.

Bibliografía

- Tenti, Emilio. La educación como violencia simbólica: P. Bourdieu y J.C. Passeron, en C. González Rivera y C. Torres Novoa. *Sociología de la Educación*, CEE, México, 1981.
- Robin Regine. Los manuales de historia de la Tercera República Francesa: un problema de hegemonía ideológica. En Monteforte Toledo M. *El discurso político*. Nueva Imagen, 1980.
- Bourdieu, P., Passeron J.C. *La reproducción*, LAIA, Barcelona, 1972.
- Catalán, J.J. *Declaraciones en diario La Opinión*, 22/10/77.
- Verón, Eliseo. La semiosis social en Monteforte Toledo *op.cit.*
- Jesualdo, *Vida de un maestro*, Claridad, Buenos Aires, 1937.
- Cossetini, Olga, en A. Pulgrós "Una escuela de puertas abiertas", revista *El periodista*, 1987.
- Ramos Mejía, J.M. Primer informe (año 1908) presentado al Ministro de Justicia e Instrucción Pública de la Nación por el presidente del CNE, en CNE, *La educación común en la República Argentina*, Imprenta Kraft, Bs.As., 1910.
- Etcheverry D. *Los artesanos de la enseñanza moderna*, Nueva Visión, Bs.As. 1958.
- Freire P. *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1985.
- Britton, J. *Educación y radicalismo en México*, SEPSETENTAS, México 1976.
- PNR. La educación socialista, en PRI, *Historia documental del partido de la Revolución*. ICAP, México, 1981.



NUEVA SOCIEDAD

JULIO/AGOSTO 1988

Nº 96

Director: Alberto Koschuetzke
Jefe de Redacción: Camilo Tauffic

COYUNTURA: **Marilda Wolter**: Ecuador: socialdemocracia en la mitad del mundo; **Luis Alberto Rastrojo M.**: Colombia: resuenan los tambores de muchas guerras; **Jorge Yilescas Oliva**: Honduras: balance de lo que nos falta.

ANÁLISIS: **Ricardo French-Davis**: América Latina frente a la Internacional Monetaria; **Agnes Heller**: Los movimientos culturales como vehículo de cambio; **Carlos J. Moneta**: Disputa de trillizos: Japón, EEUU y la RFA ante la crisis económica; **Julio Godio**: Democratizar el poder en la empresa. Hacia nuevas plataformas sindicales; **A.E. Fernández Jilberto**: Estado y desarrollo; **Ana Vázquez**: "En boca cerrada no entran moscas".

FORO LATINOAMERICANO: Peticiones al próximo presidente de los EEUU. **Jaime Paz Zamora**, **Teodoro Petkoff**, **Eduardo Galeano**, **Luis Maira**, **Luis Anderson**, **Edelberto Torres-Rivas**.

POSICIONES: **Gert Rosenthal**: Continuidad y cambio: 40 años de la CEPAL.

TEMA CENTRAL: **Miguel Urioste**: El campesinado: gran productor, gran ausente; **Gerit Junne**: Sorpresas para el Tercer Mundo: Biotecnología; **Efrain González de Olarte**: Modernización a paso de tortuga. Economía campesina en el Perú; **Hermann J. Tillmann**: Sabiduría campesina acorralada; **Juan Luis Hernández**: El milagro agrícola venezolano; **Eduardo Baumeister**: La reforma agraria sandinista; **Ramón Fogel**: Tierra y democracia. La lucha de los campesinos paraguayos.

SUSCRIPCIONES (incluido flete aéreo)

| | ANUAL (6 núms.) | BIENAL (12 núms.) |
|-----------------|--------------------|----------------------|
| América Latina | US\$ 20 | US\$ 35 |
| Resto del Mundo | US\$ 30 | US\$ 50 |
| Venezuela | Bs. 150 | Bs. 250 |

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

UN DESENCANTO LLAMADO POSMODERNIDAD



NORBERT LECHNER

¿Qué sentido tiene discutir en América Latina sobre la llamada "posmodernidad"? Podría ser otra moda intelectual importada y una larga experiencia de frustraciones nos ha vuelto escépticos frente a debates que serían válidos en Europa o en Norteamérica, pero ajenos a la realidad latinoamericana. Por cierto, la posmodernidad es una noción controvertida y todavía es demasiado temprano para evaluar el alcance de la discusión. Pero indudablemente existe un estado de ánimo diferente a las décadas anteriores y esta nueva sensibilidad merece nuestra atención.¹ Por lo demás, vivimos en una época de transnacionalización que abarca no solamente circuitos económicos, sino igualmente ideológicos; también el "clima cultural" se internacionaliza y los temas del debate europeo o norteamericano forman parte —aunque sólo sea como una "moda"— de nuestra realidad. Por lo demás, todo enfoque ilumina algunos problemas y oscurece muchos otros. En consecuencia, preguntémonos sobre cuáles fenómenos echa luz el presente debate.

¿Qué entendemos por posmodernidad? Las interpretaciones son múltiples y frecuentemente contradictorias.²

Este texto fue publicado como Documento de Trabajo, No. 369, FLACSO-Santiago de Chile, 1988.

¹ Es significativo para la historia de las ciencias sociales en la región que CLACSO haya festejado su XX aniversario bajo el título "Identidad latinoamericana, premodernidad, modernidad y posmodernidad" (Ver *David & Goliath* 52, Buenos Aires 1987). No menos revelador es el interés que despierta el tema en revistas de inspiración neoliberal; ver el dossier en *Estudios Públicos* 27, Santiago 1987.

² Una breve introducción ofrece Jameson, Frederic: "Posiciones ideológicas en el debate posmodernista", en *Fahrenheit* 450 nro. 2, Buenos Aires 1987 (trad. de New German Critique 33).

Para unos se ha agotado la modernidad, dando inicio a una nueva época. Para otros, no existe tal mutación y se trata más bien de una crítica al interior de un proyecto inconcluso de modernidad.³ En todo caso, es por referencia a la modernidad que reflexionamos nuestra situación. Vale decir, es fundamentalmente una reflexión sobre nuestro tiempo. Pero además —y por encima de todo— el debate sobre la denominada posmodernidad, si bien iniciado en el campo de la filosofía, la estética y la arquitectura, se ha transformado en una *cuestión política*. ¿Se ha agotado el impulso reformador de la modernidad? Esta es, aunque de manera larvada, la cuestión de fondo. Y es desde ese punto de vista que pretendo revisar un posible cambio en nuestra cultura política.

Un fenómeno que, sin lugar a dudas, caracteriza la situación política de varios países latinoamericanos es el desencanto.⁴ Ello puede afectar gravemente a los procesos de democratización al restarles arraigo a las instituciones políticas. Por esta razón el desencanto político suele ser valorado negativamente y no faltan experiencias históricas para justificar ese temor. El peligro de un desencanto con la democracia existe; por lo mismo, conviene analizarlo más detenidamente. Siempre hubo períodos de certeza y períodos de desencanto; bien visto, sólo hay desencanto donde hubo ilusiones. En este sentido, se habla de un exceso de expectativas que la democracia no puede cumplir. Ahora bien, más que un exceso podría ser un cambio de la subjetividad investida en la política. En esta perspectiva me interesa el "clima posmoderno". A mi entender, la llamada posmodernidad es más que todo cierto desencanto con la modernidad: modernidad que a su vez ha sido definida como un "desencantamiento del mundo" (Max Weber). Es decir, se trataría de una especie de "desencanto con el desencanto". Fórmula paradójica que nos recuerda que el desencanto es más que una pérdida de ilusiones, la reinterpretación de los anhelos. De ser así, ese desencanto llamado posmodernidad podría ser un punto de partida para repensar la política en América Latina.

Sobre la modernidad

América Latina nace bajo el signo de la modernidad en un doble sentido. Por un lado, el descubrimiento europeo de América contribuye (junto al Renacimiento, la Reforma y la filosofía de la Ilustración) a plasmar el pensamiento occidental moderno. El encuentro con el Nuevo Mundo altera la conciencia del tiempo histórico; puesto que la curiosidad por lo nuevo aporta tantos beneficios materiales, "lo nuevo" se constituye como un valor en sí. La conquista de América marca un hito decisivo para emprender la conquista del futuro. Pero no sólo las coordenadas temporales, también las espaciales quedan descentradas. El encuentro con el indio —el otro— plantea una nueva escala de diferenciación que cuestiona de inmediato la propia identidad. Se modifica el mapamundi y, por tanto, se altera también el exiguo espacio mental en que se concebía el antiguo orden social.⁵

³ Ver el conocido texto de Habermas, Jürgen: "La modernidad, un proyecto incompleto", en Foster, Hal (ed.): *La posmodernidad*, Ed. Kairos, Barcelona 1985.

⁴ Para Argentina ver Echegaray, Fabián y Raimondo, Ezequiel: *Desencanto político, transición y democracia*, Centro Editor, Buenos Aires 1987.

⁵ Ver Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. La cuestión de lo otro*, Ed. Seuil, París 1982, reseñado por P.L. Crovetto en *Mundo* 2, México 1987.

Si América Latina se encuentra en el origen de la modernidad, por otro lado, a su vez, se constituye bajo el impacto de la modernidad. Las revoluciones independentistas enfrentan a nuestros países con el desafío de la modernidad, encarnado de manera emblemática por la revolución francesa: ¿cómo instituir la sociedad únicamente a partir de lo social, sin recurrir a una legitimación trascendente? La pregunta resume la cuestión del orden tal como se plantea hasta hoy día. Propongo pues revisar la modernidad desde este punto de vista para comprender la llamada posmodernidad.

Entendemos por modernidad el proceso de desencantamiento con la organización religiosa del mundo. La sociedad religiosa se caracterizaba por la anterioridad y alteridad absoluta de un principio divino como garantía inviolable del orden. No sólo ese fundamento, radicalmente escindido, sino el propio orden mundano quedaban totalmente sustraídos a la disposición humana. La modernidad consiste en la ruptura con esa fundamentación trascendente y la reivindicación de la realidad social como un orden determinado por los hombres. Afirmando su autonomía, los individuos se hacen irremediamente cargo de organizar su convivencia.

La modernidad es ante todo un proceso de secularización: el lento paso de un *orden recibido* a un *orden producido*.⁶ El acento es doble. Por un lado, *producción* social del orden. El mundo deja de ser un orden predeterminado de antemano al cual debamos someternos y deviene objeto de la voluntad humana. ¿Cómo hacemos responsables del mundo siendo tan escaso nuestro poder de disposición y control? Por el otro lado, el *orden* mismo. Ya no existen una ley absoluta ni una tradición sagrada que encaucen la voluntad humana y son los hombres mismos quienes han de autolimitarse. ¿Sobre qué principios generales puede fundarse el orden social cuando todo está sometido a la crítica?

Preguntas como éstas, que acompañan con mayor o menor dramatismo al desarrollo de la modernidad, insinúan la magnitud de los desafíos que plantea un "orden producido". En medio de esa revolución, cuya radicalidad hoy apenas imaginamos, tal vez el problema central de la sociedad moderna sea asegurarse de su identidad, o sea, cerciorarse de "sí misma" en tanto sociedad.⁷ Ella tiene que crear, a partir de sí misma, su propia normatividad. Y este orden producido, precisamente por ser autodeterminado, ya no puede reclamar garantía alguna. Si antes la alteridad radical del fundamento excluía conflictos acerca de la forma de convivencia social, ahora tanto el orden que *es* como el orden que *debe ser* se encuentran sometidos a discusión. Ya no sólo los derechos de uno u otro estamento social, sino el sentido y la legitimidad del orden mismo se ven permanentemente cuestionados. Sin escapatoria posible, la sociedad moderna está inexorablemente autorreferida. Ello explica tanto la dinámica incesante con que intenta identificarse a sí misma como la sensibilidad extrema con que reacciona a toda amenaza eventual de su autoimagen.

Junto con esta autorreferencia radical surge la política moderna. La secularización traslada a la política la función integradora que cumplía anteriormente la religión. Si antes la religión consagraba una instancia última en que se fundaban todas las manifestaciones del orden dado, ahora se atribuye a la política un lugar privilegiado en la producción del orden social. La sustitución del fundamento divino por el principio de la soberanía popular instituye la centralidad de la política en un doble sentido: a) en tanto

⁶ El enfoque es de Gauchet, Marcel: *Le désenchantement du monde*, Ed. Gallimard, París 1985.

⁷ Habermas, Jürgen: Das Zeitbewusstsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp 1985.

acción consciente de la sociedad sobre sí misma; y b) representación de la sociedad en tanto orden colectivo. En general, el acento es puesto en el primer aspecto —la política como acción—, pero no es menos productivo el segundo aspecto. Aún más: que la sociedad se reconozca y se afirme a sí misma como una colectividad es la premisa para que pueda actuar sobre sí misma. En consecuencia, una pregunta decisiva de la modernidad me parece ser la siguiente: ¿puede la sociedad moderna elaborar políticamente una identidad razonable?

Dos son las dificultades. Ya aludí a una: ¿cómo articular una pluralidad de voluntades individuales, en principio ilimitadas, en una voluntad colectiva que, por definición, establece límites? La articulación de pluralidad y colectividad es justamente la pretensión de la democracia. Desde sus inicios, sin embargo, media una gran distancia entre esta pretensión teórica y su institucionalización práctica. La multiplicidad de “pueblos” realmente existentes, o sea, la heterogeneidad de la sociedad, contradice la homogeneidad que presupone al nivel conceptual la soberanía del pueblo.⁸ Vale decir, la idea de soberanía popular evoca un “pueblo” ya existente cuando, en realidad, esta identidad recién ha de ser creada. Para ser más exacto: la democracia (como principio de legitimidad) presupone una identidad que la democracia (como principio de organización) nunca puede producir como algo permanente y definitivo.

La segunda dificultad es posible formularla así: ¿puede la política en tanto aspecto parcial de la vida social “representar” a la sociedad en su conjunto? Una premisa de toda teoría democrática moderna es la posibilidad de elaborar, mediante medios específicamente políticos, una representación de la unidad. Tal “comunidad” se constituye, de modo explícito o implícito, por referencia a una voluntad general. De inmediato, sin embargo, se critica el carácter ficticio y abstracto de “lo general”. La crítica puede estar restringida a los mecanismos políticos de representación (voto censitario, etc.), pero ya para Marx no se trata de una insuficiencia al interior del campo político, sino de la incompetencia de la política para legitimar el orden social. El problema es la representatividad de la política.

Estas dificultades explican los diversos intentos por situar la cuestión de la identidad en una estructura distinta a la política y, en concreto, a la democracia. Basta recordar la tesis del mismo Marx acerca de que “la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política”, tomando por referente identificatorio a la clase. Tocqueville, por su parte, alude a una integración sociocultural, destacando la similitud de costumbres, sentimientos y creencias como la base de la democracia norteamericana. El intento más relevante empero es la afirmación de una identidad nacional. Independientemente de cómo definamos la nación (en términos esencialistas, étnicos, lingüísticos o como comunidad de destino), esta estrategia ilustra bien algunas de las contradicciones que plantea la modernidad.

Una primera contradicción existe entre la centralidad asignada a la política como *locus* de la soberanía popular y la determinación societal de la identidad. Tanto en el caso de la identidad nacional como en los otros intentos mencionados, la unidad del proceso social es concebida como un hecho externo a la política. Históricamente, será el Estado quien realice efectivamente la unificación, pero la acción estatal se legitima sólo en tanto “representa” una identidad definida societalmente. Este enfoque societal reduce la productividad atribuida a la política: la voluntad colectiva elaborada políticamente queda siempre subordinada a una instancia última fuera de la política (la unidad nacional, la estructura económica, la tradición).

La segunda contradicción consiste en la búsqueda de una

identidad histórica en una época eminentemente “futurista”. Si la modernidad se caracteriza por la ruptura con la tradición, la cuestión de la identidad, en cambio, es proyectada al pasado. Mediante una construcción retrospectiva, la unidad de la vida social es antepuesta a la política como un dato previo. Para ello se suele reducir la rica diversidad de elementos y alternativas a la historia, única y lineal, de la cual han sido borradas todas las encrucijadas y discontinuidades. El resultado es una identidad ficticia, porque está basada en un pasado artificialmente homogeneizado con el fin de legitimar el presente; y además, una identidad cerrada, con escasa capacidad para modificarse de acuerdo a las innovaciones del proceso social.

Existe una tercera contradicción entre los criterios universalistas de la democracia y los rasgos particularistas del Estado Nacional. La sociedad moderna se funda en la soberanía ilimitada y la voluntad general de los hombres y, simultáneamente, en la institucionalización de valores determinados. Mientras que la democracia descansa, en principio, sobre una ciudadanía cosmopolita, no aceptando otro límite que el reconocimiento del ordenamiento constitucional, el Estado Nacional está conformado por una población preseleccionada a base de categorías cuasinaturales. En este caso, la comunidad es definida exclusivamente por su oposición a otras naciones. Lo diferente es lo extranjero. En consecuencia, una identidad nacionalista enfoca las diferencias fundamentalmente como una división (internacional) de amigo y enemigo.

No es necesario detallar aquí estas dificultades que enfrenta la sociedad moderna para reconocerse y afirmarse en tanto tal. Basta visualizar cómo el abandono de la visión sacra y la afirmación de un mundo profano nos plantea la cuestión de la identidad como una tarea central y su estrecha vinculación con la cuestión democrática. Habiendo sido ésta nuestra preocupación principal en los últimos diez años, no es irrelevante interrogarnos acerca del aporte de la crítica posmoderna a la elaboración de una nueva teoría de la democracia.

El desencanto con la modernización

Una primera dimensión del desencanto posmoderno es la pérdida de fe en que exista una teoría que posea la clave para entender el proceso social en su totalidad. Nuestra época se caracteriza por un recelo frente a todo tipo de metadiscurso omnicompreensivo. Esta desconfianza nace de una intención antitotalitaria; tras el saber como de toda pretensión de verdad se escondería una relación de poder. La crítica posmoderna prosigue así la relativización de toda norma. Sería la “voluntad de poder” la fuerza real que estructura ese magma de diferencias que es *lo social*, institucionalizando un *sistema*. Contraponiendo lo social a la sociedad se busca rescatar la complejidad infinita de la “vida” frente a la “forma”. Se trata de una *tensión* bien conocida por “los modernos”, según lo atestigua la vasta discusión a comienzos de siglo. El “sistema social” no es una estructura neutral, por cierto. Toda crítica se alimenta de la duda y hay que sospechar del poder objetivado en las estructuras existentes. Una negación indeterminada de todo poder, empero, no logra discernir entre instituciones legítimas e ilegítimas. La crítica posmoderna se acerca a posiciones anarquistas que —a menos que la cuestión de la legitimidad sea obsoleta— terminan siendo una rebeldía testimonial e ineficaz. Dicho en otras palabras: la deconstrucción posmoderna tiene el mérito indudable de resaltar la complejidad como fenómeno central de nuestra sociedad, pero me pregunto si también nos ofrece los medios para trabajar dicha complejidad.

El rechazo a la razón se apoya en la existencia de diversas racionalidades. Constatación banal si alude al proceso de

⁸ Una buena introducción a la época independentista ofrece Guerra, Francois-Xavier: “Le peuple souverain; fondements et logiques d'une fiction” (mimeo), Seminario EHSS-CLACSO, París 1987.

diferenciación propio de la secularización. Perdida la unidad que procuraban la religión y la metafísica, los distintos campos sociales se diferencian aceleradamente cada cual desarrollándose de acuerdo a su lógica específica. Ya los filósofos de la Ilustración reconocían a las racionalidades cognitiva-instrumental, moral-práctica y estético-expresiva como esferas diferenciadas. Pero el reconocimiento de tal diferenciación siempre iba acompañada de la búsqueda de algún principio de validez universal. La modernidad, era concebida como una tensión entre diferenciación y unificación dentro de un proceso histórico que tiende a una armonía final. Hoy en día ha desaparecido el optimismo iluminista acerca de la convergencia de ciencia, moral y arte para lograr el control de las fuerzas naturales, el progreso social y la felicidad de la humanidad. La reconciliación de lo bueno, lo verdadero y lo bello aparece como una ilusión de la modernidad. El desencantamiento con esa ilusión sería la posmodernidad: la *diferenciación* de las distintas racionalidades es vista como una *escisión*.

