

PUNTO DE VISTA

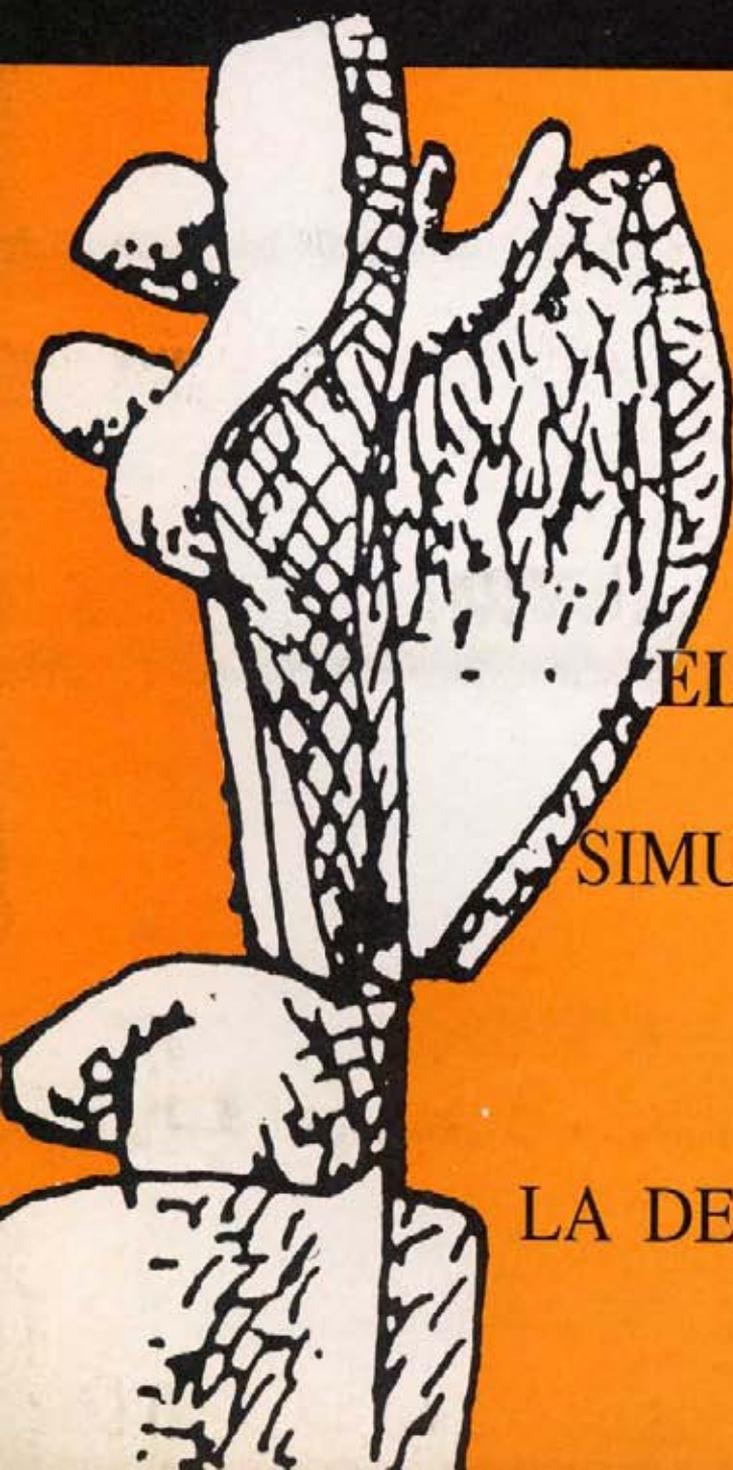
AÑO XIII
NUMERO 37
JULIO DE 1990
A 18.000