La ruptura con la modernidad consistiría en rechazar la referencia a la totalidad. Sin embargo, queda ambiguo el alcance de ese nuevo desencanto: ¿se rechaza la referencia a la totalidad articuladora de los diferentes campos porque no es posible o porque ya no es necesaria? ¿O no podemos prescindir de una noción de totalidad, pero pensada en otros términos? A mi entender, el debate sobre la llamada posmodernidad deja abierta una cuestión de fondo: ¿la tensión entre diferenciación y articulación sigue siendo un problema práctico o se trata de un asunto obsoleto?

El desencanto siempre tiene dos caras: la pérdida de una ilusión y, por lo mismo, una resignificación de la realidad. La dimensión constructiva del desencanto actual radica en el *elogio de la heterogeneidad*. Asistimos a una nueva dinámica a la vez amenazante y estimulante. Amenazante porque se vienen abajo paisajes que nos eran familiares y permitían movernos con cierta previsión. No importa que la certidumbre fuese ilusoria; lo importante es la existencia de algunos referentes compartidos. Ahora todo se acelera y nada está en su lugar. Junto con este sentimiento de precariedad, muchas veces paralizante, la nueva dinámica provoca revulsiones creativas. ¿Por qué dar por sentado que la homogeneidad favorece el entendimiento pacífico y considerar la heterogeneidad como fuente de conflicto? ⁹ Demasiados años hemos estado denunciando la "heterogeneidad estructural" de América Latina como obstáculo al desarrollo, sin considerar que ella podría fomentar una interacción mucho más densa y rica que la homogenización anhelada.

Ahora bien, nuestras críticas a la heterogeneidad no eran tan infundadas. Nacen de la preocupación por una comunidad cada vez más erosionada. Es desde el punto de vista de una identidad amenazada que vemos la heterogeneidad como una fragmentación a rechazar. Se trata de una crítica razonable por cuanto, en efecto, la heterogeneidad no produce una mayor dinámica social a menos que se complemente con alguna noción de comunidad. De ser así, tal vez debiéramos reformular el problema. En lugar de seguir haciendo hincapié en la heterogeneidad de nuestras sociedades habría que revisar nuestra idea de comunidad. O sea, lo problemático sería ante todo la noción de comunidad que usamos. Más que de una "crisis de consenso" se trataría de una crisis de nuestra concepción del consenso.

Mayor es la fragmentación de la sociedad en campos segmentados y mayor el voluntarismo por restaurar una integración orgánica. Pero la voluntad de síntesis, cuando no están dadas las condiciones objetivas, no puede sino expresarse por un acto de violencia sobre la sociedad. Nuestras dictaduras son fundamentalmente eso: imposición de una unidad orgánica a una realidad heterogénea y compleja.

⁹ Una sugerente confrontación con el pensamiento oriental ofrece Maruyama, Magaroh: "Diferentes paisajes mentales", en *Letra Internacional* 5, Madrid 1987.

Pues bien, sólo superamos el autoritarismo en la medida en que lleguemos a una comprensión y valoración distinta de esa modernidad dispersa y excéntrica. Vale decir, nos falta una teoría de la modernidad que reconozca la existencia de la diversidad; el valor que ella tiene y la necesidad de darle una coherencia sólo formal, nunca sustantiva.¹⁰

En este desplazamiento del enfoque me parece consistir una contribución que el "clima posmoderno" aporta al debate sobre la democracia. Históricamente, el recelo frente a la heterogeneidad como amenaza a la integración social se extiende al campo político. La democracia latinoamericana siempre ha estado atravesada por una desconfianza de la pluralidad en tanto cuestionamiento indebido de la unidad nacional. En los últimos años la experiencia autoritaria y la cultura posmoderna, reforzándose mutuamente, cuestionan el significado aparentemente unívoco de esa unidad. Se comienza a valorar el pluralismo étnico y cultural, la diversidad de las estructuras económicas y la tolerancia político-ideológica. O sea, se revaloriza positivamente la diferencia social. Esta no es identificada lisa y llanamente con las divisiones y desigualdades sociales; surge una nueva sensibilidad respecto a las "justas diferencias". Es éste el aporte posmoderno, por así decir, sólo que —en América Latina— él no se agota en un elogio de la heterogeneidad. Aquí, la revalorización de la heterogeneidad no deja de remitir a la cuestión del orden. ¿Cómo distinguir una diversidad legítima de las desigualdades ilegítimas?

Al criticar a los "grandes relatos" la discusión vuelve a plantear el ordenamiento de la vida social como tema central. Pero ¿qué alternativa ofrece esa crítica? Como consecuencia de su rechazo a nociones de totalidad, ella no se preocupa de la institucionalización de lo colectivo. Aún más: el desencanto posmoderno suele expresarse justamente como una pérdida de fe en el Estado. El Estado es percibido más que todo como un aparato de dominación, siempre sospechoso de buscar un control totalitario. La desconfianza frente al "ogro filantrópico" está ciertamente justificada; donde el Estado asume tareas de responsabilidad colectiva tiende a liquidar la responsabilidad individual. Pero en su rechazo a la disposición estatista, la cultura posmoderna suele descartar la cuestión misma del Estado. Su anti-institucionalismo desconoce la dimensión simbólica del Estado moderno. Erosionado el fundamento divino, la sociedad está obligada a crear una nueva instancia que le permita estructurar sus divisiones; será el Estado el referente por medio del cual los hombres se reconocen y se afirman en tanto orden colectivo. Esta representación del "todo" mediante el Estado se encuentra hoy cuestionada, sea en términos teóricos o como resultado del mismo proceso de secularización.

Para Niklas Luhmann, por ejemplo, la diferenciación funcional de la sociedad moderna conduce a un conjunto de subsistemas, siendo el Estado uno más, sin algún estatuto privilegiado para representar al sistema social en su totalidad.

"No system of functions, not even the political, can take the place of hierarchy as its summit. We live in a society which cannot represent its unity in itself, as this would contradict the logic of functional differentiation. We live in a society without a summit and without a centre. The unity of society no longer comes out in this society (...) Systems of functions can only legitimate themselves. That is, no system can legitimate another".¹¹

Desde otro punto de vista, Robert Bellah llega a conclusiones similares. Antaño una esfera pública y sagrada, la política también sufre el avance progresivo de la privatización y de la secularización.

¹⁰ Xavier Rupert de Ventós: "Kant responde a Habermas", en *Fahrenheit* 450, Nro. 2, Buenos Aires 1987.

¹¹ Luhmann, Niklas: "The Representation of Society within Society", en *Current Sociology* 35/2, 1987, p. 105.

"Such a privatized and secularized politics, though celebrated by many political scientists, seems unable to stimulate not only patriotism but even respect. Being of uncertain legitimacy itself it cannot supply social legitimation and instead becomes the source of widespread cynicism and desaffection".¹²

También en nuestros países ha desaparecido el halo metafísico que irradiaba el Estado; hoy nos parece anacrónico el patriotismo con que en el siglo XIX teatro, pintura o poesía exaltaban al Estado como encarnación de la unidad nacional. El Estado actual termina reducido a uno de los tres poderes, el Ejecutivo, que a su vez lleva más y más el sello de la maquinaria burocrática. De imagen de colectividad el Estado pasa a ser cierta unidad administrativa. Incluso ésta se encuentra amenazada por la privatización del Estado. En la medida en que el Estado deviene un "mercado político" de intereses particulares, a los ciudadanos les resulta difícil reconocer en el Estado una "res publica". Se desvanece la dimensión simbólica del Estado que —sea como burocracia o como mercado— aparece ahora guiado exclusivamente por una racionalidad formal-instrumental.

Llegamos a un punto decisivo para comprender el desencanto posmoderno. Ese discurso omnicompreensivo que ciertos intérpretes de la posmodernidad atribuyen a una razón planificadora, controladora, objetivizante, sistematizante, en fin, esa razón totalizante no es sino la racionalidad formal. En mi opinión, el problema no es tanto la razón en su tradición iluminista, como la identificación de la razón con la racionalidad formal. La discusión destaca la diferenciación de los diversos aspectos de la vida social sin prestar suficiente atención a esa racionalidad formal que cruza las lógicas específicas de cada campo. Ella genera una especie de "integración sistemática" que se impone a espaldas de la ciudadanía. Frecuentemente, las demandas sociales son absorbidas administrativamente por la burocracia estatal aún antes de entrar a la arena política. Con lo cual el debate político-parlamentario aparece como un "teatro" irrelevante frente al predominio absoluto de la racionalidad formal. Esta racionalidad es imprescindible, no cabe duda, sólo que por sí sola no asegura la articulación del proceso social. Por eso fracasa una política que se guía exclusivamente por un cálculo de medios y fines. La incompetencia a representar la sociedad en su conjunto que Luhmann imputa a la política, en realidad corresponde a la racionalidad formal. A ello apunta Bellah cuando aborda la privatización y secularización de la política. Ahora bien, siendo esta forma de política racional-formal la manera actualmente predominante, hay que referir a ella el desencanto. No es un desencanto con la política como tal, sino con determinada forma de hacer política y, en concreto, una política incapaz de crear una identidad colectiva. Invertiendo el punto de vista: no veo en el elogio posmoderno de la heterogeneidad un rechazo a toda idea de colectividad, sino, por el contrario, un ataque a la falsa homogenización que impone la racionalidad formal.

Visto así, la posmodernidad no se opone al proyecto de modernidad como tal, sino a determinada modalidad. No se trata de una modalidad menor, por cierto. Es un desencanto con aquel proceso de "racionalización" que Max Weber consideró característico de la modernidad. Weber concibe la racionalización del mundo como un sistema de complementariedad.¹³ Una vez perdida la unidad que procuraba la religión, la relativización de los valores obliga a su privatización.

La vida social sólo puede ser organizada como una convivencia pacífica si la fe, las normas morales y los gustos estéticos son relegados dentro de los límites del fuero privado como un asunto de la conciencia individual. La privatización de la subjetividad se complementa con la formalización de la esfera pública; la política, el derecho, la economía son sometidos a una racionalidad formal, valorativamente neutral. Este dualismo entre ámbito público y privado, entre procedimientos y valores, es indudablemente un acto emancipatorio. Nada peor que un poder moralizador que exige no solamente obediencia, sino amor y fe. Con la separación de política y fe, de poder y amor, toma cuerpo la autonomía individual. Pero esa promesa de autonomía con que se inicia la modernidad es pronto contradicha por el irresistible avance del mercado y de la burocracia. La "racionalización del mundo" desemboca nuevamente en un sistema cerrado.

Lo que Max Weber todavía reflexiona con desgarró, posteriormente es conceptualizado sin el menor desconcierto. Poco a poco se cristaliza una visión monista del capitalismo. En el concepto de "modernización" la modernidad ha quedado reducida al despliegue de la racionalidad formal. El proceso social es pensado exclusivamente desde el punto de vista de la funcionalidad de los diferentes elementos para el equilibrio del sistema. Se define entonces la modernización política de un modo ahistórico por el desarrollo de las diversas capacidades del sistema (simbólicas, reguladoras, extractivas y distributivas).¹⁴ Los requisitos funcionales del "sistema" reemplazan a las antiguas categorías de soberanía, representación, voluntad, etcétera, neutralizando políticamente la cuestión del orden. La democracia es "limpiada" de toda aspereza y resistencia a la racionalidad formal al punto que se elimina igualmente todo *pathos*. Se debilitan entonces el compromiso moral y los lazos afectivos sobre los cuales descansa el orden democrático y finalmente a la ciudadanía lo mismo le da un régimen político que otro.

En resumen, el desencanto actual se refiere a la *modernización* y, en particular, a un estilo gerencial-tecnocrático de hacer política. Esta interpretación me parece estar avalada por algunas tendencias que están a la vista. Pienso, por ejemplo, en la preocupación por los derechos humanos. Más que una reivindicación frente al Estado, se trata de un cuestionamiento de un Estado que sólo logra respetar la pluralidad de valores excluyéndolos del ámbito político. No está en tela de juicio la distinción entre política y moral, sino su escisión y la consiguiente reducción de la política a una racionalidad valorativamente neutral. Otro ejemplo es el interés por la vida cotidiana. Hablar aquí simplemente de "privatización" sería aceptar el mencionado dualismo entre esfera pública y privada cuando, en realidad, se trata justamente de romper con él. Tampoco en este caso se cuestiona la diferenciación de uno y otro ámbito; lo que se rechaza son los límites euasintológicos en que quedó enclaustrada la actividad política. Finalmente, recuerdo la demanda de un pluralismo radical. La menciono porque no se contenta con reivindicar una pluralidad de actores políticos o una pluralidad de racionalidades diferenciadas según las diversas áreas. La demanda es radical en tanto apunta a una pluralidad de racionalidades al interior del mismo campo político; o sea, en tanto rechaza una "lógica política" única. Ello se expresa en la "política informal" que introducen los nuevos movimientos sociales con su renuencia a la institucionalización y formalización. Esta reacción puede llegar a ser premoderna e incluso irracional, por cierto, pero no es un curso inevitable si sabemos leer los anhelos subyacentes.

Los ejemplos señalados me parecen expresivos del desencanto posmoderno. Nuestras sociedades desean ser "moder-

¹² Bellah, Robert: "Legitimation Processes in Politics and Religion", en *Current Sociology* 35/2, 1987, p. 95.

¹³ Me apoyo en Apel, Karl Otto: "The Situation of Humanity as an Ethical Problem", en *Praxis International*, octubre 1984, p. 257 sg. Ver también la Introducción en Bernstein, Richard (ed.): *Habermas and Modernity*, Oxford 1986.

¹⁴ Ver las presentaciones del término que hacen D. Lerner y J. Coleman en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 10; y G. Pasquini en Bobbio & Matteucci: *Diccionario de política*, Madrid 1982.

nas", desde luego, pero no confundamos modernidad y modernización. Se trata, recalco, de un desencanto con la modernización y no con la modernidad. Lo que se revela una ilusión es la pretensión de hacer de la racionalidad formal el principio de totalidad. En este sentido, el término "posmodernidad" es equívoco. Por un lado, implica una ruptura, pero solamente con una modalidad determinada de la modernidad. Que esta modalidad sea la hegemónica, no implica, empero, que no podamos concebir y desarrollar el proyecto de modernidad de otra forma. Es éste precisamente el desafío que plantea el debate actual. Por otro lado, no podemos hablar de una ruptura en la medida en que el desencanto no abandona la tensión entre diferenciación y articulación que, según vimos, caracteriza a la modernidad. El desencanto posmoderno no ha hecho desaparecer el problema de fondo. Por el contrario, los ejemplos mencionados indican un rechazo a la segmentación de los diversos aspectos de la vida social, aunque no formulen una noción alternativa de lo colectivo. Justamente por su ausencia, sin embargo, está presente el problema. No podemos, creo yo, trabajar la complejidad de la sociedad moderna sin algún referente colectivo.

El desencanto posmoderno contempla pues, en mi opinión, un doble desafío. Nos invita: 1) a repensar el proyecto de la modernidad y para ello, 2) hacer hincapié en la articulación de las diferencias sociales. Lo que nos propone, en resumidas cuentas, es invertir nuestro enfoque: en lugar de preguntarnos, a partir de una unidad supuestamente dada, cuánta pluralidad soportamos, la llamada "posmodernidad" consiste en asumir la heterogeneidad social como un valor e interrogarnos por su articulación como orden colectivo.

El desencanto con la redención

Otra dimensión del actual desencanto es la *pérdida de fe en el progreso*. Ella se refiere directamente a la modernidad, una de cuyas características, según vimos, es haber modificado nuestra conciencia del tiempo: la época moderna deja de ser tributaria de algún pasado ejemplar y se define cara al futuro. El tiempo se acelera desvalorizando rápidamente cualquier adquisición, mientras que lo nuevo se consagra como un valor en sí. Emblema de la novedad, la vanguardia (sea artística o política) desplaza a la tradición.

La fe en el valor de la novedad hace del progreso una categoría central. La idea de progreso permite estructurar un futuro abierto, neutralizando las fugas de sentido mediante una construcción teleológica: al creer en un sentido de la historia nos aseguramos ante todo el sentido del presente. Vemos aquí los efectos de la secularización que, junto con abolir la visión sacra del mundo, ha de encontrar un cauce a las esperanzas de una vida mejor. También son secularizadas las promesas celestiales de armonía y felicidad, ahora proyectadas al reino humano y, en concreto, a la política. De ahí el *pathos* del progreso. No lo miremos en menos; de él también se nutre la democracia. Es la fe en una sociedad más libre y justa lo que permite justificar los sacrificios y sobrellevar las reiteradas insuficiencias. En realidad, si la idea de progreso crea ilusiones, también relativiza las desilusiones. (Si los desencantos fuesen definitivos, ¿quién creería en la democracia hoy en día?) Un desencanto radical resulta insoportable porque, en el fondo, corresponde a una utopía, la de una sociedad plenamente autónoma, idéntica consigo misma. En consecuencia, el actual debate sobre la posmodernidad no escapa a la pregunta por el mañana: una vez criticadas las ilusiones del progreso, ¿qué esperanza nos hacemos? Pensando en la relevancia del "credo" democrático para el arraigo afectivo de las instituciones políticas, propongo revisar el desencanto tematizado como posmodernidad desde este punto de vista.

La posmodernidad presume un agotamiento de la secularización; la capacidad innovadora de la sociedad se habría extendido y acelerado a tal punto que rutiniza el progreso y finalmente lo vacía de contenido. La diferenciación de todos los campos avanza sin cesar, pero en ese abanico infinito de novedades resulta cada vez más difícil apreciar algo realmente "nuevo". Acostumbrados a una interminable secuencia de innovaciones, la mirada se cansa del *déjà-vu*. Los cambios son marginales y previsibles, formando una cadena de repeticiones. El futuro termina diluyéndose en el presente y deja de tener valor. Las promesas de una nueva sociedad aparecen como una *fata morgana* que se disuelve apenas intentamos acercarnos. Un aspecto ilustrativo, aunque poco reflexionado, de este fenómeno es la resignificación del socialismo en los años recientes. Durante largas décadas el socialismo fue, a pesar de las críticas recurrentes, un símbolo del progreso social y, como tal, una alternativa al capitalismo. De pronto, en un lapso corto, deja de ser percibido como una opción alternativa. ¿Qué ha ocurrido? Tal vez más que un fenómeno estrictamente político sea un giro cultural: la idea de una emancipación progresiva parece haber perdido sentido. En cambio, se vuelve atractiva la imagen de un eterno retorno. El discurso posmoderno expresa ese nuevo estado de ánimo, denunciando al progreso como una ilusión.

También en este caso el desencanto posmoderno tiene una doble cara: el desmontaje del progreso ilusorio se traduce en un *elogio del presente*. Esta revalorización me parece positiva, desde luego. Demasiado tiempo hemos vivido el presente como mera antesala del futuro, sacrificando incluso libertades conquistadas en aras de la "tierra prometida". El desencanto recupera el presente, dándole una dignidad propia.¹⁵

Ello significa, por encima de todo, renunciar a cualquier "huida en adelante". Abandonando una perspectiva futurista que enfoca los problemas exclusivamente a través de algún modelo de sociedad futura, nos abrimos a las tensiones y contradicciones existentes. Ellas pierden su connotación peyorativa. Ya vimos la revalorización de la heterogeneidad por parte de la cultura posmoderna; ella permite enfrentar la complejidad social sin pretender reducirla de inmediato. Hoy ya no se trata tanto de tolerar el discurso (que remite a un sentido común o mayoritario) como de fomentar una multiplicidad de sentidos, sin presuponer una instancia última. Desde este punto de vista, la incertidumbre es un rasgo distintivo de la posmodernidad. No obstante esa nueva disposición por asumir la ausencia de certezas, ello tiene un límite. Más allá de cierto punto, el desencanto deja de ser una benéfica pérdida de ilusiones y se transforma en una peligrosa pérdida de sentido.

Parece razonable presuponer que existen núcleos duros de sentido, dados por las condiciones materiales de vida, entre ellas la estructuración del tiempo en pasado, presente y futuro. No podemos prescindir de tal construcción de continuidades y discontinuidades sin ser devorados por un presente infinito. ¿Qué es la locura sino esa ausencia de límites? Estaríamos viviendo nuevamente unos "años locos" si fueran ciertas las consignas de algunos círculos juveniles europeos. Los graffitti "no future" o "everything goes" nos hablan de un mundo desquiciado. Ambas afirmaciones se refieren recíprocamente: si "todo va", no hay manera de imaginarnos un mañana; y si no tenemos noción de futuro, nos falta toda perspectiva para elegir entre las múltiples posibilidades del momento y, efectivamente, todo es posible. La desestructuración posmoderna refleja, de manera consciente o no, "crisis de proyecto". Por un lado, el porvenir es visto más como resultado de los efectos no deseados de la acción humana que como construcción deliberada. O sea, el futuro sería no solamente abierto, sino esencial-

¹⁵ Entre otros, Ramoneda, Josep: "Una teoría del presente" en *Letra internacional* 6, Madrid 1987.

mente opaco; la política podría intervenir puntualmente, resolviendo conflictos menores, pero no dirigir el curso de la historia. Si nuestra voluntad es ciega, ¿por qué interesarnos en la política? Por otro lado, hay una crisis de proyecto en tanto se han desdibujado nuestras imágenes del orden deseado. Ni capitalismo ni socialismo, ni izquierdas ni derechas ofrecen un "modelo" que resuma las aspiraciones mayoritarias. Los anhelos parecieran desvanecerse sin cristalizar en un imaginario colectivo. En fin, pareciera que no sabemos qué podemos hacer ni siquiera qué queremos. La llamada posmodernidad expresaría entonces no sólo un desmoronamiento de la idea de futuro, sino aun de la historia misma. En el fondo habría comenzado la "posthistoria" (A. Gehlen).

Hay quienes se instalan en el desencanto y lo racionalizan como un nuevo valor. Aparentemente radical, esta actitud es profundamente conservadora: prefiere adaptarse al curso supuestamente natural del mundo. Parece que el temor a las desgracias en que desembocaron nuestros sueños nos censura los desos. El desencanto engendra hastío y nos acosa la fatiga. Basta mirarnos y recordar al poeta. "Os digo que la vida está en el espejo, y que vosotros sois el original, la muerte. (...). Estáis muertos, no habiendo antes vivido jamás. Quienquiera diría que, no siendo ahora, en otros tiempos fuisteis. Pero, en verdad, vosotros sois los cadáveres de una vida que nunca fue. Triste destino".¹⁶ Lo anunciaba César Vallejo: no hay vida sin sueños. La vida siempre sueña una vida mejor. Deseamos otro futuro, pero ¿qué futuro? ¿Qué es deseable?

Este sentimiento de precariedad y desconcierto aparece tematizado bajo el nombre de posmodernidad. Al igual que el desencanto con la modernización, el desencanto con el progreso no elimina el problema de fondo. Sigue vigente la pregunta por una vida mejor. Y de ello ha de dar cuenta una interpretación adecuada del desencanto. A mi entender, el desencanto con el futuro es fundamentalmente una pérdida de fe en determinada concepción del progreso: el futuro como redención.¹⁷

La creencia en que podamos salvar nuestras almas por medio de la política es un sustituto al vacío religioso dejado por la secularización. Esta da lugar a un proceso de "des-trascendentalización" que traslada las esperanzas escatológicas a la historia humana proyectándolas al futuro como la finalidad del desarrollo social. El futuro se condensa entonces en utopías concebidas como metas factibles. De esta confusión de lo imaginario y lo empírico, de lo ideal y lo real, surgen las ilusiones acerca de un final feliz y una armonía eterna. En nombre de su factibilidad (posiblemente de su proximidad) se justifican todos los sacrificios. Es decir, la idea de redención opera fundamentalmente como un mecanismo de legitimación: nos afirmamos a nosotros mismos, en contra de todas las vicisitudes existentes, proyectándonos a un futuro salvaguardado. ¿Pero no descansa toda política en tales ilusiones? Ya lo percibió el sagaz Maquiavelo:

¹⁶ César Vallejo: *Trilce*, poema LXXXV.

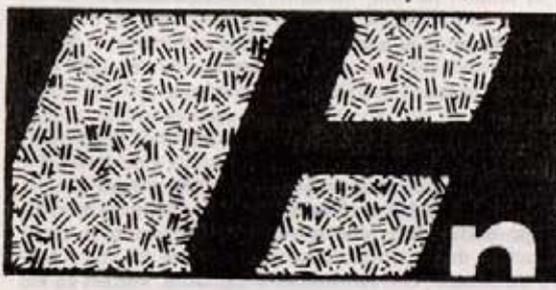
¹⁷ Ver Whitebook, Joel: "The Politics of Redemption", en *Telos* 63 (1985) y su réplica en *Telos* 69 (1986) así como Feher, Ferenc: "El paradigma de la redención", en *Leviatán* 28, Madrid 1987.

la sociedad requiere ilusiones, no como engaño "maquiavélico", sino como proyecto de futuro que le permita cerciorarse de su presente fugaz. La ilusión es, paradójicamente, un elemento de certidumbre: aseguramos nuestra identidad mediante promesas de perpetuidad. Pues bien, si la política siempre se apoya en tales creencias motivacionales, ¿qué distingue al paradigma de la redención? La búsqueda de redención apunta a una plenitud más allá de la historia, escindida de toda condición empírica de existencia. No conoce mediación entre el presente y un futuro radicalmente otro. La expectativa de lo nuevo es rebasada a un grado tal que el porvenir sólo tiene valor en tanto discontinuidad absoluta. Las políticas redencionistas suelen así desembocar en una "estetización" y moralización de la política, cuando no en el terrorismo. Lo que distingue pues la creencia en la redención de otras culturas políticas es la fe en una ruptura total y el advenimiento *ex nihilo* de un orden integralmente diferente. El objetivo no es *cambiar* las condiciones existentes, sino *romper* con ellas.

El encantamiento con las rupturas salvíficas va a la par con una visión monista de la realidad social. Pienso en los enfoques que ven el capitalismo como una lógica inexorable de alienación, un sistema unidimensional del cual no se puede escapar sino saltando fuera de él. La revolución sería ese salto a un orden nuevo, igualmente monolítico, por cierto. Si la visión monista tiene como consecuencia una estrategia revolucionaria, a la inversa, cuando la cultura posmoderna abandona la idea de una racionalidad única a la vez renuncia a una estrategia de ruptura. En realidad, si consideramos que el proceso social está cruzado por diferentes racionalidades, su transformación ya no puede consistir en "romper con el sistema", sino en reformarlo. Se abre aquí una perspectiva para redefinir el reformismo ya no como simple diferencia de estrategias respecto a la revolución. Habría que entender, por el contrario, el reformismo como una concepción desencantada del proceso social. Reformarlo es discernir las racionalidades en pugna y fortalecer las tendencias que estimamos mejores. El resultado no será un orden puro y definitivo. Bien al contrario, nuestras sociedades seguirán siendo contradictorias y precarias como la vida. Y, por lo mismo, procesos creativos.

En fin, el desencanto puede ser políticamente muy fructífero. La sensibilidad posmoderna fomenta la dimensión experimental e innovadora de la política: el arte de lo posible. Pero esta revalorización de la política descansa sobre una premisa: *una conciencia renovada de futuro*. Sólo confiamos en la creatividad política en la medida en que tenemos una perspectiva de futuro. Visto así, el problema no es el futuro, sino la concepción que nos hacemos de él. El futuro mejor no está a la vuelta de la esquina, al alcance de la mano de la fe o de la ciencia. Pero tampoco es una "uva verde" que conviene olvidar. Quizás, como dijera Rupert de Ventós, nos falta el valor para reconocer que "las uvas están maduras y que están más allá de nuestro alcance; que son deseables e inalcanzables; que hay problemas que no podemos solucionar, pero que tampoco podemos dejarnos de plantear".¹⁸ En este sentido, el desencanto posmoderno puede renovar el impulso reformador de la modernidad.

¹⁸ Op. cit., p. 65.

| | | |
|--|------------|--|
|  | ARTE Y |  |
| | DISEÑO | |
| | PRODUCCION | |
| | GRAFICA | |
| | 26-7335 | |
| | | CARLOS TIRABASSI |

LOS ROSTROS FAMILIARES DEL

TOTALITARISMO

NACION, NACIONALISMO Y PLURALIDAD

HECTOR SCHMUCLER

El tema sobre el cual se nos ha pedido reflexionar está incitantemente acotado: la nación, el nacionalismo y la pluralidad en este México que se encuentra al filo del siglo XXI. Un tiempo que es nuestro pero que, curiosamente, se realizará cuando el siglo actual haya concluido. Si en lugar de la perífrasis "al filo del siglo XXI" se hubiera optado por el adverbio "hoy", el resultado sería más dramático: nadie más que nosotros mismos podríamos ser los protagonistas de ese aquí y ese ahora. El hoy posee la capacidad de inquietarnos: como los espejos, que sólo nos devuelven nuestra imagen presente.

La evocación del siglo XXI, en cambio, puede seducir con dos posibles encantamientos: uno podría conducirnos a transformar en fetiche la mera nomenclatura temporal; el otro, a refugiarnos en el futuro y eximirnos de nuestra propia responsabilidad con lo inmediato. En el primer caso construimos un artificio imaginario, el nuevo siglo, y le otorgamos un alma. En el segundo, pensamos el hacer contemporáneo —nuestro único hacer posible— desde un tiempo que vendrá, siempre hipotético. El futuro parece justificar el presente: hábito de la cultura de occidente que el racionalismo contemporáneo pretende llevar al paroxismo a través de la versión mesiánica de derecha o de la teleología enfática de la izquierda. Futuro mítico que engeñee ante lo cercano y diluye el pronombre de primera persona. Por este camino las ciencias sociales suelen abstractizar el mundo de la vida mediante la maniobra de objetivar la realidad. Cuando excluyen al yo y al nosotros —que exigen el presente— las ciencias sociales producen un alejamiento metafísico de aquello que analizan. La sociedad y el futuro se vuelven algo observable desde un lugar ajeno al objeto mismo.

* Ponencia presentada en el seminario "México al filo del siglo XXI", realizado en la Universidad Nacional Autónoma de México, en noviembre de 1985.

Desde el distanciamiento, y sólo desde allí, puede pensarse que la sociedad se desarrolla, que cumple etapas preestablecidas, que marcha de la infancia a la adultez, en fin, que existe un futuro ya diseñado el cual otorga sentido a las acciones que nos separan de él.

Frente a la "realidad objetiva" de las ciencias sociales, cabe el saber que los seres humanos construyen imaginariamente de esa realidad. Es decir, que la realidad no está al margen de ellos sino que existe a través de ellos y, en consecuencia, la única objetividad posible para los seres humanos es su ser en el mundo histórico.¹

Si el yo y el nosotros constituyen el mundo, la realidad no puede rehuir el espacio de lo ético y, por lo tanto, del presente. El reflexionar sobre cómo vivimos interesa tanto

¹ La objetividad que las ciencias sociales asignan a la realidad es entendible a través de sucesivas afirmaciones. Una de ellas establece la objetividad de la ciencia moderna que, a su vez, se constituyó como tal al afirmar la autosuficiencia del mundo físico en que habitan los hombres. A partir de la ciencia moderna se sostiene que la sociedad puede entenderse de la misma manera que el llamado mundo natural (no humano), conformado según leyes precisas. En consecuencia, el devenir de la sociedad puede ser conocido por la ciencia, al igual que el mundo natural, mediante el descubrimiento de las leyes que la rigen. La naturalización de lo humano, después de haber resuelto la inmanencia de la naturaleza, le deja a los hombres la sola aventura de hacer evidente un destino previamente trazada. Y el desamparo de saber lo único que podría ser sabido.

² En *Jean-Jacques Rousseau et la derive totalitaire* (L'Age d'homme, Lausana, 1984), Jan Marejko sostiene: "cuando, a mediados del siglo XVIII, la ciencia moderna logra cortar los últimos lazos que, en la física de Newton, vinculaban el universo a Dios, otorgaba credibilidad y prestigio destacado a todo sistema cuya estructura se pareciera a la estructura de un sistema científico. El ideal era una totalidad cerrada y autónoma, con movimientos pautados, visibles en los

o más que *cuánto* vivimos. Y la pregunta sobre cómo se muere, se destaca sobre el cuándo se muere. El futuro percibido por las ciencias sociales muchas veces se satisface con estadísticas y elude el interrogante sobre el sentido de la existencia. No es casual: la ciencia se constituye desinteresada por el sentido.² Sólo a partir de él, en cambio, la subjetividad se instala en el drama del presente.

1. Nación, nacionalismo

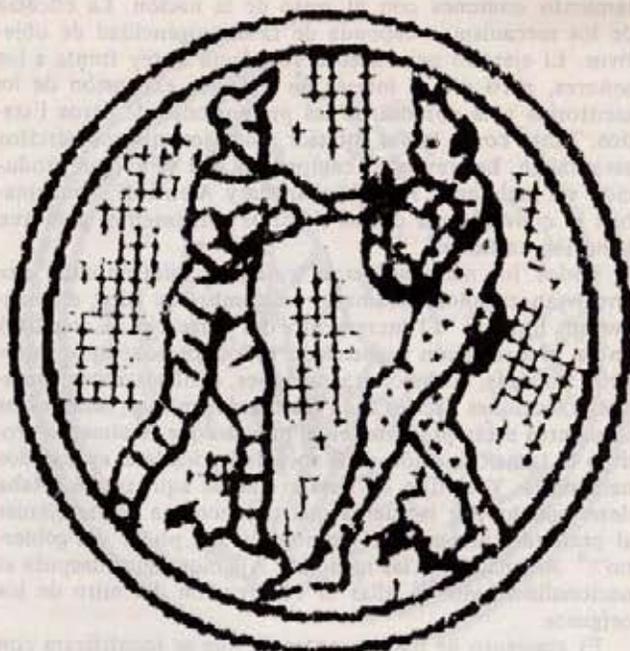
Consideraremos los conceptos de nación, nacionalismo y pluralidad en los límites de una temporalidad nombrada de dos maneras aparentemente sinónimas y que, sin embargo, no hablan de lo mismo. La perífrasis y el adverbio —como hemos visto— generan una tensión semántica, establecen tendencias, en la percepción de los términos ofrecidos al pensar. A su vez, en el enunciado “nación, nacionalismo, pluralidad” subyacen algunas preguntas: ¿son compatibles las ideas que postulan cada uno de estos términos?, ¿puede haber nación (en sentido moderno) sin nacionalismo?, ¿el nacionalismo se compadece con la pluralidad? La actual idea de nación —inseparable de la idea de Estado— ¿no está marcada por la apetencia de dominio interior y exterior, que no *puede* privilegiar las diferencias?

La historia de occidente (también, por supuesto, la historia moderna de nuestros países latinoamericanos) es la narración del incesante conflicto entre fuerzas que tienden a homogeneizar —a igualar cuantitativamente— contra fuerzas que tienden a la pluralidad —a la diferenciación cualitativa—. Estas fuerzas, las que pugnan por lo homogéneo y las que trabajan por la pluralidad, no son recortables en categorías precisas porque se muestran en los rostros múltiples con que se insinúa una cultura: fuerzas materiales y espirituales, sociales e individuales, técnicas y morales. ¿Dónde ubicar la idea de nación en esta dicotomía pluralidad *versus* homogeneidad? La formación y reforzamiento de las naciones en su versión moderna, parecen constituir ejemplos victoriosos de la tendencia hacia lo homogéneo. No son excepciones las naciones latinoamericanas: su génesis forma un paradigma de la artificialidad de esta construcción histórica.

El origen de las naciones-Estado fue menos espiritual que el entusiasmo de algunos románticos alemanes al exaltar la sustancialidad de los valores nacionales.³ Gestadas en los siglos XIV y XV, durante la larga agonía del feudalismo europeo, nacidas en los dos siglos siguientes, las naciones-Estado se afirman en las centurias dieciocho y diecinueve. Inglaterra, Francia, España y los Países Bajos surgen como naciones a través de un zigzagueante proceso que olvida feudos, pequeños reinos, principados locales. Apparentemente eran el resultado de la economía monetaria y la expansión del comercio. Epidemias que se prolongaban por

desplazamientos de masas movidas por fuerzas medibles (...); la mecánica celeste iba a convertirse en la norma según la cual todo debía ser transformado, incluido el mundo político. Este mundo iba a ser plano, vuelto homogéneo e isotropo, a semejanza del espacio de la nueva mecánica celeste, permeable en todo sentido a la fuerza universal de la gravitación” (Jean Starobinsky, *Les emblèmes de la raison*). Aun no se percibía que tal reforma de la ciudad, al inscribirla sobre curvas regulares como las de los astros, la iba a empujar fuera de la historia, y que una ciudad sin historia es una ciudad muerta” (p. 115).

³ Una parte del romanticismo alemán reivindicó para su nación los rasgos de pueblo elegido. Ya lo habían hecho los ingleses en los tiempos de la revolución puritana y los norteamericanos cuando proclamaron la independencia. Los franceses se adjudicaban el papel mesiánico de redimir el mundo a través del imperio napoleónico. Alemania, el “pueblo primigenio” de Fichte, se miraba a sí misma en la nostalgia de la patria perdida. Ser el “pueblo primigenio” era encontrar una razón poderosa y trascendente para seguir existiendo. Desde dos mil años antes los judíos sustentaban una pasión similar



años, pestes que disminuían la cantidad de brazos dispuestos al trabajo de la tierra, condicionaron una nueva relación económica: el señor propietario de la tierra comenzó a cobrar su renta en metálico. La crisis de la economía señorial no tendría retorno. Mercados más extensos permitirían modificar la actividad económica. Asegurar esos mercados exigía costos crecientes: nuevos y concentrados mecanismos de control jurídico y sistemas de seguridad que aminoraran los riesgos de la inversión privada, demandan recursos fiscales multiplicados. Ejércitos provistos de nuevas tecnologías militares, que requerían adiestramiento permanente, no sólo suplantaban a las ocasionales agrupaciones de caballeros armados sino que, por su costo, trasladan la responsabilidad de mantenerlos a un poder central.