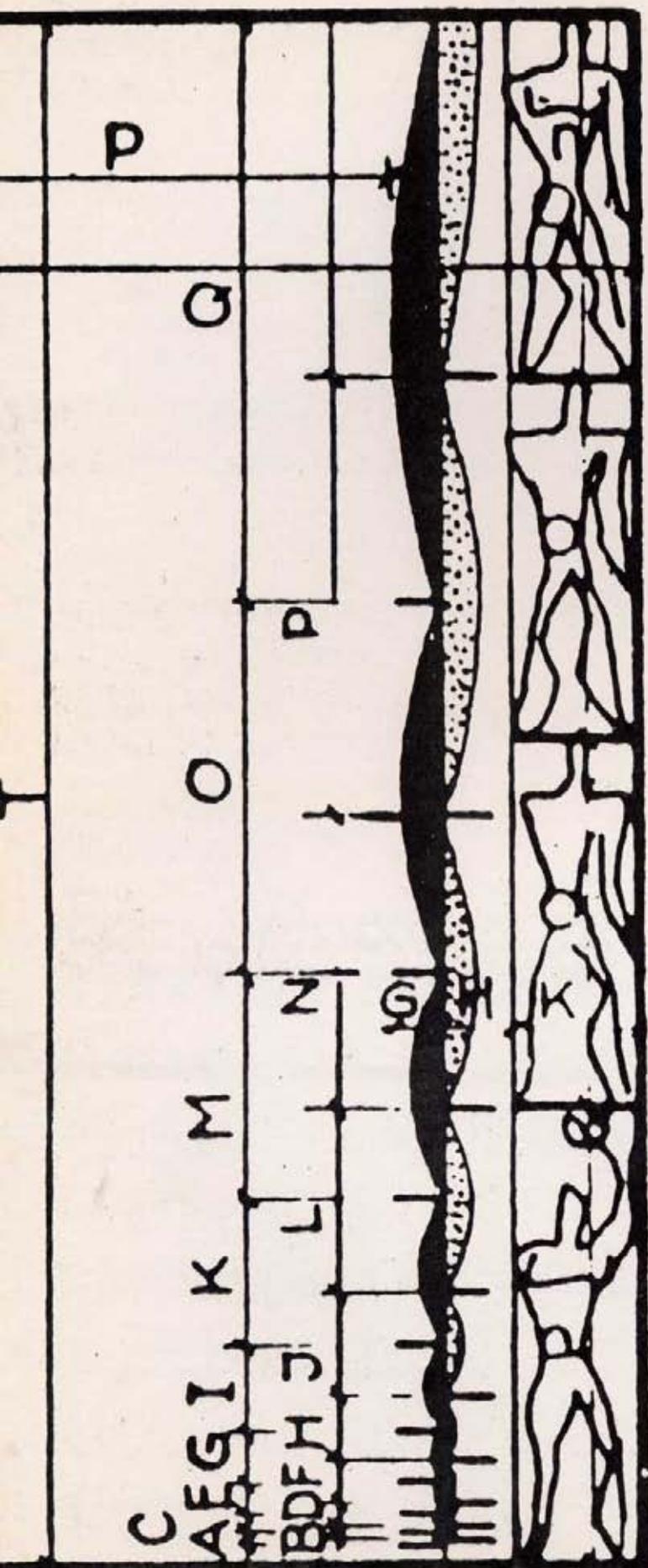
REVISTA DE CULTURA

ESCRIBEN:

- CASTORIADIS ● GUARIGLIA
- SARLO ● TERAN
- SILVESTRI ● GORELIK
- AMIGO ● DE IPOLA

LA CRISIS EN
EUROPA DEL ESTE
EL REVOLUCIONARIO
FILOSOFO
SIMULACROS POLITICOS
INTELECTUALES
DE LOS SESENTA
BUENOS AIRES:
LA DECADENCIA URBANA
POLEMICA SOBRE
BORGES Y LACAN





Consejo de dirección

Carlos Altamirano

José Aricó

María Teresa Gramuglio

Juan Carlos Portantiero

Hilda Sabato

Beatriz Sarlo

Hugo Vezzetti

Directora

Beatriz Sarlo

Diagramación:

Pablo Pérez Rivas

Las ilustraciones de este número son dibujos de Le Corbusier

Este número recibió el apoyo económico de la
Fundación Pablo Iglesias

Suscripciones

En Argentina: ▲45.000 (tres números)

En el exterior: vía superficie u\$s 25 (seis números)

vía aérea u\$s 30

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

Composición, armado e impresión:

Talleres Gráficos Litodar, Viel 1444, Buenos Aires

El desmoronamiento del marxismo-leninismo

Cornelius Castoriadis

I. Fracaso de una ortodoxia

La disolución del imperio romano duró tres siglos. Dos años fueron suficientes, y sin el auxilio de bárbaros extranjeros, para dislocar irreparablemente la red mundial de poder dirigida desde Moscú, sus aspiraciones a la hegemonía mundial, y las relaciones económicas, políticas, sociales que la mantenían unida. Imposible encontrar, por más que se lo busque, un análogo histórico de esta pulverización de la que, hasta ayer, parecía una fortaleza de acero. El monolito granítico, de pronto, pareció hecho de saliva, mientras los horrores, las monstruosidades, las mentiras y los absurdos revelados día a día son más increíbles que lo que suponían incluso los críticos más enconados.

Al mismo tiempo que se evaporan esos bolcheviques para quienes "no había fortaleza impenetrable" (Stalin), se convierte en humo la nebulosa del "marxismo-leninismo" que, desde hace más de medio siglo, desempeñó en todas partes el papel de ideología dominante, fascinando a unos y obligando a otros a tomar posiciones. ¿Qué ha pasado con el marxismo "filosofía insuperable de nuestro tiempo" (Sartre)? ¿En qué mapas, con qué lente, podrá descubrirse el "continente del materialismo histórico", dónde procurarse las tijeras del "corte epistemológico" (Althusser) que había relegado al desván de las antigüedades metafísicas toda reflexión sobre la sociedad

y la historia, reemplazándolas con la "ciencia del *Capital*"? Casi no es necesario recordar que se buscará en vano la menor relación entre lo que hoy hace y dice Gorbachov y no digamos la "ideología" marxista-leninista, sino cualquier *idea*.

Después de producido, la rapidez del desmoronamiento puede parecer previsible. ¿Acaso esta ideología no entraba en contradicción, desde los primeros años de la toma del poder en Rusia, con la realidad, y esta realidad (pese a los esfuerzos conjugados de los comunistas, de sus compañeros de ruta e incluso de la prensa respetable de los países occidentales que, en su mayoría, se había tragado los procesos de Moscú) era visible y cognoscible para quien quisiera ver y conocer? ¿Considerada en sí misma, no alcanzaba las cumbres de la incoherencia y de la inconsistencia?

Pero el enigma subsiste. ¿Cómo y por qué este andamiaje pudo mantenerse tanto tiempo? ¿Una promesa de liberación radical del ser humano, de instauración de una sociedad "verdaderamente democrática" y "racional" que invocaba la "ciencia" y la "crítica de las ideologías", podía realizarse adoptando la figura extrema de la esclavitud de masas, del terror, de la miseria "planificada", del absurdo, de la mentira y del oscurantismo? ¿Cómo esta trampa sin precedentes pudo funcionar tanto tiempo?