La nación-Estado se consolida por caminos disímiles pero todos presuponen el aumento de los ingresos para sufragar los requerimientos de administraciones que crecen y se consolidan. Uno de los caminos fue la conquista de nuevas áreas de influencia: los siglos XIV y XV —dos siglos de guerras— fueron los primeros de una historia inacabable, la guerra de las naciones, que en nuestro tiempo atómico amenaza con el espanto. Los límites de un Estado se amplían a expensas de otro. La nación se asienta por el acto de dominación sobre otras tierras y en el territorio propio. La incorporación a un poder central no sólo significa delegar funciones: es necesario aceptar pautas de compor-

apoyados en el Antiguo Testamento. La nación alemana, alimentada en un mandato incontestable, afirmaba su espíritu en el desprecio al extranjero. Era lógico que la propia superioridad fuera señalada en relación a los franceses quienes, por otra parte, en nombre de su nación dominaban Europa. Ernst Moritz Arndt, en 1813 y en lucha contra Napoleón, consagraba su amor a Alemania: “Odio a los extranjeros, odio a los franceses, a su arrogancia, a su vanidad, a su ridiculez, a su idioma, a sus costumbres; sí, odio ardiente a todo lo que venga de ellos; eso es lo que debe unir fraternal y firmemente todo lo alemán y la valentía alemana, la libertad alemana, la cultura alemana, el honor y la justicia alemanes, deben flotar sobre todo y adquirir de nuevo la vieja dignidad y gloria con que nuestros padres irradiaron ante la mayoría de los pueblos de la tierra... Lo que os ha llevado a la vergüenza, debe volveros al honor. Sólo un sangriento odio a los franceses puede reagrupar la energía alemana, restablecer la gloria alemana, sacar a luz los instintos más nobles del pueblo y aniquilar los más bajos; ese odio, transmitido como baluarte de la libertad alemana a los hijos y a los nietos, debe ser en el futuro el guardián de fronteras más seguro de Germania junto al Scheldt, a los Vosgos y a las Ardenas” (Citado en Rudolf Rucker, *Nacionalismo y cultura*, ed. Americalee, Buenos Aires, 1954, p. 200).

tamiento comunes con el resto de la nación. La eficacia de los mecanismos depende de la homogeneidad de objetivos. El ejército permanente fortalecía al rey frente a los señores, pero era el interés de todos la expansión de los territorios y la defensa de las pretensiones de otros Estados. Tanto como la paz interior, que esos mismos ejércitos aseguraban. Las revueltas campesinas que se habían producido en Inglaterra, Francia, España y Alemania, confirmaban la conveniencia de los ejércitos permanentes para que la nación existiera.

Todos los medios fueron legítimos: matrimonios que envolvían engaños, asesinatos en nombre de Dios, crueldades sin límites. "El incremento del comercio se convirtió en la preocupación esencial de todos los soberanos europeos. Intrigas, coaliciones, traiciones, confiscaciones, tratados, exacciones fiscales cada vez más ingeniosas; todos estos elementos están presentes en el proceso que finalmente produjo la transformación de las sociedades feudales en Estados nacionales. Y el tipo de Estado que de aquí surgió estaba determinado por la fuerza que un monarca podía ejercer al pretender arrogarse el monopolio del poder del gobierno".⁴ Así nacieron las naciones. Algunos siglos después el nacionalismo vio en ellas la encarnación del mito de los orígenes.

El concepto de nación, antes de que se identificara con el de Estado, aludía al agrupamiento de personas con tradiciones comunes. Lo mismo ocurría con la patria: el lugar de los padres, el espacio donde descansan los muertos propios. Desde siempre los seres humanos se han sentido pertenecientes a aquellos agrupamientos y han establecido lazos permanentes y obligantes hacia el suelo nativo. El nacionalismo, en cambio, es un movimiento moderno que genera en los individuos el sentimiento de que al Estado-nación se le debe la máxima lealtad. Y a ninguna otra cosa por encima de él. El nacionalismo, como actitud legitimada en la acción política interna y externa, nace apenas hacia finales del siglo XVIII. La nación-Estado, a su vez, se afirma mediante la expansión del nacionalismo, que se transforma en un valor influyente sobre la vida pública y privada de las personas constituyéndose en elemento determinante de la historia contemporánea.

La independencia norteamericana y la Revolución Francesa fueron expresiones significativas del nacionalismo. Las dos primeras. El hecho es raramente registrado y puede resultar sorprendente, tanto como el verificar que el término "patriota", para designar a aquel que está dispuesto a sacrificar su existencia por la patria (entendida ésta como nación-Estado y no como el lugar simbólico donde se continúa a los padres), aparece recién durante la Revolución

Francesa. Patriota, hasta entonces, era sinónimo de compatriota. En los días revolucionarios comenzó a señalar a los partidarios de la revolución, después que ésta nombra la esencia de la Patria porque la patria, a su vez, era la expresión de la nación-Estado. Y, en efecto, las potencias extrañas que atacaban a la "patria", en realidad atacaban la revolución. Patriotas, igualmente y por imitación a los franceses, se llamaron los partidarios de las revoluciones latinoamericanas de comienzos del siglo XIX. Primer continente en incorporar el término francés, América Latina es también el campo propicio para la expansión del nacionalismo antes de que floreciera en los países de Europa Central.

Como se ha advertido, la nación-Estado no existió durante la mayor parte de la historia conocida. Los estados o administraciones territoriales delimitaban sus dominios sin tener en cuenta las nacionalidades. La patria no era, necesariamente, el Estado. En Occidente, por ejemplo, los primeros quince siglos de la era cristiana fueron dominados por la idea de un estado universal. Tampoco se imaginaba que la civilización pudiera expresar a una nacionalidad. La civilización cristiana, o la musulmana, atravesaba las nacionalidades. En las postrimerías del siglo XVIII, recién, surgió en Occidente la identidad nacionalidad-civilización. Entonces comenzó a afirmarse que los hombres deberían ser educados en su propia lengua y no en la de otras civilizaciones. El griego y el latín habían sido lenguas civilizatorias universales. El francés sirvió para educar a las élites de toda Europa hasta no hace demasiado tiempo. Es cierto que las clases bajas no hablaban griego ni latín. Pero nadie pensaba que debían acceder a las ciencias y a las artes hasta que la "educación popular" fue componente esencial del nuevo modelo político y económico.

A la nacionalización de los estados, correspondió la nacionalización de la educación y la vida pública. En consecuencia, las lealtades políticas empezaron a tener como referentes las naciones-Estado. El fervor por las grandes cosmogonías religiosas se desplazaba hacia el ideal de amplios territorios política y económicamente centralizados. A medida que la doctrina de la soberanía popular tomaba cuerpo, en el imaginario de la burguesía el pueblo reemplazaba al rey como fundamento del poder.⁵ La nación —el conjunto de los seres humanos de una región— comenzaba a ocupar el lugar conceptual del Estado. Aureolada por la democracia, se escribiría una nueva historia cuyo eje era la fusión entre Estado y nación.

La aspiración a lo universal, a la unidad de civilización, que había caracterizado al mundo occidental, parecía enfrentarse con una nueva realidad que privilegiaba las individualidades nacionales. Contra toda apariencia, sin embargo, el movimiento no tendía a afirmar la pluralidad y el estímulo de las diferencias culturales. La nación-Estado requiere ser homogénea como condición de existencia. Fronteras caprichosas delimitan territorios donde el poder central necesitaba imponer un orden general. El nacionalismo administraría la unidad interior que asumía la forma de un mercado ampliado para el desarrollo económico y la imposición de un grupo nacional sobre el conjunto de eventuales naciones que se incluyeran dentro de las fronteras. La autoafirmación como nación-Estado postula una civilización cuyo valor se destaca en relación a otras. Integrarla, afirmar el dominio interior, implica una economía y formas de pro-

⁴ Douglas C. North-Robert Paul Thomas, *El nacimiento del mundo occidental*, Siglo XXI ed., Madrid, 1980, p. 29. (Muchos conceptos incluidos en el trabajo se han inspirado en este esclarecedor libro que presenta un marco analítico global para explicar la historia de Occidente entre el 900 y 1700 a partir de la teoría económica neoclásica). A la cita transcripta en el texto, me parece iluminador agregar esta otra tomada de la página 28: "La evolución hacia un Estado nacional —suscitada por una economía de mercado en expansión— estuvo en la base de todas las transformaciones. En el mundo fragmentado de la sociedad feudal, el castillo inamovible y el caballero armado habían constituido las piezas esenciales de un mecanismo defensivo. A medida que éstos dieron paso a una nueva tecnología militar (la ballesta, el arco largo, la pica y la pólvora) fue aumentando el tamaño óptimo de la unidad militar más eficaz. Por razones de eficiencia el señorío tuvo que crecer para convertirse en una comunidad, en un Estado; y para sobrevivir, el Estado necesitaba unos ingresos fiscales muy superiores a los que podían obtenerse de las tradicionales fuentes feudales. Había que fomentar, incrementar, extender el comercio para aportar al jefe del Estado ingresos fiscales. Y en tanto que el castillo feudal había sido incapaz de proporcionar la protección necesaria al comercio de larga distancia, las unidades o coaliciones políticas más amplias que habían aparecido podían proteger más eficazmente las rutas que la expansión del comercio necesitaba".

⁵ "Con la difusión de las ideas democráticas en Europa, comienza el ascenso del nacionalismo en los distintos países. Tan sólo con la realización del nuevo Estado que —al menos en teoría— asegura a cada ciudadano el derecho garantizado por la Constitución a participar en la vida política de su país y en la elección de su gobierno, podía arraigar en las masas la conciencia nacional y vigorizar en el individuo la convicción de que es un miembro de la gran comunidad política, a la que está inseparablemente ligado, y que esa comunidad es la que da una finalidad y un contenido a su existencia personal" (Rudolf Rocker, *op. cit.*, p. 184).

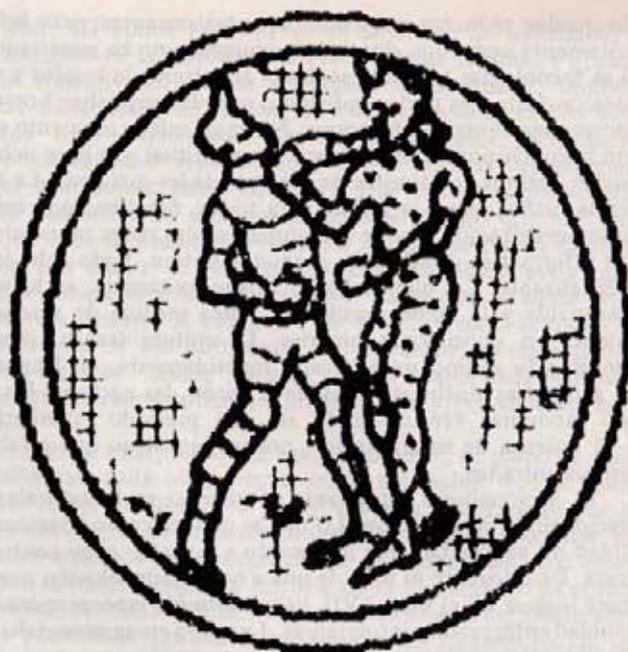
ducción homogéneas. Las diferencias culturales de las naciones (grupos humanos) difícilmente podían persistir en un Estado unificado. Si la nación-Estado considera que su civilización es superior es fácil caer en la tentación de expandirse. Y así ocurrió. A su turno, en poco más de un siglo, Inglaterra, España, Francia, Estados Unidos, Alemania, Rusia, entre otros, justificaron el dominio de otras regiones con el pretexto (o a lo mejor la creencia) de que estaban contribuyendo a que otros pueblos alcanzaran su propia excelencia.

2. Razón, homogeneidad

Las mismas raíces sustentan el pensamiento que construye las naciones-Estado y que legitima la aparición de los imperialismos. Pensamiento que solicita la hegemonía de un modelo económico sobre otros modelos, de determinadas creencias y valores sobre otras, de un Dios sobre otros dioses.⁶ Las naciones proliferan en los siglos XIX y XX: surgen después de haber incorporado elementos sustanciales de la cultura de las grandes potencias contemporáneas. Existe una relación estrecha entre la formación de una nación-Estado y su entrada en el mercado mundial. Para hacerlo debieron hacerse compatibles con ese mercado, borrar diferencias. La paradoja del nacionalismo estriba en su voluntad de rescatar un "ser nacional" y, a la vez, convertir en potencia la nación-Estado. Pero la nación-potencia no lo es en sí sino en relación a otros. No le quedan muchos cami-

⁶ La idea de independencia que movía al Mahatma Gandhi da cuenta de esta situación. En 1908 escribe un librito en el que simula el diálogo con un lector donde desarrolla su concepción de la lucha que conduciría a la independencia de la India. El trabajo, traducido al castellano como *La civilización occidental y nuestra independencia* (Ed. Sur, Buenos Aires, 1959) lleva como título, en lengua gujarati, *Hind Swaraj*. Swaraj no tiene, según explica Lanza del Vasto, el sentido negativo de independencia. No se trata sólo de no depender; lo que se busca es el 'Radj' (realeza) de 'Swa' (sí mismo). Las propuestas de Gandhi insisten en ser lo que es la India y no ser como los ingleses pero sin la dominación de ellos. A partir de esas propuestas se sustenta un método de acción: la resistencia pacífica, que no es mera búsqueda de cambio de poder sino de afirmación de una civilización contra otra.

La occidentalización del mundo contemporáneo (incluida la India) ha ido tan lejos que todo conspira contra la viabilidad de las ideas enunciadas por Gandhi. Con todo, vale la pena recordar la descripción que hacía entonces de la civilización de los países avanzados de occidente: "En otras épocas se vestía con pieles de animales y como armas se usaban lanzas. En la actualidad se llevan pantalones largos, se utiliza toda clase de vestimentas y las lanzas han sido reemplazadas por revólveres con cargadores de cinco balas o más. Si los habitantes de un país donde se usa poca vestimenta, y poco calzado, resuelven vestirse a la usanza europea, se considera que han pasado del salvajismo a la civilización. (...) Antaño, algunos hombres solamente escribían libros de valor. En nuestros días, todo el mundo escribe y publica no importa qué, y de este modo se envenena el espíritu de la gente. (...) Los hombres no tendrán ya más necesidad de sus manos ni de sus pies. Apretarán un botón y sus vestidos aparecerán delante de ellos. Apretarán otro botón para que venga el diario. Un tercero hará venir el coche a buscarlos. (...) Todo esto será hecho por máquinas. Antaño, cuando la gente quería batirse, se medían en el cuerpo a cuerpo. Ahora, un hombre solo puede, con su ametralladora, abatir a millares de individuos. Es la civilización. Antaño, cuando los hombres trabajaban al aire libre, permanecían en él por el tiempo que deseaban. Hoy día, millares de obreros son requeridos para hacer funcionar las fábricas o para trabajar en las minas, y su condición es peor que la de las bestias. Con riesgo de sus vidas, y para el solo beneficio de millonarios, son empleados en los más peligrosos trabajos. Antaño, los hombres eran reducidos a la esclavitud mediante la violencia física. En la actualidad lo son por la tentación que representa el dinero y todo lo que éste permite adquirir. En nuestros días existen enfermedades que jamás se hubieran imaginado antaño, y que exigen un ejército de médicos a la búsqueda de los remedios pertinentes, y un considerable aumento de hospitales. También esto es resultado de la civilización" (p. 46).



nos al ser nacional: o se parece a los de otras latitudes con quienes tiene que competir o se impone sobre los otros para situarse como modelo. En uno y otro caso el resultado es la homogeneización y no la pluralidad. Casi siempre ocurrió, en esta frágil historia de las naciones-Estado, que los nacionalistas crearon Estados inspirados en la afirmación de sus diferencias (en el amor a su tierra y a sus costumbres), pero que en realidad reproducían, por senderos inimaginados, el modo de ser burgués que implacablemente se apropiaba del planeta.⁷

La persistencia de la pluralidad es tarea de resistencia. El destino de la institución nacional, cuando se afirma, ha estado marcado por la aridez de lo homogéneo. El agotamiento del mundo colonial y la nueva escena donde coexisten un número de naciones-Estado impensable hace pocos años, no han significado la consolidación de las culturas que vivían previamente. El esquema civilizatorio transnacional culmina el largo trabajo de la "astucia de la razón" capitalista. Los socialistas —mientras soñaban, generosos, otra realidad que incluía a un hombre nuevo— no advirtieron que eran instrumentos de esa astucia. La primera revolución industrial y la actual revolución científico-tecnológica son resultado de una misma historia. Resultado y no causa.⁸ La razón instrumental se fue construyendo sobre los despojos de quienes pensaban que la vida humana podría ser diversa, plural y no de una sola dimensión. Hoy sólo

⁷ La imagen socialista que muestran algunas naciones-Estados no altera esta afirmación. El socialismo, en los hechos, ha sido el mecanismo por el cual algunos países llegaron más rápidamente a la lógica productiva del capitalismo y a la expansión de la cultura moderna. Un comentario aparte merecería la conmovedora circunstancia de que algunos países socialistas pierden dos veces el alma: no sólo incorporan el modelo de existencia capitalista, sino que lo hacen a través de la hegemonía soviética.

⁸ "En el pasado, la mayoría de los historiadores de la economía han proclamado que los adelantos tecnológicos constituían la causa fundamental del crecimiento económico de occidente; ciertamente, la historia de la economía europea gira en torno de la Revolución Industrial. (...) No podemos por menos que preguntarnos: si la investigación y la innovación son todo lo que se requiere para el crecimiento económico, ¿porqué algunas sociedades no lo han alcanzado? (...) Los factores que hemos enumerado (innovación, economía de escala, educación, acumulación de capital, etcétera) no son las causas del crecimiento; son el crecimiento" (D.C. North y R.P. Thomas, *op. cit.*, p. 7).

lo quedan reductos, espléndidos, entusiasmantes, pero infinitamente pequeños, donde lo homogéneo no ha penetrado. Las tecnologías telemáticas llevan al extremo la lucidez y el desconcierto: las naciones-Estado, para existir, deben borrar progresivamente sus fronteras. No es un nuevo momento sino la conclusión de un movimiento espiritual que hace ocho siglos gestaba los límites de esas entidades jurídicas. La fe en la razón, una y la misma para todos, fue dibujando esta homogeneización que se metafiza en las redes mundiales de informática donde cabe el mundo entero. Todo debe ser digitalizable. Lo que resiste no tiene existencia, es lo no razonable y la razón occidental, única medida de verdad, piensa en oposiciones binarias. La cultura transnacional imagina lo mismo multiplicado repetidamente, en lenguas y geografías distintas. Hijas de la razón, las naciones-Estado modernas ven devorado su más preciado estandarte —la defensa de su territorio— por un monstruo que estaba en sus entrañas.

El nacionalismo intolerante se sustenta en la naturaleza racionalista de la nación. Lo que se conoce como irracionalidad no es exactamente lo opuesto a la razón: es su contracara. Es frecuente el paso de una a otra. La revolución puritana inglesa, en el siglo XVII, había definido la sorprendente unidad entre razón e intolerancia. La nueva era se anunciaba a través del espíritu científico, de la expansión comercial, de ideas políticas renovadas. Una infinita confianza se apoderó del pueblo inglés mientras se imponía una responsabilidad de similar talla: ser mentores de la nueva verdad que marcaría una flexión en la historia del universo. La Inglaterra puritana, como el Israel legendario, se reflejaba en el Antiguo Testamento. De allí sacaba su fuerza y esa verdad que convenía a todos los pueblos. También la convicción de que era el pueblo elegido para difundirla; o para imponerla, pues el bien sigue siendo bien cuando violentamente se establece en aquellos que son portadores del mal. John Milton, con voz profética: "Contemplo las naciones de la tierra que reconquistaban esa libertad perdida hace tanto tiempo; y al pueblo de esta isla (...) diseminando la bendición de la civilización y la libertad a través de ciudades, reinos y naciones".

La revolución puritana, conjugada con la filosofía política de Locke y la filosofía de la ilustración francesa, fue el soporte espiritual del nacionalismo norteamericano. La existencia de la nación era un momento del destino que le imponía ser vanguardia de la humanidad en marcha inapelable hacia la libertad, la igualdad y la felicidad. La Revolución Francesa recogió ese impulso y expandió el designio, llevado por los ejércitos napoleónicos, hacia el resto de Europa. La libertad pasaba por el dominio de una nación sobre los otros pueblos.

Más explícitamente que en el caso inglés y norteamericano, el nacionalismo de la Revolución Francesa se amalgamaba con la fe en la razón. Y porque se sustentaban en la razón, sus banderas fundacionales —"libertad, igualdad, fraternidad"— podían instalar su verdad en todas partes. Adaptables, matrices jurídicas de valor universal, estos principios podían cimentar cualquier vivir cotidiano. Raigalmente humanos, productos del racionalismo, los valores proclamados son neutros: emancipaban a los hombres de ataduras artificiales ajenas a su naturaleza. La certidumbre de estar en la verdad, dificultaba imaginar que la libertad, la igualdad y la fraternidad descubiertas eran expresión contingente de una forma civilizatoria y así las naciones de Europa nacieron entonando el mismo estribillo con el que habían llegado las tropas invasoras.

Al replegarse la ola gigante de la Revolución Francesa que cubrió el centro de Europa, dejó naciones como sedimento. No era un mero acto acumulativo: la historia había cambiado. Las naciones estaban después de la homogeneidad aportada por la burguesía triunfante. Los modelos socioeconómicos establecían entre ellas más semejanzas que las diferencias heredadas de sus culturas tradicionales.

Aunque algunos gestos puedan confundirse con la voluntad de subrayar las diferencias, las naciones, al recorrer un camino de similitudes crecientes, son parte de la historia que construye la homogeneidad. Nacen como estados totalizadores a partir de un contrato que tiende a disolver las culturas fragmentarias. La nación-Estado no deriva de una tradición propia: la reconstruye espiritualizando lo secular. Ritualiza la razón sobre la que se funda, retoma para sí los signos de la religión y la trascendencia fundada justifica el destino que se ha asumido. La nación retoma los símbolos de lo sagrado: festividades, emblemas, poesías y fiestas nacionales. Sermones patrióticos. El nacionalismo reemplaza a la fe religiosa incluyendo a veces a la misma religión: sostiene los actos cotidianos. La "nación en armas" modifica los hábitos de la guerra y la pasión patriótica reemplaza el entrenamiento de los soldados profesionales: los ciudadanos armados se igualan ante la muerte en el campo de batalla. Ya habían iniciado la larga marcha de igualarse como miembros de un mercado: fuerza de trabajo o consumidores.

La dominación napoleónica fue el instrumento para que las naciones —entre otras las latinoamericanas— fueran posibles y se multiplicaran. Así como el imperio era la realización exacerbada del nacionalismo francés, el concepto de soberanía popular —confundida con la fuerza de la nacional— anunciaba el sorprendente rostro del totalitarismo. La teoría de la "voluntad general", uno de los pilares del pensamiento de Jean Jacques Rousseau, tendría un destino inesperado.

3. Pluralidad, totalitarismo

En la "voluntad general" rousseauiana puede encontrarse, tal vez, la cifra del desencanto contemporáneo. Razón de ser de la democracia, explica los totalitarismos. Origen del pacto social que debía garantizar la libertad de los individuos, conduce a la homogeneidad donde la vida languidece. Espíritu de la nación, como lugar de encuentro, alienta las utopías de las ciudades perfectas: recuperación del "orden natural" en el que se diluyen las tensiones siempre presentes cuando se acepta la existencia del otro.

Para Rousseau el hombre ha pasado de un estado natural a un estado de cultura. El buen salvaje, autónomo, se asocia a sus semejantes para constituir sociedades cuya imperfección provoca desgarramientos. Descubrir el porqué del paso de un estado a otro, encontrar las claves explicativas del proceso, facilitaría rehacer la armonía perdida. Pero la búsqueda de asociación responde a la naturaleza; no hay, pues, regreso a la bondad de la pre-cultura. En cambio, un pacto entre los hombres sustentado en las tendencias innatas que los llevaron a constituir las sociedades, haría posible rescatar los orígenes en una nueva armonía: la

⁹ Mientras la Francia napoleónica generaba contradictoriamente el surgimiento de nacionalismos europeos, influía también sobre América Latina. Habitualmente esta influencia es percibida desde una óptica militar: la invasión de España por las tropas francesas dejaba sin cabeza al imperio que dominaba los países del nuevo mundo. Pero este dato no explica el surgimiento de las naciones-Estado latinoamericanas. Las naciones existían tendencialmente desde antes de la invasión napoleónica a partir de ideas difundidas desde Europa y de intereses que se disputaban estas tierras. El continente de naciones-Estado sólo se vuelve destino irremediable después que una forma de civilización es privilegiada sobre otras. La multitud de banderas que simbolizan las soberanías de los estados-naciones latinoamericanas indican la derrota de las pluralidades culturales existentes antes de la conquista española. Las naciones consagran la homogeneidad entre pueblos diferentes: es conocido que los límites geográficos establecidos en latinoamérica responden a caprichosas divisiones resultantes de intereses de grupos internos o externos. Los nacionalismos de nuestros países surgen con frecuencia como exaltación de un olvido: las culturas originales de esos mismos países.

ciudad perfecta, esplendor de la voluntad colectiva.¹⁰ En su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau sostiene que esa cualidad intrínseca del hombre natural que lo lleva a vincularse a otros hombres es la piedad.¹¹ De ella, de la piedad, se desprenden todas las virtudes sociales. Pero si la piedad, como afirma Marejko, es "sólo un avatar del amor a sí mismo pues confirma el yo en su autonomía otorgándole la ilusión de un movimiento hacia otro",¹² ¿es posible concebir una sociedad humana, política, formada por unidades independientes y autosuficientes?, ¿es posible el compartir —que implica la voluntad de estar en común— sin el reconocimiento del otro?

De todas maneras el mayor significado de esta formulación rousseauiana tal vez no radique en el descubrimiento del principio generador de las sociedades —la piedad—, sino en la idea de génesis. Así como la piedad es propiedad irrenunciable de lo humano, hubo algo, exterior al hombre mismo, que la puso en funcionamiento para que los individuos se agruparan: una modificación del eje terrestre que volvió menos apto al planeta para la existencia y obligó a la protección mutua. El paso de lo natural a lo político —de lo individual autónomo a lo social colectivo— es, por tanto, un accidente. Un nuevo accidente, en consecuencia, podrá modificarlo. Queda excluida la asociación como esencialidad a partir de la cual pueden reconocerse los rasgos específicos del hombre, cuya voluntad construye el mundo en amorosa interacción con otro diferente.

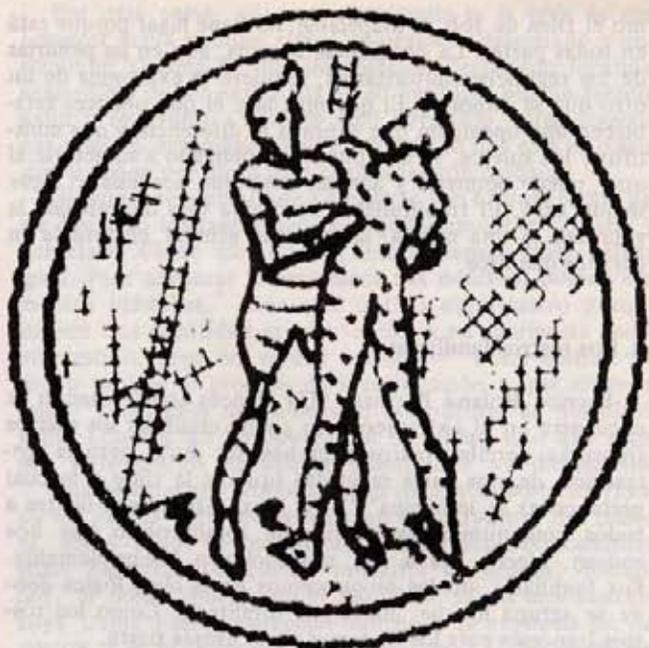
El otro, semejante y distinto a la vez, hace posible, en efecto, la solidaridad presupuesta en una comunicación que permite ser con. El ser con singulariza la existencia en común donde se reconoce la alteridad. Reconocimiento que se opone a ser en (que enuncia la anulación de la individualidad) y a ser sin (que afirma la autosuficiencia). Si el ser en metaforiza el totalitarismo, el ser sin lleva a las últimas consecuencias del liberalismo. Participación integral y autonomía absoluta, totalitarismo y liberalismo, se encuentran en este olvido de la alteridad. Sólo la pluralidad da cuenta de la voluntad de cada uno que convoca al diálogo, fundamento de lo político.

En el *Emilio*, Rousseau promueve una educación a partir de la naturaleza. Son las cosas, no los hombres, los que deben enseñar para evitar la distorsión de una cultura que perturba el espíritu del niño. La "voluntad natural" permite un aprendizaje sin diálogo, con hechos. En el *Contrato Social*, instalado en la política, el individuo debe obedecer a la "voluntad general", abstracción que informa al conjunto y dirige el bien accionar de cada uno. El contrato debe permitir la prevalencia de esa voluntad general. De lo que se trata es que el cuerpo individual (en *Emilio*) o el cuerpo político (en el *Contrato*) estén bien constituidos: sobre ellos se ejerce una voluntad que los atraviesa, que no emana de ellos mismos. En la oposición vida natural-vida política quedan excluidos los impulsos de los cuer-

¹⁰ El libro de Jan Marejko, *op. cit.*, propone una lectura del *Contrato Social* a partir de dos hipótesis: "el totalitarismo es el 'resultado positivo' de la filosofía o de la religión de Jean-Jacques Rousseau. Esto no significa que en los escritos del ginebrino se encuentre la intención deliberada de elaborar un sistema totalitario; en ellos se encuentra, más bien, una constelación de mitos, principios e ideas que condujeron a sus discípulos por los caminos de la sospecha, el terror y la servidumbre. La segunda tesis es que el mismo Rousseau fue víctima de su propia metafísica" (p. 19). Para esta parte del trabajo he seguido muy de cerca las ideas de Marejko.

¹¹ Jan Marejko, *op. cit.*, p. 84.

¹² En castellano sólo existe el término 'piedad' para designar lo que en francés se nombra *piété* (devoción, disposición religiosa del espíritu que predispone hacia el culto divino; amor entrañable que se consagra a los padres y objetos venerados) y *pitie* (lástima, misericordia, conmiseración). Rousseau piensa en el segundo sentido cuando habla de piedad.



pos. Se es capaz de afrontar la muerte del cuerpo propio en nombre de ese otro cuerpo colectivo. Dar la vida por la nación es la realización plena de esta nueva eucaristía laica.

Negada la voluntad de cada uno, cuyo origen nos es secreto, se niega el lenguaje como lugar de encuentro de las voluntades de los seres humanos. El lenguaje es mero instrumento y no el espacio donde se realiza lo específico del hombre. "El hombre habla desde aquel lenguaje al cual su ser está adjudicado. Propiamente habla el lenguaje, no el hombre", dice Heidegger.¹³ En el lenguaje el hombre actúa su diferencia, que es ontológica. Si la sociedad surge de la naturaleza, el lenguaje es atributo que enlaza a seres cuya voluntad no les pertenece. La intrascendencia ocupa todo el espacio en el marasmo de la razón instrumental alimentada por el iluminismo. La teleología del pensamiento moderno, el progreso indefinido, alude a una voluntad general de igual manera que el destino manifiesto que pretenden las naciones-Estado. Un manto homogéneo nos vuelve usuarios de instrumentos e instrumentos a nosotros mismos. Se es para o por (finalidad o causa). Con la voluntad de cada uno también desaparece el en sí. La ley se manifiesta, no se hace: "El primero que propone las leyes sólo dice lo que todos ya han sentido", aparece en *El Contrato Social*. El misterio de la ley reemplaza al misterio de la revelación: "voluntad extranatural creada en el corazón del hombre natural, ..., consumada en el seno de la Sociedad Contractual, ..., bajo las especies sensibles del sacramento de Voto".¹⁴

El totalitarismo, realización de lo homogéneo, no sueña con reprimir las voluntades individuales; intenta que ellas no aparezcan. La voluntad general alimenta las acciones de cada uno, las justifica. Rousseau se anticipa a Orwell: "Si bien es correcto saber emplear a los hombres tal como son, mucho mejor es hacerlos de acuerdo a cómo se necesita que sean y saber que la autoridad más absoluta es la que penetra hasta el interior del hombre y se ejerce tanto sobre la voluntad como sobre las acciones".¹⁵ La voluntad general, co-

¹³ Martín Heidegger, "Hebel, el amigo de la casa", en *Espacios*, Universidad Autónoma de Puebla, México, Nro. 6, 1985.

¹⁴ Augustin Cochon, *Les sociétés de pensée et la démocratie*, Plon-Nourit, Paris, 1921 (citado por Jan Marejko, *op. cit.*).

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique, Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1964 (citado por Jan Marejko, *op. cit.*).

mo el Dios de Job, es inapelable; no tiene lugar porque está en todas partes. La obediencia forzada, aún en las penurias de los regímenes autoritarios, requiere la existencia de un otro que se imponga. El que manda y el que obedece establecen una oposición que subraya la diferencia y que constituye los sujetos. El uno puede ser obligado a someterse al otro, puede oponerse y aún ser destruido por resistir: sigue siendo otro. El totalitarismo desdibuja esas diferencias: la voluntad es una misma, la voluntad general, encarnada en cuerpos distintos.

4. Los rostros familiares

Escribe Roland Barthes: "Un francés (salvo cuando se encuentra en el extranjero) no puede clasificar los rostros franceses; percibe rostros comunes, sin duda, pero la abstracción de esas caras repetidas (que es la clase a la cual pertenecen) se le escapa".¹⁶ De igual manera nos ocurre a todos con numerosas formas de totalitarismo que nos rodean, crecen día a día, nos incluyen insensiblemente. Por familiares, no las reconocemos en la clase lógica donde se agrupa lo que llamamos totalitario. Como los rostros franceses para los franceses en su propia tierra.

El totalitarismo se ha ido construyendo a lo largo de la historia. No importa, por lo tanto, que cuando nacieron las naciones-Estado y el nacionalismo, no se hablara de lo totalitario: son parte del desarrollo de la homogeneidad. Proceso que ha crecido en medio de resistencias enconadas, de triunfos exultantes de la pluralidad (aunque a veces sean efímeros), de voluntades que se niegan a desaparecer. El rostro teratológico de los campos de concentración alemanes o soviéticos suele distraer nuestra atención de otros rostros de apariencia más amable, menos caricaturesca: los rostros familiares. Lo esencial del totalitarismo es su negación de la alteridad, su rechazo de la diferencia. Aunque llamen al espanto, las muertes violentas y las destrucciones materiales son hechos aleatorios. La homogeneidad produce muertes más definitivas, si la exageración es tolerable.

Las sociedades que se encaminan hacia estados administradores y no políticos tienden a marchitar definitivamente la voluntad humana. El poder tecno-burocrático es más invisible que el del Estado que ofrece a la mirada las fuerzas de seguridad en la calle. Este último impone el orden, la indiferencia. En el primero, el orden crece en los corazones, alimenta la vida cotidiana, es cada uno. El mundo administrado, ideal de la ciudad perfecta, presupone una voluntad general que ordena, sin coacción, lo que cada uno debe hacer. Las redes telemáticas del presente prometen realizar el sueño de la transparencia gracias a un flujo ininterrumpido e inagotable de información. Nada ofrece resistencia porque todo está allí y al mismo tiempo, como en el Aleph de Borges. Eliminado el espacio, los cuerpos no se oponen, desaparecen. Eliminado el tiempo, desaparece el transcurrir, la historia: la ansiedad de la espera. El mundo se diluye en la perfección de lo inmóvil, lo igual imposibilita la vida. El totalitarismo es la muerte desesperanzada.

A partir del siglo XVII la ciencia difundió la idea de que el mundo material estaba constituido por unidades discretas y semejantes. Inspirados en estos fundamentos, algunos científicos comenzaron a imaginar la sociedad de manera análoga. A partir de la identificación de esas unidades y de las leyes que rigen sus relaciones, podría reconstruirse todo: cosas, hombres, sociedades. La versión de la igualdad primigenia de los hombres sirve a esta teoría: así como toda materia es producto de una combinación infinitamente variada de los mismos elementos, la sociedad es imaginada como una multitud de hombres, diversamente agrupados, que partieron de un estado natural semejante. A un

tal hombre, materia prima sin atributos, resulta difícil otorgarle alguna sustancialidad espiritual. A medida que la ciencia se despoja de Dios, los científicos pueden sentirse, ellos, todopoderosos. Si antes de ser sociedad los elementos que la constituyen, los hombres, no poseían valores espirituales —salvo la piedad (Rousseau) o la voluntad de poder (Nietzsche)—, las características de lo humano aparecen después. Los hombres serán lo que la sociedad estimule en sus espíritus. Por piedad o por voluntad de poder, el salto de la naturaleza a la sociedad corresponde al espacio de la metafísica en la que las voluntades humanas no se diferencian.

El mundo sin política, administrado sin pasiones, es decir, sin oposición, es transparente, homogéneo. Rostro familiar del totalitarismo exaltado por la preeminencia de la ciencia y la técnica, que se ofrecen como redentoras para un existir lleno de opacidades, de misterios. Cuando las computadoras simulan pensar como los seres humanos, en realidad inventan un pensar y cuanto más los hombres se adapten a la máquina más pensarán como ellas. Entonces, en efecto, las computadoras pensarán como los hombres, porque éstos lo harán como aquéllas. Todo podrá ser previsible, y un gris infinito circulará por los circuitos donde casi todo existe en forma de bits. El lenguaje dejará de ser el lugar de las diferencias porque se habrá vuelto transparente. La intimidad —como lo establecía el "hermano mayor"— habrá perdido el secreto que la hace vivir. Heidegger: "en la época actual, a causa de la prisa y la trivialidad del diario decir y escribir, adquiere supremacía siempre más decisiva una otra relación con el lenguaje. Pensamos, en efecto, que también el lenguaje es como todas las cosas cotidianas con las cuales alternamos, sólo un instrumento, a saber el instrumento de la comunicación y de la información. (...) La representación del lenguaje como instrumento de la información se impone, actualmente, hasta el extremo. Se tiene en verdad un conocimiento de este suceso, pero no se reflexiona sobre su sentido. Se sabe que ahora, en el contexto de la construcción de cerebros electrónicos, se hacen no sólo máquinas de calcular sino, también, de pensar y traducir. Todo calcular, en sentido estricto y amplio, todo pensar y traducir se mueven, sin embargo, en el ámbito del lenguaje. Y resulta que, debido a dichas máquinas, se ha logrado la *máquina de lenguaje*. (...) La máquina de lenguaje regula y limita ya, desde sus energías y funciones mecánicas, la forma de nuestro posible uso del lenguaje. La máquina de lenguaje es —y ante todo llegará a ser— un medio por el cual la técnica moderna impera sobre la forma y el mundo del lenguaje como tal. Mientras tanto aún se mantiene la apariencia de que el hombre gobierna a la máquina de lenguaje. Pero la verdad sería, más bien, otra: que la máquina de lenguaje pone en marcha a éste y gobierna, de ese modo, la esencia del hombre".¹⁷

Hacia 1840 Alexis de Tocqueville describía para siempre las virtudes de la democracia.¹⁸ Presagiaba también los males que podría traer consigo aquel mundo creciente que había observado con cuidado. Aún no existía el término totalitarismo y por eso no atinaba a nombrar aquello que le preocupaba: "Creo, pues, que la opresión de que están amenazados los pueblos democráticos no se parece a nada de lo que ha precedido en el mundo. (...) En vano busco en mí mismo una expresión que reproduzca y encierre exactamente la idea que me he formado de ella: las voces antiguas de despotismo y tiranía no le convienen. Esto es nuevo, y es preciso tratar de definirlo, puesto que no puedo darle nombre".