Allí donde el marxismo-leninismo se instaló en el poder, la respuesta puede parecer simple: la sed de poder y el interés,

en el caso de algunos, el terror, en el de todos. Pero esta respuesta no es suficiente pues, incluso en estos casos, la toma del poder siempre fue precedida por importantes movilizaciones populares. Y, además, la respuesta nada dice de su atracción casi universal. Elucidar esta cuestión demandaría un análisis de la historia mundial del último siglo y medio.

Por fuerza, nos limitaremos aquí a dos factores. En primer lugar, el marxismo-leninismo se presentó como la continuación, la llegada a su límite del proyecto emancipatorio, democrático, revolucionario de Occidente. Presentación tanto más creíble puesto que durante mucho tiempo—cosa que todos olvidan alegremente hoy— fue lo único que se oponía a las bellezas del capitalismo tanto metropolitano como colonial.

De la "teoría científica" a la "vulgata"

Pero detrás de esto hay más. En la superficie, lo que se denomina una ideología: una "teoría científica" laberíntica—la de Marx— que, por sí sola, ocupaba cohortes de intelectuales hasta el fin de sus días; una versión simple, vulgata de esta teoría (formulada ya por Marx mismo), con fuerza explicativa suficiente para los simples fieles; finalmente, una versión "oculta", para los verdaderos iniciados, que aparece con Lenin, quien hizo del poder absoluto del Partido el objetivo supremo y el punto de Arquímedes de la "transformación histórica". (Dejo de lado la cima de los apartos, donde desde Stalin reinó la pura y simple obsesión del poder unida al cinismo total.)

Pero lo que mantuvo en pie al edificio no fueron las "ideas" ni los razonamientos. Fue un nuevo imaginario que se desarrolló en dos etapas. En la fase propiamente "marxista", en un período de disolución de la vieja fe religiosa, fue, como se sabe, el imaginario de una salvación laica. El proyecto de emancipación, de la libertad como actividad, del pueblo como autor de su historia, se invierte en el imaginario mesiánico de una Tierra prometida, al alcance de la mano y garantizada por ese sustituto de la trascendencia propio de la época: la "teoría científica".

En la fase siguiente, la fase leninista, este elemento, sin desaparecer, es relegado a un segundo plano por otro: más que las "leyes de la Historia", el Partido, y su jefe, su poder efectivo, el poder *tout court*, la fuerza, la fuerza bruta, se convierten en garantes y también en puntos últimos de fascinación y de fijación de las representaciones y los deseos. No se trata del miedo a la fuerza—real e inmenso allí donde el comunismo está en el poder— sino de la atracción positiva que ejerce sobre los seres humanos.

Si no entendemos esto, nunca comprenderemos la historia del siglo XX, el nazismo y el comunismo. En el caso de éste, la conjunción de lo que se descartaría creer y de la fuerza se reveló irresistible. Y sólo cuando esta fuerza ya no logra imponerse del todo—Polonia, Afganistán— se hace evidente que ni los tanques ni las bombas rusas pueden "resolver" todos los problemas; comienza la verdadera desbandada y los diferentes arroyos de la descomposición se unen en las cataratas que caen desde el verano de 1988 (primeras manifestaciones en Lituania).

La herencia del movimiento democrático

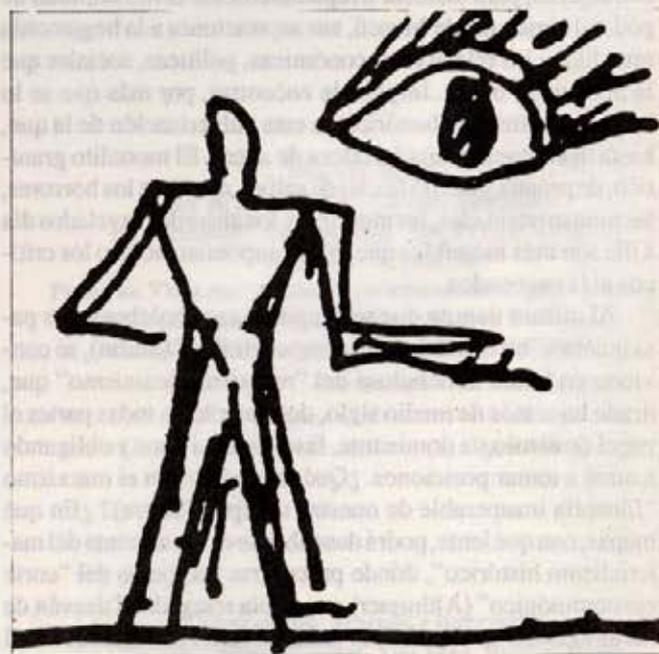
Las más fuertes reservas, las críticas más radicales respecto de Marx no anulan su importancia como pensador ni la grandeza de su esfuerzo. Se seguirá reflexionando sobre Marx cuando los diccionarios hayan olvidado los nombres de von Hayek y Friedman. Pero no es por su obra que Marx jugó un rol inmenso en la historia. Hubiera sido otro Hobbes, otro Montesquieu u otro Tocqueville si no hubiera sido posible extraer de él un dogma, y si sus escritos no se prestaran a ello. Se prestan, porque su teoría contiene algo más que los elementos.

La vulgata (debida a Engels) que atribuye a Marx como fuentes a Hegel, Ricardo y los socialistas "utópicos" franceses oculta la mitad de la verdad. Tanto como de ellos, Marx hereda del movimiento emancipatorio y democrático: por eso su fascinación, hasta el fin, por la revolución francesa y, en su juventud, por la *polis* y el *demos* griegos. Movimiento de emancipación y proyecto de autonomía en marcha desde hace siglos en Europa, que culmina en la Gran Revolución.

Pero la Revolución deja un enorme y doble déficit. Proporcionándoles nuevas bases, conserva una inmensa desigualdad del poder real en la sociedad, arraigada en las desigualdades económicas y sociales. Mantiene y refuerza el poder y la estructura burocrática del Estado, superficialmente "controlado" por una capa de "representantes" profesionales separados del pueblo.

A estos déficits, y a la existencia inhumana a la que el capitalismo somete y expande con la rapidez de un rayo, responde el movimiento que nace de los obreros, primero en Inglaterra y luego en el continente.

Los gérmenes de las ideas más importantes de Marx sobre la transformación de la sociedad, en especial la del autogobierno de los productores, se encuentran no en los escritos de los socialistas utópicos, sino en los periódicos y en la auto-organización de los obreros ingleses de 1810 a 1840, anteriores a los primeros escritos de Marx. El movimiento obrero naciendo.



te parece la continuación lógica de un movimiento democrático detenido a mitad de camino.

Pero, al mismo tiempo, otro proyecto, otro imaginario socio-histórico invade la escena: el imaginario capitalista, que transforma a ojos vistas la realidad social y parece llamado a dominar el mundo. Contrariamente a lo que supone un prejuicio confuso, todavía difundido hoy en los sótanos del "liberalismo" contemporáneo, el imaginario capitalista está en contradicción frontal con el proyecto de emancipación y de autonomía. En 1906, Max Weber se burlaba de la idea de que el capitalismo tuviera algo que ver con la democracia (y todavía podemos sonreírnos con él, si pensamos en Sudáfrica, Taiwán o el Japón de 1870 a 1945, o incluso hasta hoy).

Se trata de subordinar todo al "desarrollo de las fuerzas productivas", y los hombres como productores y, luego, como consumidores deben someterseles íntegramente. La expansión ilimitada de la dominación racional —pseudodominación, pseudoracional, como se ve hoy por todas partes— se convierte así en otra de las grandes significaciones imaginarias del mundo moderno, poderosamente encarnada en la técnica y la organización.

Las potencialidades totalitarias de este proyecto se descubren fácilmente, con extrema perfección, en la fábrica del capitalismo clásico. Si, ni entonces ni más tarde, el capitalismo logra transformar a la sociedad en una única y vasta fábrica sometida a un mando único y a una sola lógica (lo que, a su modo, el nazismo y el comunismo trataron de hacer), es por las rivalidades y las luchas entre grupos y naciones capitalistas y, sobre todo, por la resistencia que le oponen, desde el comienzo, el movimiento democrático a escala de la sociedad, las luchas obreras en el nivel de las empresas.

La ineluctabilidad del socialismo

La contaminación del proyecto emancipatorio de la autonomía por el imaginario capitalista de la racionalidad técnica y organizacional, que aseguraría un "progreso" automático de la Historia, tuvo lugar bien temprano (ya en Saint-Simon). Pero será Marx el gran teórico y el artesano principal de la penetración en el movimiento obrero y socialista de las ideas sobre centralidad de la técnica, de la producción y de la economía. Así, la historia de la humanidad, por una proyección retroactiva del espíritu del capitalismo, será interpretada por él como el resultado de la evolución de las fuerzas productivas, evolución que "garantiza", salvo accidente catastrófico, nuestra libertad futura.

La economía política se moviliza, después de ser reelaborada, para mostrar la "ineluctabilidad" del paso al socialismo, así como la filosofía hegeliana fue "puesta sobre sus pies" para develar la razón secreta del trabajo en la historia, que se realiza en la técnica y asegura la reconciliación final de todos con todos y de cada uno consigo mismo. La espera milenaria y apocalíptica, de origen inmemorial, recibirá desde entonces un "fundamento" científico, que coincide por completo con el imaginario de la época. El proletariado, "última clase", tendrá la misión del salvador, pero sus acciones serán necesariamente dictadas por sus "condiciones reales de existencia", incan-

sablemente amasadas por la acción de las leyes económicas que lo forzarán a liberar a la humanidad liberándose a sí mismo.

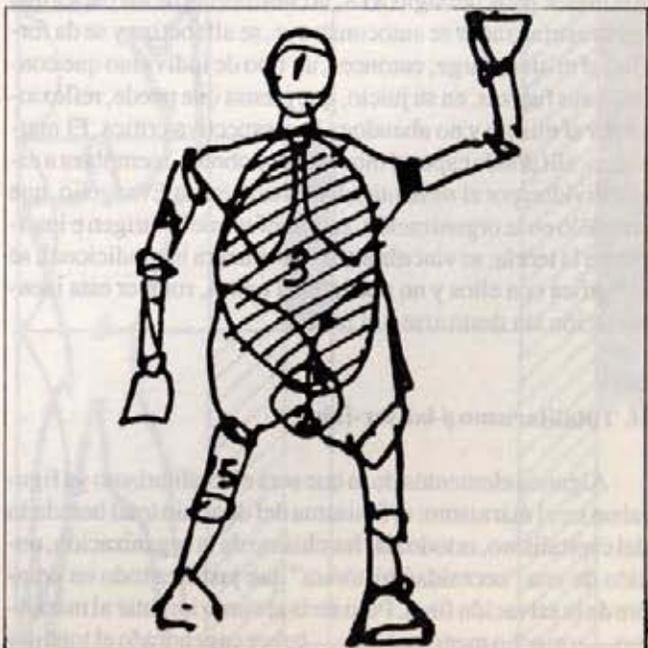
Hoy se olvida con demasiada facilidad el enorme poder explicativo que la concepción marxista, aun en sus versiones vulgares, poseyó durante mucho tiempo. Devela y denuncia las mistificaciones de la ideología liberal, muestra que la economía funciona para el capital y el beneficio (cosa que desde hace veinte años descubren, mareados, los sociólogos norteamericanos), predice la expansión mundial y la concentración del capitalismo.