Hace un siglo y medio, Tocqueville describía el rostro

¹⁷ Martín Heidegger, *op. cit.*

¹⁸ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, F.C.E., México, 1984 (cuarta reimpression).

¹⁶ *L'empire des signes*, Flammarion, Paris, 1974, p. 127.

familiar, y por eso inclasificable, del totalitarismo que nos rodea: "Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma.

"Retirado cada uno aparte, vive como extraño el destino de todos los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana: se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él sólo, y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria.

"Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal que no piensen sino en gozar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el único árbitro de ella; provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir".¹⁹

Y luego: "Hoy día hay muchas personas que se acomodan fácilmente con esta especie de compromiso entre el despotismo administrativo y la soberanía del pueblo, que piensan haber garantizado bastante la libertad de los individuos, cuando la abandonan al poder nacional. (...) No negaré, sin embargo, que una constitución semejante no sea infinitamente preferible a la que, después de haber concentrado todos los poderes, los depositara en manos de un hombre o de un cuerpo irresponsable".²⁰

Aquí estamos. Hasta aquí hemos llegado: México al filo del siglo XXI. Sin nada mejor que la democracia, defendiendo legítimamente el derecho de las naciones ante poderes transnacionales que buscan la infinita repetición de lo mismo en todas partes, obsesionados por los rostros familiares del totalitarismo. La desesperanza se nos vuelve insoportable y el vacío provoca el horror. Entonces resolvemos ser optimistas porque podemos empezar a pensar nuevamente. Preguntamos. Y otra vez Heidegger: "¿Qué es lo que también nosotros, y justamente los que ahora vivimos, debemos considerar digno de un empeñoso preguntar? Es digno de preguntarse aquello que (...) se ha elevado a lo inconmensurable e impenetrable y arrastra a nuestra época no sabemos hacia dónde. (...) Es digno de preguntarse porqué la mensurabilidad de la naturaleza es puesta en circulación como la única clave para el misterio del mundo. Es digno de preguntarse porqué la poesía misma no puede ser más una forma rectora de la verdad".²¹ Optimismo porque estas palabras ya han sido dichas, porque no nos negamos a creer —a pesar de las inminentes derrotas— en un "edificar que piensa en relación a un más originario habitar del hombre", para lo cual "son necesarios edificadores que sepan que el hombre no puede vivir por la energía atómica sino, más bien, morir, esto es, perder su ser, aún cuando la energía atómica sea usada para fines pacíficos, si estos fines permanecen como los únicos que miden toda meta y determinación del hombre. Frente a esto, los verdaderos edificadores reflexionan que la vida que meramente se vive aún no es un habitar. Pues el hombre 'habita', según la palabra de Hölderlin, cuando habita 'poéticamente sobre la tierra'.²²

¹⁹ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, p. 633.

²⁰ Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, p. 634.

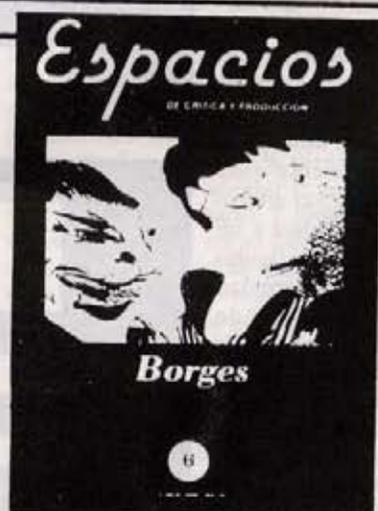
²¹ Martín Heidegger, *op. cit.*

²² Martín Heidegger, *op. cit.*



Nº 10:
Paul de Man: Acerca de "La tarea del traductor" de W. Benjamin. /
Poemas inéditos de Enrique Lihn. /
Correspondencia Marianne Moore-Ford Motors Co.

Suscripciones:
Cuatro números: Argentina, A 40.
Exterior: u\$s 25.
Cheques a la orden de Daniel Samoilovich, Uruguay 252, PB 4, (1015) Buenos Aires, Argentina.



ES UNA PUBLICACION DE LA SECRETARIA DE EXTENSION UNIVERSITARIA Y BIENESTAR ESTUDIANTIL DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS (UBA)

Suscripciones interior y exterior: M.T. de Alvear 2230, of. 102, Buenos Aires.

LAS OTRAS PUERTAS DEL

"Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie".

Walter Benjamin

RICARDO FORSTER

Este es un artículo escrito para contestar otro artículo que, a su vez, fue escrito en polémica con un primer trabajo mío aparecido en *Punto de Vista*; en otras palabras: más allá de las evidentes diferencias, de las miradas opuestas, es importante que en un medio tan apagado de "estruendos bélicos" como es el nuestro se pueda discutir a fondo y sin complacencias alrededor de ciertos temas que, no dejo de pensar, siguen atravesando y armando la trama de la cultura contemporánea. Dicho esto vayamos entonces a los argumentos.

En su respuesta a "Perplejidades de la Modernidad", Anahí Ballent, Adrián Gorelik y Graciela Silvestri parten de una acusación que recorre todo su artículo y a partir de la cual montan su indignación. Cito textualmente para que no haya confusiones: "... el artículo (se refieren al mío) se dedica a un verdadero aplanamiento de las figuras y de los problemas de una modernidad emblemática en las vanguardias de entreguerras, sólo explicable a partir de una incompreensión de las relaciones y las mediaciones entre la producción intelectual y la producción de la ciudad moderna, y a ubicar en un momento anterior a su irrupción toda la variedad y el 'colorido' que su vocación racionalizadora habría arrollado". Encerrada en estas líneas está *in nuce* la dirección hacia donde apuntan sus baterías los tres arquitectos. Lamentablemente no han sabido apuntar correctamente o quizá lo han hecho así como un supremo esfuerzo para defender al Movimiento Moderno de las "responsabilidades centrales en la pérdida de riqueza vital de la ciudad moderna". ¿Por qué no podemos criticar al proyecto del modernismo arquitectónico involucrándolo en una historia mayor y algo laberíntica que es la de la misma modernidad como

**B
U
R
D
E
L**

"Perplejidades de la modernidad" de Ricardo Forster, apareció en *Punto de Vista*, No. 31. Ballent, Gorelik y Silvestri contestaron en el No. 32 con "Ante las puertas de la ciudad. Zarathustra o su mono".

trama civilizatoria? ¿Por qué debemos renunciar, como indirectamente se sugiere en el artículo, a cierto mirar ecléctico o, más grave aún, a ciertos cortes históricos que se mezclan en el tiempo con otros y no en un sentido de continuidad "homogénea y vacía" sino como puesta en evidencia de una historia más abigarrada y compleja que la que parece extraerse de una mirada "lineal"? ¿Por qué liberar de responsabilidades a las vanguardias estéticas de entreguerras, actuando complacientemente y negando sus enraizamientos con el despliegue poderoso y dominante de la racionalización del mundo y de los hombres operada por un proyecto que habita, paradójicamente, en sus propias "utopías liberadoras"?

Estas preguntas, al igual que algunos argumentos que se desarrollan en "Perplejidades...", no apuntan a un "aplanamiento de las figuras y los problemas de la modernidad" sino, antes bien, a evidenciar cómo a través de las propias fisuras del discurso modernista se cuele lo "no querido"; cómo un discurso que se postula originariamente como crítico y revulsivo va desembocando, *mutatis mutandis*, en su opuesto no simplemente por el uso que el poder dominante hace de sus innovaciones técnicas, sino porque en su misma escritura, en sus proyectos fundacionales, ya habitaban aquellas marcas que colocarían a esa escritura en el registro gramatical de la racionalidad instrumental. Pero, y aquí vuelve a aparecer una lectura prejuiciosa, esa dialéctica de las vanguardias no debe ser leída en sentido hegeliano o en clave marxista (apuntando a la escenificación teleológica de la historia), en la medida en que no tiende a eliminar las contradicciones, los abigarramientos, las pluralidades de una experiencia histórica que nos presenta múltiples rostros; de lo que se trata, y es lo que intenté explicitar en mi primer artículo, es de pensar críticamente, esto es, de sospechar de un discurso o de una práctica histórica que parece contraponerse radicalmente a las estructuras de la dominación. Quisiera decirlo con

palabras de Eduardo Subirats: "Las vanguardias son, fundamentalmente, un fenómeno cultural de signo negativo, crítico y combativo, cuya primaria razón estriba en la oposición y resistencia contra la opacidad, la reificación o la alienación de las formas culturales objetivas. Pero es también propio de la dialéctica de las vanguardias el que, una vez cumplido su cometido iconoclasta y crítico, se conviertan ellas mismas en un fenómeno afirmativo, de carácter normativo, y acaben afianzándose como un poder también institucional y a la postre también opaco".

Frente a este fenómeno de "adaptación", a esta institucionalización de las vanguardias (recordemos aquella proclama dadaísta en la que se sostenía con no cierto patetismo que "ser dadaísta significa dejarse alterar por las cosas, estar en contra de toda formación de sedimentos, permanecer un rato sentado en el sillón supone poner la vida en peligro"), hay dos modos posibles de interpretación: desligar la época heroica de las vanguardias de aquel otro momento *adaptativo*, momento de absoluto extrañamiento con los objetivos y sueños fundacionales, o, como otra forma de lectura, hacer el esfuerzo de *vincular gramaticalmente* ambas escrituras, tanto la de la época de la crítica radical y negativa como la de su "refuncionalización" institucional. La primera postura, que es la que adoptan mis críticos, dicotomiza esquemáticamente el complejo proceso de entrelazamiento señalado por Subirats, del mismo modo que queda atrapada en el "mal uso" de los dispositivos inaugurados por el Movimiento Moderno sin preocuparse por profundizar en el interior mismo de la trama vanguardista.

Según Ballent, Gorelik y Silvestri "una vez inmersa en el mundo de la producción, la 'vanguardia' no puede seguir eligiendo con la misma libertad, necesariamente pierde su carácter de sujeto que controla el 'proyecto' para pasar a formar una parte más de la inmensa trama de decisiones, conflictos, poderes, técnicas, que hacen a la ciudad real". Lo que sostengo en "Perplejidades..." es que *antes* de su inmersión "en el mundo de la producción" ya se prefiguraban los elementos que invertían el "otro rostro de Jano" de las vanguardias. En este sentido, a lo largo del artículo no hago la diferenciación tafuriana entre "vanguardias" y "arquitecturas de punta", ya que mi búsqueda apuntaba no a salvar de "res-

ponsabilidades" a tal o cual movimiento sino a auscultar genealógicamente el derrotero de un tipo específico de mirada estética que, más allá de las diferencias, vincula subterráneamente a las vanguardias. Por eso no me interesaba y no me interesa en este contexto distinguir el proyecto en estado aún "irrealizado", como sueño utópico, de su *caída* en el mundo de la producción, verdadero momento pecaminoso que contradecía absolutamente la esencia crítico-revolucionaria de las vanguardias (vuelvo a remarcar, y esto quizá tenga algo de Heidegger, que en el modo del despliegue se puede leer la *destinación* de los orígenes). Walter Benjamin decía que "cómo ha transcurrido una velada con invitados es algo que, quien se quede hasta el final, podrá apreciar de una ojeada por la posición de los platos y las tazas, de las copas y las fuentes". Mirando a nuestro alrededor, leyendo en los signos de nuestra contemporaneidad, podremos comprender el entrelazamiento de una experiencia histórica que sólo violentándola mecánicamente nos devolvería una imagen partida en dos mitades radicalmente diferenciadas entre sí.

Y no es cuestión de "olvidar" el lado festivo y rupturista de las vanguardias en función de resaltar su cooptación por la estructura productivista; la lectura crítica apunta, por el contrario, al reconocimiento de las especificidades pero no para construir un *Topos Uranos* que actúe como espacio protector y como lugar de lo incontaminado, sino como pregunta desconstruccionista que se dirige a la topografía de los "orígenes paradigmáticos" para tratar de hallar los signos de su despliegue en lo otro de sí mismo. Dicho de modo diferente: sospechar del estado paradisiaco rechazando el momento de la "caída" como el comienzo de una "mala historia".

II

Interrogarnos por el vínculo entre vanguardias y racionalización técnico-instrumental no quiere decir perder de vista la espesura de esos movimientos que conmovieron cataclísmicamente la cultura de nuestro siglo; ni tampoco se busca "inventar" un Movimiento Moderno puramente "homógeno, progresista, heroico, rechazado y vencido por el poder político o la especulación", o, por el contrario, hacer del modernismo un simple gesto inaugural de las técnicas de manipulación amplificadas por la industria cultural. Me preocupa, más



bien algo que señala Frederic Jameson: "El cambio desde una posición opositora a una hegemónica de los clásicos del modernismo, su conquista de la Universidad, los museos, la red de galerías y fundaciones, en otras palabras, la asimilación de los varios modernismos clásicos dentro del 'canon' y la subsiguiente atenuación de todo aquello que otrora nuestros abuelos sentían como chocante, escandaloso, feo, disonante, inmoral y asocial". ¿Podemos explicar esta metamorfosis, esta eliminación de las aristas provocativas y contestatarias de las vanguardias sólo por un proceso de institucionalización académica o por su entrada en el mercado del arte? ¿Es posible reducir la complejidad de la imbricación entre las utopías vanguardistas y el despliegue histórico-concreto del proyecto de la modernidad tardo-capitalista a la determinación "fundamental" de lo estructural?

Parecería que en función de atrincherarse en lo específico del movimiento arquitectónico, Ballent, Gorelik y Silvestri (que leyeron mi artículo con prejuicio de especialistas y se olvidaron de las otras miradas) se preocupan por marcar las diferencias centrales entre éste y las vanguardias, caracterizándose estas últimas por su "tarea destructiva, negativa, corrosiva de órdenes e instituciones", mientras que "la arquitectura, por su ligazón con la producción —y por ende con el poder— o las demandas sociales —y por ende con programas estrictos—, no puede asumir sino en pequeña parte este rol de ruptura. Por definición —continúan mis críticos—, es una actividad constructiva, afirmativa y, por sobre todo, heterónoma". Mientras que los artistas e intelectuales de vanguardia pueden dedicarse despreocupada y dionisiacamente a destruir convenciones y al más radical de los rechazos porque permanecen ajenos a la producción y al poder, los arquitectos

libros · café

gandhi

Montevideo 453

LIBROS CAFE FORO CULTURAL

- O'CONNOR:** Crisis de acumulación.
VATTIMO: Introducción a Nietzsche.
HELLER: Sociología de la vida cotidiana.
WILLIAMS: Marxismo y literatura.
BURGER: Teoría de la vanguardia.
HABERMAS: Ensayos políticos.
GOODWIN: El uso de las ideas políticas.
THERBORN: La ideología del poder.
BILLAUDOT: Crecimiento y crisis.
ABERCOMBIE: Tesis de la ideología dominante.
VON BEYME: Los partidos.
OFFE: Capitalismo y estado.
BENJAMIN: Berlín demónico.
JAY: Adorno.
LACLAU: Hegemonía y estrategia socialista.
PICO: Teorías del estado de bienestar.
SHOLEM: Walter Benjamin, historia de una amistad.
VIRILIO: Estética de la desaparición.
ELIAS: Humana conditio.
REVISTAS: Leviatán, Letra Internacional, Zona Abierta.

libros · café

gandhi

Montevideo 453

modernistas pese a todas sus buenas intenciones críticas y a sus reprimidas ansias destructivistas, no pueden ni deben hacer otra cosa que "construir" y hacerse cargo de las demandas sociales y productivas. "Esta distinción —concluyen Ballent, Gorelik y Silvestri— es clave para entender las mediaciones que existen entre la elaboración de propuestas intelectuales (la 'vanguardia', en el ámbito protegido del cabaret) y la intervención en la ciudad real (la 'arquitectura', llevando al espacio de la producción los lenguajes y las técnicas ensayadas por las operaciones de vanguardia). Del Cabaret Voltaire a las Siedlungen de Das Neue Frankfurt hay distancia: en el medio se articulan las elecciones políticas, las resistencias sociales, la renta del suelo, la industria de la construcción...". Sorprende esta caracterización tan "tradicionalista" de las vanguardias que las confina a la seguridad del cabaret, pequeño espacio donde los bufonescos dadaístas pueden dedicarse sin peligro alguno a escupir contra los valores del sistema. Intervenir en la "ciudad real" no es propio de artistas; su derrotero intelectual-creativo marcha paralelamente al de la sociedad, incapaces de encontrar los puntos de sutura. La metáfora del arte atravesado por la vida y de los artistas como vanguardia de la revolución parece no ser otra cosa, según los arquitectos, que un simple gesto petulante y asegurado entre las paredes del cabaret. Qué lejos quedan los sueños de Maiakovski cuando proclamaba hacia los cuatro puntos cardinales y de viva voz:

*"Arranquemos la senectud de nuestro corazón:
 las calles son nuestros pinceles,
 nuestras paletas... las plazas!"*

El cabaret parece simbolizar, para mis críticos, el Parnaso, el deleite estético montado en la pura autonomía que, paradójicamente, contradice la totalidad del espíritu de las vanguardias. ¿Cómo contener a los violentos futuristas entre las paredes cobijadoras del cabaret? ¿Cómo impedir que su visión apocalíptica se contentara con apenas un reducido número de oyentes? Los futuristas, consecuentes con su credo belicoso, no reconocen en el cabaret los límites geográficos de una vanguardia divorciada del mundo real; veamos si no como se veían a sí mismos: "Camaradas, el progreso triunfal de la ciencia vuelve inevitables los cambios en la humanidad que abren un abismo entre estos dóciles esclavos de la tradición y nosotros, los modernos

libres que confiamos en el radiante esplendor de nuestro futuro (...) ¡Tomen sus piquetas, hachas y martillos y destruyan, destrocen las ciudades venerables sin piedad! ¡Adelante, prendan fuego a los estantes de las bibliotecas! ¡Desvíen las aguas de los canales para que inunden los museos! ... ¡Déjenlos llegar, los felices incendiarios con los dedos carbonizados! ¡Aquí están! ¡Aquí están!". Los futuristas no son alucinados a los que nadie escucha; sus palabras salen del atelier o el cabaret y se dirigen hacia las calles para entrelazarse con las multitudes. El cabaret es un escenario que les queda chico, un simple lugar desde el cual lanzarse contra la sociedad y contra lo establecido. Sin duda que este programa utópico de fusionar arte y vida, estética y revolución, fracasó, se disolvió en el aire, devino en lo opuesto a lo que soñaron sus promotores. Pero de ningún modo podemos confinar a las vanguardias a la pasividad del cabaret o reducirlas a un mero gesto de protesta "intelectual" salvándolas, de ese modo, de su propio fracaso o, ¿por qué no decirlo?, del otro rostro de su victoria.

Desplazando el carácter negativo e iconoclasta de las vanguardias estéticas hacia el gesto afirmativo y constructivo del modernismo arquitectónico, mis críticos no hacen otra cosa que "salvar" a sus sacrosantos maestros, a los ídolos fundadores de su práctica intelectual y "productiva" de la relación traumática que establece un Franca Castel (citado despreciativamente por los arquitectos) entre Le Corbusier y Büchwald: "¿Es que Le Corbusier se da cuenta que entra en Büchwald al son de violines?", la respuesta no se deja esperar. "El universo de Le Corbusier es el universo concentracionario". Mis críticos citan con horror estos párrafos, esta "alucinada" intención de igualar Razón y Totalitarismo (quisiera aclararles que este vínculo provocativo más que provenir de "sede francesa" tiene una clara ascendencia frankfurtiana). El peor de los pecados sería pensar alrededor de este entrelazamiento altamente conflictivo, por lo menos para los racionalistas, del proyecto de la Razón instrumental con el "universo concentracionario". Frente al vértigo que les produce esta proximidad, Ballent, Gorelik y Silvestri buscan desesperadamente refugiarse en las tranquilas y cobijadoras arquitecturas del racionalismo moderno. A mis críticos les ocurre aquello que señalaba Adorno en *Minima Moralia*: "El carácter

ter doble del progreso, el cual sin cesar ha desarrollado simultáneamente el potencial de la libertad y la realidad de la opresión, ha determinado que los pueblos fuesen sometidos cada vez más acabadamente a la dominación de la naturaleza y a la organización social, pero al mismo tiempo que, en virtud de la presión que en ellos ha ejercido la cultura, resultasen incapaces para comprender por qué clase de medios la cultura arribó a semejante integración".