Las crisis económicas se suceden durante más de un siglo con una regularidad cuasi natural produciendo miseria, desocupación, destrucción absurda de las riquezas. La carnicería de la primera guerra mundial, la gran depresión en 1929-1933, el surgimiento de los fascismos no podían comprenderse sino como confirmaciones impresionantes de las conclusiones marxistas y el rigor de los razonamientos que conducen a ello pesa poco frente a la masa de la realidad.

La transferencia al tercer mundo

Pero, bajo la presión de luchas obreras que no cesaron, el capitalismo se vio obligado a transformarse. Desde finales del siglo XIX, la "pauperización" (absoluta o relativa) fue desmentida por la suba de los salarios reales y la reducción de la jornada de trabajo. La ampliación de los mercados internacionales por el aumento del consumo de masas se convierte, gradualmente, en estrategia conciente de las capas dominantes y, después de 1945, las políticas keynesianas asegurarán mal o bien un pleno empleo aproximativo.

Un abismo se abre entre la teoría marxista y la realidad de los países ricos. Pero las acrobacias teóricas, a las cuales los movimientos nacionales de los países que habían sido colonias brindan auxilio probatorio, transferirán al tercer mundo y



a los "condenados de la tierra" el rol de constructores del socialismo que Marx había imputado, con inverosimilitud menor, al proletariado industrial de los países avanzados.

La doctrina marxista ayudó enormemente a creer y, por lo tanto, a luchar. Pero de esas luchas que cambiaron la condición obrera y el capitalismo, el marxismo no fue condición necesaria, como lo indican los países (por ejemplo anglo-sajones) donde el marxismo penetró muy poco. Y el precio que se ha pagado es demasiado alto.

Si esta extraña alquimia, que combinó la "ciencia" (económica) con una metafísica racionalista de la historia y una escatología laica, pudo ejercer, durante tanto tiempo, una atracción tan fuerte, fue porque respondía a la sed de certidumbre y a la esperanza de un estatuto garantizado, en última instancia, por algo mucho mayor que las frágiles e inseguras actividades humanas: las "leyes de la historia". Se dotaba así al movimiento obrero de una dimensión religiosa, preñada de catástrofes futuras. Al mismo tiempo, se introducía la noción monstruosa de "ortodoxia". En este caso también, la exclamación (privada) de Marx "yo no soy marxista" pesa poco en la realidad. Quien dice ortodoxia, dice necesidad de guardianes tutelares de la ortodoxia, de funcionarios ideológicos y políticos, así como de la demonización de los herejes.

Junto a la tendencia, incoercible en las sociedades modernas, a la burocratización, que desde el fin del siglo XIX penetra y domina el movimiento obrero mismo, la ortodoxia contribuye poderosamente a la construcción de Partidos-Iglesia. Conduce también a una esterilización casi total del pensamiento. La "teoría revolucionaria" se convierte en comentario talmúdico de textos sagrados precisamente cuando, frente a los inmensos cambios científicos, culturales, artísticos que se acumulan desde 1890, el marxismo quedó mudo y se limitó a desecharlos como producto de la burguesía decadente. Algún texto de Lukacs y algunas frases de Trotski o de Gramsci no pueden poner en duda este diagnóstico.

Homóloga y paralela es la transformación que el marxismo induce sobre los participantes en su movimiento. Durante la mayor parte del siglo XIX, la clase obrera de los países que se industrializaron se autoconstruye, se alfabetiza y se da forma a sí misma; surge, entonces, un tipo de individuo que confía en sus fuerzas, en su juicio, que piensa que puede, reflexiona por sí mismo y no abandona la perspectiva crítica. El marxismo, allí donde capta al movimiento obrero, reemplaza a este individuo por el militante adoctrinado en un Evangelio, que cree sólo en la organización, en los jefes que la dirigen e interpretan la teoría; se vincula a ellos de manera incondicional, se identifica con ellos y no puede, casi nunca, romper esta identificación sin destruirse a sí mismo.

II. Totalitarismo y *laissez-faire*

Algunos elementos de lo que será el totalitarismo ya figuraban en el marxismo: el fantasma del dominio total heredado del capitalismo, ortodoxia, fetichismo de la organización, noción de una "necesidad histórica" que justifica todo en nombre de la salvación final. Pero sería absurdo imputar al marxismo — y mucho menos a Marx — haber engendrado el totalita-

rismo, como desde hace sesenta años se hace con estilo fácil y demagógico. Tanto (y cuantitativamente más) que en el leninismo, el marxismo se prolonga en la socialdemocracia, de la que puede decirse todo salvo que sea totalitaria, y que no tuvo dificultades en encontrar en Marx todas las citas necesarias a su polémica contra el bolchevismo en el poder.

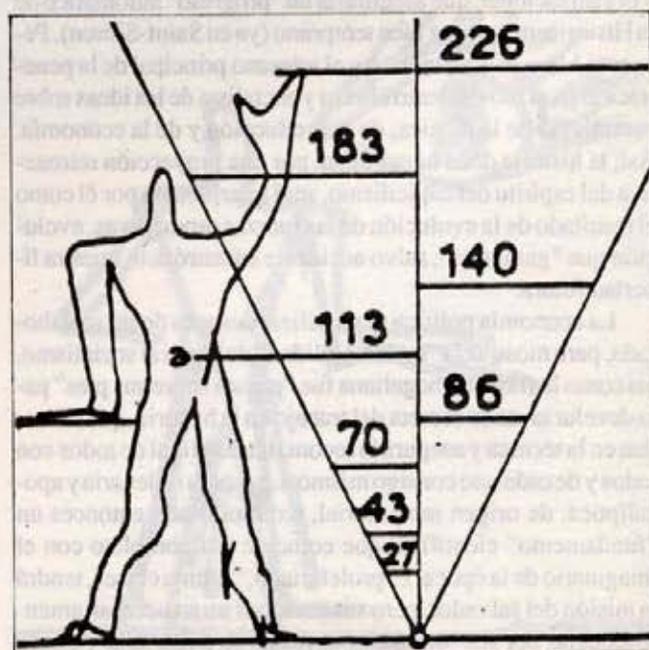
El verdadero creador del totalitarismo es Lenin. Las contradicciones internas del personaje importarían poco si no ilustraran, una vez más, el absurdo de explicaciones "racionales" de la historia. Aprendiz de brujo que sólo jura por su "ciencia", inhumano y, sin duda alguna, sincero y desinteresado, lúcido sobre sus adversarios y ciego respecto de sí mismo, reconstructor del aparato del Estado zarista después de haberlo destruido y mientras protestaba contra esta misma reconstrucción, creador de comisiones burocráticas para luchar contra la burocracia cuya proliferación él impulsaba, Lenin aparece finalmente como el artesano casi exclusivo de un trastocamiento formidable y, al mismo tiempo, como una brizna de paja sobre la ola de los acontecimientos.

Pero él creó la institución sin la cual el totalitarismo es inconcebible y que hoy está cayendo en pedazos: el partido totalitario, partido leninista, a la vez Iglesia ideológica, ejército militante, aparato de Estado in nuce, fábrica donde cada uno tiene asignado un lugar en una estricta jerarquía y una rigurosa división del trabajo.

Increíbles cambios de rumbo

Con todos estos elementos, que existían dispersos, Lenin hará una síntesis y conferirá un nuevo significado al todo resultante. Ortodoxia y disciplina son llevados hasta el límite (Trotski se enorgullecía de la comparación del partido bolchevique con la orden jesuítica) y extendidos a escala internacional.¹

El principio de "quien no está con nosotros debe ser exter-



minado" será puesto en práctica sin piedad; se inventarán medios modernos del Terror, organizados y aplicados masivamente. Sobre todo, aparece y se instala, no como rasgo personal sino como determinación sociohistórica, la obsesión del poder, del poder por el poder, del poder como fin en sí, por todos los medios y sin importar qué se hace con él. Ya no se trata de conquistar el poder para introducir determinadas transformaciones, sino de imponer transformaciones que permitan mantenerse en el poder y reforzarlo. Lenin, en 1917, sabe sólo una cosa: que el momento de tomar el poder ha llegado y que mañana es demasiado tarde.

¿Para qué? No lo sabe y lo dice: "Nuestros maestros, por desdicha, no nos dijeron cómo construir el socialismo". Dirá también "Si un Termidor es inevitable, provoquémoslo nosotros". O sea: "Si para conservar el poder es preciso invertir por completo nuestra orientación, hagámoslo". Y lo hará en efecto, varias veces (Stalin, luego, llevará este arte a su perfección total). El único punto fijo que se mantiene implacablemente a lo largo de los cambios más increíbles es la expansión sin límites del poder del partido, la transformación de todas las instituciones, comenzando por el Estado, en simples apéndices instrumentales, para desembocar en la pretensión no sólo de dirigir a la sociedad, ni siquiera de hablar en su nombre, sino de ser la sociedad misma.

Es sabido que este proyecto alcanzó su forma extrema y demencial bajo Stalin. Y, después de su muerte, el fracaso empezará a salir a luz. El totalitarismo no es una esencia inmutable, tiene una historia, que no reconstruiremos aquí, pero de la que es necesario recordar que fue, centralmente, la de la resistencia de los hombres y de las cosas al fantasma de la reabsorción total de la sociedad y del modelamiento integral de la historia por el poder del partido.

Los que discutían la validez de la noción de totalitarismo hoy vuelven a la carga, argumentando que el régimen se desmorona (con esta perspectiva, ningún régimen histórico existió nunca) o que encontró resistencias internas. Es evidente que estas críticas compartían el fantasma totalitario: el totalitarismo hubiera podido y hubiera debido ser, para bien o para mal, lo que quería ser: monolítico y sin fisuras. Si no fue lo que quería ser, entonces, muy simplemente, no fue.