Pese a la acusación de herejía o, más grave aún, de irracionalismo que parece fundamentar esta imperdonable inclinación a vincular Razón y Totalitarismo, sigo pensando en esas inversiones paradójicas que hacen que "jamás se dé un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie". Pero para los arquitectos es altamente traumático enfrentarse a la "barbarie" allí donde siempre creyeron encontrar a la cultura y, como corolario de esta imposibilidad de "pasarle —como decía Benjamin— a la historia el cepillo a contrapelo", prefieren aferrarse dogmáticamente a los presupuestos fundamentales de los maestros del racionalismo.

III

Quisiera volver a citar textualmente a mis críticos y mostrar cómo la caza de brujas se invierte allí donde las diferencias quedan opacadas detrás de ciertas acusaciones profundamente falaces. Dicen los arquitectos: "Pero tal vez lo más paradójico de la visión que criticamos es que atravesase indemne la vitalidad de los mismos textos que usa como referencia, que termine seducida por el encanto de los disfraces que ellos ya habían condenado al desván del 'burdel del historicismo': la recuperación de un romanticismo comunitario-organicista (pecado intolerable de mi parte!) y la reedición —en clave 'progresista'— de una serie de lugares comunes de la historiografía que lograron notoriedad gracias a los teóricos del macarthismo y de la guerra fría, pueden ser los resultados más extremos de esta operación de inversión que realiza Forster". Las baterías están cargadas con los más letales proyectiles (faltó a la cita el término "fascista" y la mesa hubiese estado completa). Ejercer la sospecha sobre el Movimiento Moderno, preguntarse por la errancia desesperanzada del hombre en nuestras urbes contemporáneas, tratar de auscultar en el mismo proyecto de la modernidad que, como ya lo anticipa visionariamente Goya, "el sueño

de la razón produce monstruos" e intentar penetrar en la dialéctica de las vanguardias, implica, según mis críticos, ser "romántico-organicista" y, peor aún, acabar en el reaccionarismo de los teóricos del macarthismo.

¿Acaso se olvidan los arquitectos que el "burdel del historicismo" incluía, según Benjamin, fundamentalmente a aquellas filosofías de la historia fascinadas ante el despliegue de la revolución técnico-científica y adoradoras de la imparable ola del progreso? La crítica que hace Benjamin de la socialdemocracia alemana, de su práctica política y de su concepción teórica, se funda, precisamente, en la falacia inherente a la idea de progreso que ha enmohecido la perspectiva del marxismo. De ahí que para Benjamin las ridiculizadas utopías de Fourier "demuestran un sentido sorprendentemente sano" frente a la "concepción positivista" de la socialdemocracia que "ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo". Para Benjamin las utopías socialistas previas al 48 nos devuelven una imagen profundamente corrosiva, henchida de fantasías que se oponen a "la antigua moral protestante del trabajo" que celebra "su resurrección secularizada entre los obreros alemanes". La socialdemocracia destruyó el ímpetu transformador de las clases oprimidas y las encadenó al carro de los vencedores preparando, de este modo, el terreno para el triunfo del fascismo. En la crítica a la práctica política del marxismo positivista desarrollada en las *Tesis de Filosofía de la Historia*, se conjuga una visión más amplia que incluye no solamente a la socialdemocracia sino que se extiende hasta abarcar la experiencia histórica de la modernidad iluminista. Por eso concluye la onceava tesis reivindicando las fantasías de Fourier, según el cual, "un trabajo social bien dispuesto debiera tener como consecuencia que cuatro lunas iluminasen la noche de la tierra, que los hielos se retirasen de los polos, que el agua de mar ya no sepa a sal y que los animales feroces pasen al servicio del hombre. Todo lo cual ilustra un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en situación de hacer que alumbre las criaturas que como posibles dormitan en su seno". Frente al proyecto racional-construccionista del marxismo positivista, fuertemente adherido a la idea del progreso, Benjamin nos devuelve las imágenes fantásticas de la utopía fourierista. Como primer gesto lo que se arroja al "burdel del historicismo" es, precisamente, el discurso de la mo-



dernidad anclada en la identidad entre progreso y racionalización del mundo y de los hombres. ¿Será acaso por un descuido que los arquitectos lean tan parcialmente la metáfora benjaminiana o, quizá, no se dan cuenta que el burdel es algo más amplio de lo que suponían?

Quisiera, sin embargo, detenerme en esta tremenda acusación de "recuperar un romanticismo comunitario-organicista". Aparte de ser una frase hecha y demasiado trillada, ¿qué quieren decir los arquitectos? Supongo que mi crítica del proyecto desplegado de la modernidad iluminista amparada en la potencia homogeneizadora de la razón analítico-instrumental, les suena a romántica (que desde sus claves interpretativas significa camuflar una concepción reaccionaria con una vestimenta "progresista"). Confieso mis pecados, algo del romanticismo de Hölderlin, de Keats, de Leopardi, de Novalis y de Nietzsche (me permito incluirlo en esta saga ilustre), se filtra en mi reflexión, y a partir de su sugestivo influjo trato de pensar desde otro sitio la trama de nuestra cultura. Porque el "lenguaje romántico —señala Nicolás Casullo— hace reingresar la oscuridad, el mito, el fatalismo y lo inexplicable, a la crónica de la edad de la razón. Admite y rechaza los límites kantianos. El tiempo del progreso, de las ciencias, de las máquinas y las metrópolis pueblan al mundo de signos y novedades, pero lo transforman en páramo del espíritu. Es luz y nocturnidad, saturación y carencia de lo real, utopía y muerte. La conciencia romántica libera esa sensibilidad que olfatea la catástrofe, para poder ejercer su química de redención". La tradición romántica recuperada como *sospecha* de la "edad de la razón", como presencia amenazadora de lo que el iluminismo intentó obturar; en verdad el romanticismo inició, en la época de la consa-

gración de la razón, el peligroso camino de la crítica, hizo posible una mirada de la diferencia y de los intersticios.

“La poesía trágica romántica — comenta Rafael Argullol en un magnífico libro que les recomendaría leer a los arquitectos— es (...) decididamente adversaria de la que, junto con el Estado, es la otra gran columna que sostiene el templo del *Zeitgeist* tras el hundimiento del templo del ‘viejo Dios’: la moderna *Razón científica*. El hombre de la civilización industrial-tecnológica intenta paliar la pérdida de su identidad y la enajenación de la naturaleza con una organización social férrea y una convicción ilimitada de que la apuesta baconiana del *imperium hominis* debe llegar a su total cumplimiento. Intenta construir a su alrededor un enorme Bloque, un Sistema perfectamente ultimado en la complementariedad de Razón y Estado. La tarea del Romanticismo es mostrar los cimientos de barro del gran edificio que alberga el ‘Espíritu de la Epoca’. La Razón Romántica —como origen del pensamiento trágico moderno— se convierte en la antítesis de la razón científica (y tecnológica-industrial)”. El Romanticismo recorre aquellas zonas repriadas por la razón científica, se detiene expectante en esos territorios que permanecen al margen de la “gran iluminación”. Pensemos en el espacio de Piranesi que ya no es el espacio claro del orden euclidiano-galileano expuesto sin reservas —como afirma G. Gusdorf— “a la percepción totalitaria del ojo”. Lo oscuro, lo laberíntico, las sombras emergen en este otro espacio conmoviendo la mirada de quien estaba acostumbrado a la luz. Pero en la concepción espacial de Piranesi, señala Argullol, hay una fuerza anticipatoria que se vincula directamente con el futuro (especialmente en su arquitectura carcelaria). “De manera casi mágica adelanta el extravío —también extravío kafkiano— del hombre moderno en la jungla de acero y asfalto de la sociedad industrial. En *The Romantic Rebellion*, Kenneth Clark coloca la foto de Liverpool Street Station entre las páginas que reproducen algunos grabados de las *carceri*. El parecido, sobre todo con el VII y el XIII, es sencillamente aterrador”. El modo como se plasma históricamente la sociedad capitalista, racionalista, tecnológica es, según Argullol, el “modelo infinitamente multiplicado de las cárceles piranesianas: desde la escisión interior del hombre hasta la gigantesca fragmentación de la sociedad civil, un enorme monstruo, el Es-

tado, extiende sus tentáculos hacia todas las esferas de esta escala: el laberinto de Piranesi adquiere descomunales proporciones y la red de escalas sin objeto y caminos sin retorno prolifera en un vertiginoso torbellino en cuyo interior, a la vez errante y aprisionado, el hombre pierde la noción de sí mismo”.

Esta profunda e inigualada sensibilidad romántica frente a una época atravesada triunfalmente por el proyecto del iluminismo devenido en euforia del progreso y la revolución técnico-industrial es lo que sigue siendo absolutamente contemporáneo y lo que me permite sentirme integrado a una tradición crítico-negativa que tiene en los románticos un momento fundacional. Momento de sospecha, de rechazo, de un mirar que intenta sustraerse a los designios unificadores de una racionalidad homogeneizante. No se trata, en esta lectura que hago del Romanticismo, de una mirada que nostálgicamente intenta recuperar una suerte de “patria idílica” que preexistió a la “degradada” ciudad moderna; el romanticismo trágico-negativo no apunta a la *restitución*, no se sumerge en la melancolía de una infancia dorada pero irremediablemente perdida para a partir de este sentimiento montar un proyecto alternativo al de la sociedad burguesa. Más bien, siguiendo el gesto holderliano se apresta a “mantener la cabeza descubierta ante la tempestad de los dioses”. En este sentido, el Romanticismo no se deja atrapar por las bellas figuras de lo perdido (un sentimiento de todos modos legítimo y actualmente provocativo) ni intenta *sustituir* lo contemporáneo por lo arcaico, sino que convoca al pasado para desestructurar las desmesuradas ilusiones de una época henchida de arrogancia.

A diferencia de Mies van der Rohe, para quien es “imposible ir hacia adelante y mirar hacia atrás; quien vive en el pasado no puede avanzar”, el romántico sospecha de ese permanente y alucinado “ir hacia adelante” que busca destruir los hilos secretos de la tradición. Si esta actitud de permanencia de lo pasado, este buscar en los desvanes de la memoria lo que ya no es, esa resistencia frente al olvido generalizado que deviene de la absoluta apología mercantil de lo nuevo, significa ser un espíritu romántico-organicista ... ¡pues lo soy!

Cornelius Castoriadis puso de manifiesto el significado de este “abandono del pasado” al plantear que “existe otro modo de heteronomía nacido ante nuestros ojos: la pretendida ‘tabula

rasa’ del pasado que es en verdad —porque nunca hay ‘tabula rasa’— la pérdida de la memoria viviente de la sociedad, en el mismo momento en el que se hipertrofia su memoria muerta (museos, bibliotecas, monumentos clasificados, bancos de donaciones, etc.), la pérdida de un lazo sustantivo y no sujeto a su pasado, a su historia, a la historia —dicho de otro modo: su propia pérdida”. Algunos de los rasgos centrales del Movimiento Moderno, y de las propias vanguardias, apuntaban a esa devastación de la memoria al intentar hacer “tabula rasa”, al convertir a lo nuevo en paradigma de la creación; pero no alcanzaron a percibir que ese rechazo del pasado encerraba una paradoja: su propia canonización y sometimiento a través de su institucionalización como “memoria muerta”. Creo leer en las opiniones de Ballent, Gorelik y Silvestri respecto al “romanticismo comunitario-organicista” otro modo encubierto de la fetichización de lo nuevo, de una práctica y un discurso que ha quedado pegado a la lógica del mercado (que necesita hacer “tabula rasa” para seguir compitiendo con alguna posibilidad de éxito en el escenario del productivismo contemporáneo) y a la presentación arrasadora de la racionalidad técnico-instrumental que vive sólo en la *pura novedad* y en el aniquilamiento de las “huellas” de la memoria. Frente a esta perspectiva simplemente quisiera decir con Heidegger que es cuestión de “escuchar la tradición que no se abandona al pasado sino que piensa en el presente”; o desde otro lado y a través de Benjamin reconocer que el “cuadro genuino puede ser viejo, pero el pensamiento genuino es nuevo. Pertenece al presente. Concedido, este presente puede ser magro. Pero, prescindiendo de lo que parezca, hay que asirlo firmemente por los cuernos para ser capaz de consultar el pasado. Es el toro cuya sangre debe rebasar la fosa si las sombras de los difuntos han de aparecer en sus márgenes”.

IV

Si bien el Romanticismo ha sido identificado con lo arcaizante y se ha exagerado su nostalgia por la sociedad medieval, su impacto sobre las vanguardias estéticas y sobre los movimientos políticos anticapitalistas no ha sido menos importante; hacer del término “romántico” una simple expresión de una concepción reaccionaria es, en el mejor de los casos, puro desconocimiento histórico. La pareja “comuni-

tario-organicista" tampoco deja de ser un calificativo vacío si no se le explica y se aclara el sentido de su uso en una época que hace tiempo que descompuso todo vínculo verdaderamente orgánico entre el individuo y la comunidad (que por otra parte ya no existe salvo en las categorías sociológicas). Mis críticos, por el contrario, esgrimen esta acusación para oponerle una visión democrática y progresista, consensual y racional que tiene en el Movimiento Moderno uno de sus momentos consagradorios. Quien quede afuera de esta línea maestra no tiene otro destino que el reaccionarismo conservador.

Junto a la racionalización del mundo y a la planificación generalizada que encuentra su base de sustentación en el universo de la revolución técnico-productivista de la modernidad capitalista (y aquí también involucro a las utopías del "socialismo real"), vemos emerger una utopía que lejos de hacerse cargo de la "dialéctica del progreso", del estallido del individuo en las metrópolis contemporáneas, sigue aferrada dogmáticamente a los "sueños de la razón" incapaz de ejercer la sospecha y la crítica, muda frente a la presentación del *otro rostro de Jano* de la cultura moderna. "La representación de un progreso del género humano en la historia —reflexiona Benjamin— es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso".

A lo largo del artículo de los arquitectos no hay una sola frase que busque despegarse de esta "representación del progreso", que sea capaz de profundizar críticamente en el propio dispositivo de una práctica teórica que permaneció adherida a los supuestos constitucionales de la racionalidad técnico-científica. En realidad, toda su respuesta a mi artículo está cruzada por el intento de mantener las posiciones del Movimiento Moderno reconociendo, cuanto mucho, ciertas desviaciones peligrosas que, de todos modos, pervirtieron el "verdadero espíritu" del modernismo arquitectónico. Una crítica que quiera ir más allá de las meras "desviaciones", que se preocupe por penetrar la trama fundacional de la modernidad y que haga centro en la problemática de la razón y de la técnica, es inmediatamente acusada de "romántico-organicista", de nostálgica y, sobre todo, de irracionalista. Hay cier-

tos mitos que no se pueden tocar, ciertas "verdades" que deben ser defendidas a cualquier precio. En la compleja relación entre saber y poder, la palabra del especialista cumple la función de mantener perfectamente a resguardo de los curiosos aquellos supuestos que definen al dispositivo puesto en marcha. En el caso de mis críticos el "saber arquitectónico" protesta contra el "dilettantismo filosófico" que no se apoya "en hechos históricos controlables para producir efectivo conocimiento, efectivas transformaciones incluso de la propia investigación histórica, de la que se sirven y a la que alimentan". Quisiera primero contestar con palabras de John Keats:

"Me refiero a la *capacidad negativa*, es decir, a la virtud que puede tener un hombre de encontrarse sumergido en incertidumbres, misterios y dudas sin sentirse irritado por conocer las razones ni los hechos".

Y luego, si me lo permiten aunque no sea de mi especialidad, con Lacan: "Abreviamos: nada de conocimiento, sino sólo saber, el cual sin embargo funciona solamente en cuanto es falso, en cuanto produce 'algunos errores en el discurso', en cuanto *falla*: el efecto de verdad depende precisamente de lo que del saber *falla*".

En la relación que establecen Ballent, Gorelik y Silvestri con el Movimiento Moderno nada parece "fallar", todo está en su lugar y respaldado por los sacrosantos "hechos históricos". ¿Cómo aventurarse en las turbulentas aguas del modernismo arquitectónico sin ser especialistas y, peor aún, cómo incluirlo en una crítica de las vanguardias que se preocupe por encontrar sus correspondencias con el despliegue de la racionalidad técnico-instrumental? ¿Cómo cometer la herejía de leer en las utopías modernistas ciertos rasgos del universo tecnológico-totalitario de la sociedad contemporánea? ¿Cómo cometer la "torpeza metafísica" de inquirir por la "esencia de la técnica" como fundamento de la "época de la imagen del mundo" y no señalar las especificidades de lo técnico desde la mirada del especialista? Quisiera en este punto fijar posición a través de Benjamin: "Puesto que, en una lucha contra lo creado, la humanidad ve siempre miopemente, es tan seguro como que la Técnica, que fue puesta en campaña una vez contra la creación, tampoco se detendrá ante su dueño". Mis críticos ven "miopemente", es decir, se preocupan por mostrarnos las diferencias que frente a lo técnico tendrían los



arquitectos modernistas; pero precisamente su "miopía" nace de confundir diferentes modos de vincularse con lo técnico, perdiendo de vista una trama civilizatoria atravesada por la *técnica*, profundamente "trabajada" por ésta. Ellos no logran, porque permanecen prisioneros de sus mitos, desentrañar la relación entre las ilusiones maquinistas y tecnológicas de las vanguardias con una estética que se funda, como lo señala el constructivista húngaro Ernst Kallai, en la Ciencia y la Técnica; dice Kallai que "nuestras vías siguen las leyes de energía dominadas con la ciencia y con la técnica, organizadas con la razón. Esto puede ser tomado trágicamente o con satisfacción: para un arte que no quiere seguir siendo una ficción, sino que al contrario, quiere aceptar la confrontación con los datos reales de la civilización, de esta situación surge la necesidad de que se mueva, no por impulsos subconscientes y metafísicos, sino que sea disciplinada e intelectualmente clara su sensibilidad figurativa. Que espiritualice no con el crecimiento orgánico, sino con el construir abstracto".

Y no es cuestión, como me reprochan los arquitectos, de "atribuirles (a las vanguardias) —en forma indiscriminada— una misma relación con la 'revolución técnico-industrial.'" Frente a los "usos" de las innovaciones tecnológicas las reacciones son divergentes y es justo marcar esas peculiaridades; pero frente al despliegue del proyecto racional-tecnológico-industrial observo un fenómeno de fascinación que impregna en gran medida a los movimientos vanguardistas de entreguerras (reitero que esto no significa que todas las vanguardias actuaron del mismo modo ante este proyecto, y el análisis de esos diversos modos nos permitiría comprender aún mejor la relación conflictiva de lo estético y lo técnico). Esta unidad de criterio es evidenciada por el movimiento constructivista de la Unión

Internacional de Constructores Neoplásticos donde se declara que esta "Internacional no es el resultado de ningún sentimiento humanitario, idealista o político, sino que surge de los propios principios amorales y elementales sobre los que se basan tanto la ciencia como la técnica". Este manifiesto fue firmado, entre otros, por Van Doesburg, El Lissitzky y Richter que no hicieron otra cosa que explicar una opinión ampliamente compartida y que se multiplicó en otros manifiestos o en escritos personales. Esto no quiere decir que en el abigarrado mundo de las vanguardias no hubieran aparecido voces disonantes y profundamente críticas respecto a esta fascinación ante la técnica y la ciencia. En "Perplejidades..." es lo que intenté mostrar a través de la figura de Paul Klee que parecen no haber comprendido mis críticos.