Pero quienes discutieron con seriedad el régimen ruso nunca fueron víctimas de este espejismo. Subrayaron y analizaron siempre las contradicciones y las antinomias internas.² Indiferencia y resistencia pasiva de la población, sabotaje de la producción industrial y agrícola; irracionalidad profunda del sistema desde su propio punto de vista, a causa de su burocratización delirante, de las decisiones tomadas según los caprichos del autócrata o de la camarilla que logra imponerse; conspiración universal de la mentira que se convierte en rasgo estructural del sistema y condición de supervivencia de los individuos desde los zeks a los miembros del buró político: todo esto fue confirmado estruendosamente por los acontecimientos que siguieron a 1953 y las informaciones que, sin cesar, se han hecho públicas desde entonces: revueltas de los zeks en los campos de la muerte stalinistas, huelgas en Berlín oriental en junio de 1953, informe secreto de Kruschov, revoluciones polaca y húngara en 1956, movimiento checoslova-

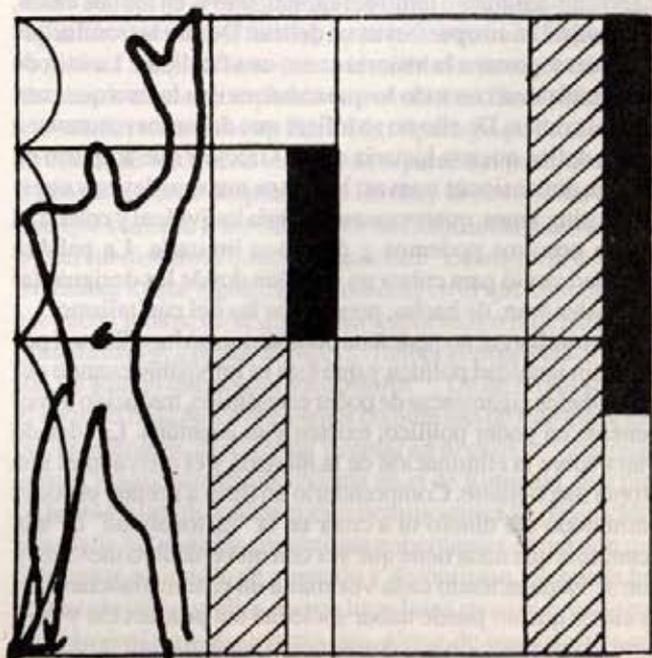
co en 1968 y polaco en 1970, literatura disidente, explosión polaca de 1980 que hizo ingobernable el país.

Un sistema engangrenado

Después del fracaso de las incoherentes reformas de Kruschov, la necrosis que engangrenaba el sistema y le cerraba toda salida que no fuera la de una huida hacia adelante, hacia el armamentismo y la expansión externa, se hizo evidente. En 1981, escribí que ya no era posible hablar en términos de totalitarismo "clásico".³

Sin duda, el régimen no hubiera podido sobrevivir durante setenta años si no hubiera conseguido apoyos sociales importantes, desde la burocracia ultraprivilegiada hasta las capas que, sucesivamente, se beneficiaron con su "promoción social"; se produjo un tipo de comportamiento y un tipo antropológico de individuo dominado por la apatía y el cinismo, preocupado sólo por las ínfimas y preciosas mejoras que a fuerza de astucia y de intrigas podía conseguir para su esfera más privada.

Sobre este último punto, hubo un triunfo a medias, como lo demuestra la lentitud extrema de las reacciones populares en Rusia, aun después de 1985. Pero también se fracasó a medias y esto, paradójicamente, puede verse mejor en el interior del aparato del partido. Cuando la presión de las circunstancias (*impasse* en Polonia y Afganistán, rearme norteamericano y retraso tecnológico y económico en aumento, incapacidad de seguir contando con una expansión mundial) demostró que la evolución "estadocrática" dominante con Brezhnev se volvía, a la larga, insostenible, pudo emerger, dentro del aparato y alrededor de un líder de habilidad poco común, un grupo "reformista" de importancia suficiente como para imponerse e imponer una serie de cambios inimaginables poco tiempo atrás —entre los que se cuenta el acta oficial de defunción del poder del partido único, redactada el último 13 de marzo— cuyo futuro es todavía difícil de predecir, pero cuyos efectos ya son irreversibles.



Como el nazismo, el marxismo-leninismo permite medir la locura y la monstruosidad de la que somos capaces los humanos, y la fascinación por la fuerza bruta. Más que el nazismo, la capacidad de engañarnos, de convertir las ideas más liberadoras en su opuesto, volviéndolas instrumento de una misticación ilimitada.

Al desmoronarse, el marxismo-leninismo parece sepultar bajo sus ruinas tanto el proyecto de autonomía como la política misma. El odio activo de quienes lo han sufrido, en el Este, los conduce a rechazar todo proyecto que no sea la adopción rápida del modelo capitalista liberal. En Occidente, se refuerza la convicción de los pueblos de que viven bajo el régimen menos malo posible, y se profundiza su enfrascamiento en la irresponsabilidad, la distracción y el retiro en la esfera "privada" (a todas luces, cada vez menos "privada").

Estos pueblos se hacen pocas ilusiones. En Estados Unidos, Lee Atwater, presidente del partido republicano, refiriéndose al cinismo de la población, decía: "El pueblo americano está convencido de que la política y los políticos son puro charlatanismo; de que los medios de comunicación de masas y los periodistas son charlatanes; de que el big business es charlatanería; de que los sindicatos también lo son". Lo que sabemos de Francia muestra el mismo estado de espíritu. Pero, más pesadas que las opiniones, son los comportamientos reales. Las luchas contra el sistema, incluso las reacciones más simples, tienden a desaparecer. Un capitalismo desgarrado por conflictos se ve obligado a enfrentar fuertes oposiciones internas; un capitalismo que sólo tiene enfrente a los lobbies y las corporaciones puede manipular con tranquilidad a la población y comprarla con un nuevo gadget cada año. Uno y otro capitalismo son animales históricos totalmente diferentes. La realidad lo indica con exceso.