Precisamente Klee aparecía como un punto de fuga o, sería mejor decir, como una encrucijada; en la obra y en las reflexiones de Klee podemos encontrar la tensión irresuelta entre la dimensión racionalizadora y formalizante y la búsqueda de la vida y el espíritu. En el contexto de mi artículo Klee no se contraponía con Hannes Meyer sino que en sí mismo encerraba las encrucijadas del modernismo estético. Por eso no se buscaba idealizar la obra de Paul Klee sino, más bien, penetrar en una zona opaca, de ningún modo despejada por el impulso que el propio pintor sintió hacia lo cristalino y hacia la abstracción. Su obra y su reflexión aparecen en "Perplejidades..." como el escenario de un conflicto irresuelto y no como "alternativa" al funcionalismo geometrizable de H. Meyer. En todo caso, el juego de contraposición especular se hacía entre Fr. Milizia y el segundo director de la Bauhaus; pero lejos de entender lo que yo estaba señalando, mis críticos me achacan desconocer el papel secundario de Milizia que "en realidad plagia a Laugier" y en no haber percibido, como lo hace Tafuri, que entre Milizia y Meyer no hay contradicción sino un "mismo proceso" que atraviesa toda la modernidad. En realidad, Milizia y Meyer constituyen dos modos distintos de presentación de un proyecto histórico en el que aún habitamos, modos que, en función de su despliegue, no necesariamente pueden ser dogmáticamente homologados. Y no se trata de reivindicar el arquitecto del siglo XVIII frente al del siglo XX para volver melancólicamente la vista hacia una ciu-

dad "más colorida", sino de mostrar, en el azaroso juego convocante de los acontecimientos históricos, los modos diversos, no unívocos, de lo moderno. Podríamos haber buscado entre los contemporáneos de Meyer y también hubiéramos encontrado las contradicciones, las bifurcaciones y, claro está, los entrelazamientos.

En el largo texto que cité en "Perplejidades..." de Oskar Schlemmer, y que parece que pasó desapercibido para mis críticos, emergía con gran potencialidad expresiva la abigarrada conjunción de fenómenos, creencias, perspectivas, ilusiones, ideologías, prácticas sociales, etcétera, que convergieron desde distintos sitios en los movimientos de vanguardia. A veces es cuestión simplemente de leer con un poco más de atención.

Eduardo Subirats nos aclara el sentido de esta convergencia que no dejó de ser problemática especialmente cuando intentamos valorar la relación que las vanguardias establecieron con la máquina. De ahí que Subirats afirme que en "el contexto de la modernidad estética (la máquina) adquirió funciones demiúrgicas, proféticas, mesiánicas, así como demoníacas, infernales y destructivas. Para Mendelsohn, Le Corbusier, Oud, también para Léger, Malewitsch y Schlemmer, la máquina asumió el mismo papel cultural que el romanticismo había otorgado al genio como potencia ordenadora y como naturaleza (...) Mientras que filósofos como Simmel y Spengler veían en el maquinismo un principio de desintegración cultural y de empobrecimiento, los movimientos artísticos revolucionarios de la posguerra celebraron precisamente su llegada como una fuerza racional, democrática, susceptible de igualar socialmente las clases y de liberar al hombre de las pesadas fatigas de la sobrevivencia. Al contemplar la máquina como factor emancipador de orden social y elevarla como tal a valor estético y cultural universal, los artistas de las vanguardias restablecieron aquella dimensión radical del progreso, concebido como identidad del desarrollo científico-técnico y moral, característico de la filosofía de la historia de la Ilustración". Lo estético se entrelaza con lo técnico y los artistas se fascinan frente a los prodigios de los nuevos descubrimientos tecnológicos; pero junto a esta apuesta en favor de la máquina como potencial liberador también vemos aparecer la idea de una utopía racional como estructura de lo social, utopía fundada en la ciencia y

la técnica. I. Ehrenburg sostiene esta apelación racionalista de ciertas vanguardias en su libro *Eppur si muove*: "Un arte construido de una manera justa puede existir solamente en el seno de una sociedad organizada de una manera racional.

"Un cubista que construye su cuadro respetando un riguroso equilibrio de las formas y una impecable interdependencia de peso en los diferentes colores, ¿acaso puede respirar libremente en un Estado basado en la casualidad, el arbitrio, y un desorden anárquico? (...) ¿Puede un artista, que halla su *pathos* en la creación de un objeto, en transformar el material, conceder su aprobación a la Europa contemporánea, que prefiere no producir, sino dedicarse a la destrucción de lo que ha sido producido?

"El arte nuevo es favorable a un plan único, al sistema, a la organización, en contraste con el impresionismo anárquico de la sociedad pequeñoburguesa". Ehrenburg expresa descaradamente el fondo racionalista, la búsqueda del orden absoluto, la preocupación funcionalista que impulsó a las vanguardias constructivistas (especialmente a los futuristas rusos, pero también a De Stijl y a los cubistas). Esta utopía racional-geométrica, abstracta y cristalina, se imbrica directamente con el universo de la técnica que constituye el fondo a partir del cual se despliegan estas posiciones.

Mientras que a los arquitectos les preocupa resaltar las diferencias entre diversos modelos "geométricos" (por ejemplo entre Le Corbusier y Hilberseimer), a mí me interesa pensar el arraigo del modernismo estético en los supuestos civilizatorios desplegados por la Ilustración. En este sentido, es necesario y pertinente vincular "matematización" y "racionalización" como dos modos de ser de la cultura moderna y como articuladores de la topografía societal y de la aprehensión cognitiva de la naturaleza. Dicho con otras palabras: el sujeto moderno (trascendental en el sentido kantiano) está profundamente atravesado por este doble movimiento de cuantificación y racionalización, su propia presentación histórica está signada por esta doble determinación. Y lo "geométrico" como bien señalan mis críticos está relacionado con "el número de oro, los sistemas de proporciones, los trazados reguladores"; pero aún más, en la tradición de la modernidad científico-técnica, lo "geométrico" remite a un fondo pitagórico-platónico (para Co-

pérnico o Galileo el universo de Euclides era "divino"), a una instancia paradigmática como fundamento del orden del mundo. Lo "geométrico" tiene que ver con la ilusión mítica de las formas perfectas, del espacio ordenado, es el reinado de lo eidético frente al caos de la apariencia. Esta tradición vuelve a aparecer en el Movimiento Moderno, su búsqueda de lo perfecto, de lo ordenado, de lo funcional y de las formas geométricas debe ser comprendida desde la clave pitagórico-platónica-cartesiana y como consecuencia directa de la asimilación positiva de la revolución científica de los comienzos de la modernidad.

Hay en las vanguardias una maníaca persecución de la pureza de los colores (los cubistas y Mondrian se caracterizaron por la búsqueda de los colores primarios), de los ángulos rectos obsesivamente vinculados con las horizontales y las verticales. Esta asimilación modernista de una estética racional-geométrica deviene, como dice Subirats, en "la postulación del arte como representación de un orden absoluto y de una armonía acabada, la invocación de un mundo cultural integralmente racionalizado, todo ello respondía por una exigencia social, ética en un sentido profundo, de signo transformador y liberador". Desde esta perspectiva de análisis no "resulta equívoco —como me reprochan los arquitectos— identificar y evaluar como propuesta formal y, más aún, alinear junto a otras propuestas de características morfológicas supuestamente similares" a distintas expresiones del modernismo arquitectónico; lo equívoco es perder de vista este fondo común quedándose anclados en polémicas que ocultan la procedencia de la estética vanguardista de la tradición cartesiana.

Esta búsqueda de un orden absoluto, esta voluntad racionalizadora debe ser pensada, en la época "heroica" de las vanguardias, como un modo de oposición al irracionalismo de una sociedad que recién salía de la guerra, como una apuesta utópica por un mundo más humano frente a la descomposición capitalista. La Bauhaus, en su primera etapa bajo la genial dirección de Gropius, encarnó este sueño transformador, pensó e intentó llevar a la práctica una relación más armónica entre el hombre y la máquina, articuló su visión de la obra de arte total desde la perspectiva de la crítica social. Hay un sentido anticipatorio y utópico en la Bauhaus que signó intensamente a la estética modernista; Gropius explicitó

este programa: "Cuanto más nos veamos impulsados, a partir de los motivos racionales, a mecanizar nuestro trabajo, tanto más debemos cultivar y desarrollar el elemento creador de cada individuo, pues toda mecanización sólo puede aspirar en su último efecto al objetivo de *liberar* al individuo humano de su trabajo material para mayor gratificación de sus necesidades vitales y a fin de que el espíritu y la mano alcancen la máxima eficiencia en su libertad". En esta quimera de la mano entrelazada con la máquina (que también nos recuerda a ciertas imágenes de *Metropolis* de Fritz Lang), en este sueño de una racionalidad fecundada por la libertad vemos emerger claramente el destino de una utopía que volvía a poner en escena *viejas ilusiones* de la modernidad iluminista. "Cuando el arte —sostiene Subirats pensando en Mondrian— reivindica programáticamente el principio de pureza, exactitud y frialdad, abstracción y formalización lógicas, habilidad y precisión, limpieza y claridad, su hacer ya no se distingue entonces de la actividad y la racionalidad técnica que rigen ciegamente el progreso acumulativo de la sociedad moderna".

Si bien en el proyecto de la Bauhaus de Gropius se intentaba hacerse cargo de una voluntad de revolución y de restitución utópico-liberadora (que en esa primera época se relacionaba con elementos artesanales y de fondo expresionista), y su peculiar estructura organizativa tenía algo de la vieja comunidad, también allí podemos encontrar los elementos genéticos de una concepción racionalizadora que permitió entrelazar el arte con las nuevas exigencias de la industria y el mercado. La Bauhaus fue, por lo tanto, una experiencia paradigmática; en su peculiar derrotero histórico se pone de manifiesto la tensión originaria que atravesó a las vanguardias, tensión que sería resuelta en el sentido de su positivización por una sociedad que acabó absorbiendo el ímpetu crítico-transformador de las vanguardias de entreguerras.

La mirada crítica debe ser capaz de posarse en esta tensión, su perspectiva no es la unilateralidad o la defensa a ultranza de aquellos rasgos que más nos agradan del modernismo. El peligro es quedarse pegado, como les acontece a los arquitectos, ante la avasallante presentación del Movimiento Moderno. Ballent, Gorelik y Silvestri, que asumen esta actitud, sostienen que en mi artículo se "identifica la arquitectu-

ra de la Bauhaus con una arquitectura de la técnica"; sucede que no han comprendido el significado de "técnica", que han confundido el arrastre expresionista en los orígenes de la Bauhaus, la permanencia de ciertas reminiscencias románticas perdiendo de vista su entrelazamiento con una cada vez más hegemónica tendencia racionalizadora y funcionalista que se iría imponiendo en el Movimiento Moderno. En todo caso, la "técnica" y la racionalización acabarían por impregnar intensamente no sólo a la arquitectura modernista sino también a las vanguardias estéticas. Este es el punto que me interesaba remarcar: entender este proceso no como algo extraño a las vanguardias, como un fenómeno posterior y ajeno, sino como profundización de aquellos elementos que ya estaban presentes en los comienzos.

Mucho queda aún por discutir, apenas si comenzamos a esbozar algunas cuestiones centrales pero el espacio me impide continuar. Sería interesante poder ampliar los marcos de esta polémica agregando más elementos e incorporando otras voces. Apenas si he podido abordar lo que consideraba más urgente y necesario de contestar, tomando en cuenta ciertos "tonos" utilizados por los arquitectos que considero "fuera de lugar". De ahí que también me haga cargo de sus exigencias finales de una "figura de intelectual diversa a la tradicional" (que a la inversa de lo que ellos sostienen veo surgir "inmovible de sus postulados"). "Un intelectual que en base a una fuerte distancia crítica frente a los 'bienes de la cultura', haciéndose cargo de su porción de 'barbarie', sea capaz aún de ser más sagaz, de conocer más, de explicar mejor". Los arquitectos deberían ser "capaces" de abordar sin tantas complacencias una práctica y un discurso que hoy ya no puede ser sostenido a costa, por supuesto, de caer en las redes de la dominación.



VANGUARDIAS:

En "Las otras puertas del burdel" hay una significativa ausencia que quisiéramos señalar brevemente. Desde el título, nuestra crítica situaba el centro de la polémica en aquello que Forster también había destacado: la cuestión de la ciudad. Esto parece comprenderlo cuando en el inicio de su respuesta reproduce nuestra "acusación"; pero de las dos partes que forman la misma —*aplanamiento de las vanguardias e incompreensión de las mediaciones y articulaciones entre producción intelectual y producción de la ciudad*— eligió referirse sólo a algunos aspectos de la primera. Para decirlo con sus propias imágenes: el filósofo llega ante las puertas de la ciudad y cuando quiere asomarse se topa con "los especialistas" que le señalan los peligros del camino. Su opción es clara: "vuelve" a Hölderlin, Keats, Leopardi, etcétera.

La defensa que Forster hace de su romanticismo parece ganar dimensión cuando se trata de ese prestigioso linaje; pero no justifica que haya acudido a ejemplos de manual tergiversando referencias y experiencias históricas. Tal vez la ausencia de la ciudad en su respuesta indique que de alguna manera se ha hecho cargo de la complejidad del problema, aunque hacerse cargo no debería tener como consecuencia el silencio. Es ese mismo silencio la clave de los dos aspectos con los que queremos cerrar, aún provisoriamente, el debate.

1.

La estigmatización de nuestra crítica como "miopía de especialistas" —además del principio de autoridad que enmascara, estableciendo un lugar privilegiado para la filosofía—, demuestra la incompreensión de un problema como el de la ciudad moderna que ha convocado, desde siempre, a la reflexión de una gran cantidad de disciplinas —literatura, sociología, filosofía, arquitectura, etc.—. Esto ha diseñado un modo de conocimiento que procura cercar "especializadamente" el objeto; modo que se caracteriza tanto por la incompletud como por los cruces disciplinares, por la iluminación de aspectos diferenciados como por su mutua potenciación. Pero además, cuando

FILOSOFIA HISTORIA

ANAHI BALLENT,
ADRIAN GORELIK
Y GRACIELA SILVESTRI

Forster intenta situarse por encima de nuestra "miopía de arquitectos" se resiste a reconocer que la crítica buscó confrontarlo no con la arquitectura sino con la historia. Y hoy es bastante posible afirmar que si algo común recorre a los mejores trabajos contemporáneos sobre la ciudad —Berman, Schorske, Cacciari— es que —tal vez como modulación diferenciada de los trabajos clásicos de Simmel o Benjamin— la reflexión desde cada disciplina se ha vuelto fundamentalmente histórica. Es la historia, creemos, la que permite los cruces y el lugar en el que se posibilita la productividad de la *articulación* de diversas ópticas "específicas" —no su "competencia"—, tarea que demanda tanto conocimiento como sensibilidad e intuición.

2.

Y esto se enlaza con la visión sobre las vanguardias que ofrece Forster. Asimilar las críticas al reduccionismo de su prédica contra el "modernismo" con una "defensa" de éste, le impide ver que de lo que se trata no es de juzgar moralmente, sino de darle espesor a las relaciones entre vanguardia y ciudad. ¿Por qué, si también él clama por ese espesor, lo niega sistemáticamente en sus análisis concretos, según los cuales *todo* lo que hicieron *todas* las vanguardias podría encontrarse "esencialmente" en algunos de sus manifiestos para "desplegarse" luego —más hegeliana que heideggeriana—, hablándonos en forma teleológica de una nueva "última instancia", esta vez literaria? Creemos que

esto sucede por dos limitaciones básicas de los textos, una teórica y otra ideológica.

La primera se relaciona con la poca variedad de recursos analíticos que se utilizan: en ninguno de sus trabajos, Forster hace referencias concretas, por ejemplo, a obra, proyecto o biografía alguna. Contradictoriamente, la hermosa imagen de Benjamin que cita en su respuesta, en la que el autor alemán con muchísima perspicacia propone apreciar cómo ha transcurrido una velada con invitados con sólo echar una ojeada a la posición final de la vajilla, ¿no se podría interpretar justamente como una crítica a la voluntad de entender problemas históricos, estéticos o urbanos *sólo* a través de recortes de lo que algunos de los protagonistas de las vanguardias dijeron por sí mismos, como si se intentara reconstruir la cena por lo que un invitado *dijo* que iba a hacer? ¿acaso no puede hacer pensar esa frase —sobre todo si recordamos al Benjamin de "El autor como productor"— en la importancia de la *producción* artística, en la *especificidad* del hecho, en su *materialidad* en tanto tal, como para que nos resulte convincente cualquier análisis tan en la superficie de citas salteadas y descontextualizadas?

La segunda limitación, por último, la ideológica, también podría ser leída a través de la misma metáfora benjaminiana: si "los signos de nuestra contemporaneidad" pudieran homologarse a los restos de esa cena como Forster quiere, ¿cómo obviar la presencia de invitados tales como la reorganización capitalista de la segunda posguerra? ¿No habría que considerar entonces a las vanguardias apenas como asistentes de segundo orden, casi como niños —hasta en el detalle de la mesa más pequeña— en una velada familiar? Y esto no es de ninguna manera "quitarles responsabilidad", o menos aún "defender" a las vanguardias —tarea ímproba, por otra parte, al menos desde los años 60, y hoy tan improductiva como su contracara, la "denuncia"— sino pensar la acción intelectual con todas sus mediaciones con "lo real".

Coincidimos sin embargo en algo con Forster: el "burdel del historicismo" tiene más de una puerta. Por eso resulta inútil intentar salirse por la ventana.

Revista de crítica literaria latinoamericana

Dirección: Antonio Cornejo Polar
Av. Benavides 3074, Urbanización La Castellana, Tel.
456353 - Lima - 18 Perú.

IBEROAMERICANA

SAUL SOSNOWSKI

5 Pueblo Court Gaithersburgh
MD 20878 - USA

Tarifas de suscripción

Bibliotecas e instituciones US\$ 21
Suscripciones individuales US\$ 30 Patrocinadores US\$ 30.
(Excepción Año 1, Nos. 1, 2 y 3 US\$ 25.)

REVISTA IBEROAMERICANA

Organo del Instituto Internacional
de Literatura Iberoamericana

Director-editor: Alfredo A. Roggiano

Secretario-tesorero: Keith McDuffie

Dirección: 1312 C.L. Universidad de Pitts-
burgh, Pittsburgh, PA 15260, EE.UU.

Suscripción anual (1987)

Países latinoamericanos: 25 dólares.

Otros países: 30 dólares.

Socios regulares: 35 dólares.

Patrones: 50 dólares.

Suscripciones y ventas

Erika Arredondo

Canje

Lillian Seddon Lozano

Dedicada exclusivamente a la literatura de Latinoa-
merica, la *Revista iberoamericana* publica estudios,
notas bibliográficas, documentos y reseñas de autores
de prestigio y actualidad. Es una publicación tris-
mestral.

IGLESIA Y TRANSICION DEMOCRATICA

Ofensiva del
neoconservadurismo
católico
en la Argentina

ANA MARIA EZCURRA



puntosur

ALBERDI POSTUMO

OSCAR TERAN

LA COLA DEL DIABLO

Itinerario de Gramsci
en América Latina

JOSE ARICO

EL ANTIGUO ALIMENTO DE LOS HEROES

ANTONIO MARIMON