La historia monstruosa del marxismo-leninismo señala lo que un movimiento de emancipación no puede ni debe hacer. Ella no permite concluir que el capitalismo y la oligarquía liberal bajo los que vivimos encarnan el secreto al fin resuelto de la historia humana. El proyecto de un dominio total (que el marxismo-leninismo tomó del capitalismo y, en los dos casos, se convirtió en su opuesto) es un delirio. De ello no resulta que debamos soportar a la historia como una fatalidad. La idea de hacer tabla rasa con todo lo que existe es una locura que conduce al crimen. De ello no se infiere que debamos renunciar a lo que define nuestra historia desde Grecia y que adquirió en Europa dimensiones nuevas; hacemos nuestras leyes y nuestras instituciones, queremos autonomía individual y colectiva y sólo nosotros podemos y debemos limitarla. La palabra igualdad sirvió para cubrir un régimen donde las desigualdades reales eran, de hecho, peores que las del capitalismo.

Sin embargo, no podemos olvidar que no hay libertad política sin igualdad política y que ésta es imposible cuando desigualdades gigantescas de poder económico, traducido directamente en poder político, existen y se acentúan. La idea de Marx sobre la eliminación de la moneda y el mercado es una utopía incoherente. Comprenderlo no lleva a aceptar el poder omnímodo del dinero ni a creer en la "racionalidad" de una economía que nada tiene que ver con un verdadero mercado y que se va pareciendo cada vez más a un casino planetario. Si es cierto que no puede haber sociedad sin producción y consumo, la producción y el consumo no pueden erigirse en fines

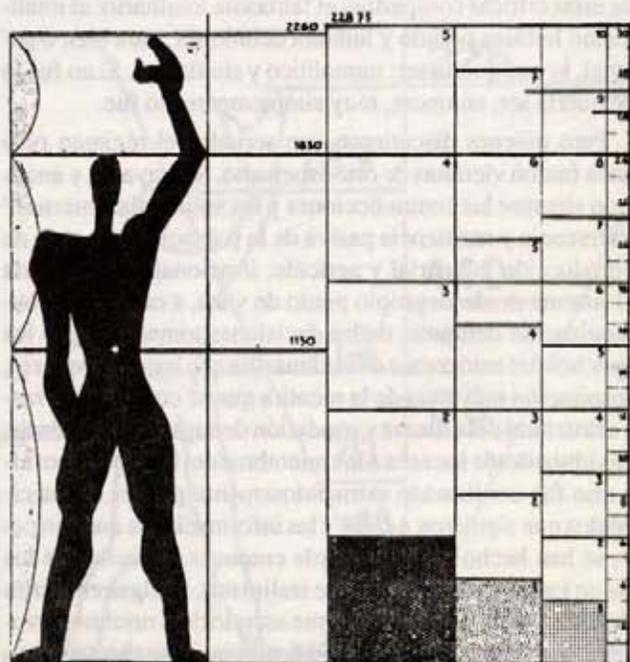
últimos de la existencia humana (y hoy son la sustancia real del "individualismo" y del "liberalismo").

Estas son algunas de las conclusiones a las cuales conduce la experiencia combinada de la pulverización del marxismo-leninismo y de la evolución del capitalismo contemporáneo. Quizás no sean las que la opinión pública adopte de inmediato. Pero cuando se disipe el polvo, la humanidad volverá a ellas, a menos que desee continuar su carrera hacia un horizonte más y más ilusorio que, tarde o temprano, se encontrará con los límites naturales del planeta si éste no se desmorona también, bajo el peso de su ausencia de sentido.

¹ No es inútil recordar, para las nuevas generaciones, algunas de las 21 condiciones adoptadas por el Segundo Congreso de la Tercera Internacional (17 de julio - 7 de agosto de 1920): "1. Todos los órganos de prensa deben ser redactados por comunistas seguros... La prensa y todos los servicios de edición deben someterse por completo al Comité central del partido. 9. Estos núcleos comunistas —en los sindicatos, etc.— deben subordinarse por completo al conjunto del Partido. 12. (...) En el actual período de guerra civil encarnizada, el Partido comunista podrá cumplir sus funciones sólo si se organiza del modo más centralizado, si responde a una disciplina de hierro, próxima a la disciplina militar, y si su organismo central tiene amplios poderes, ejerce una autoridad indiscutida, y recibe la confianza unánime de los militantes. 13. Los partidos comunistas de los países donde los comunistas militan legalmente deben proceder a depuraciones periódicas, a fin de descartar los elementos interesados y pequeño-burgueses. 15. Se requiere que los programas de los partidos afiliados a la Internacional Comunista sean confirmados por el Congreso internacional o por el *Comité ejecutivo* (subrayado. C.C.)... 16. Todas las decisiones de los Congresos de la Internacional Comunista, *lo mismo que las del Comité ejecutivo* (subrayado C.C) son obligatorias para todos los países afiliados a la Internacional".

² En mi caso, lo hice desde 1946 y no he dejado de hacerlo. *La société bureaucratique*, vol. 1 y 2, París, 10/18, 1973.

³ "Les destinées du totalitarisme", en *Domaines de l'homme*, p. 201-218.



La obsolescencia de una figura del espíritu: el revolucionario filósofo y el partido de vanguardia

Oswaldo Guariglia

1. El final desnuda el principio

Los dramáticos sucesos que en los últimos ciento veinte días de la década del mil novecientos ochenta terminaron con los regímenes que el socialismo *real* había instalado al final de la segunda guerra así como el aire de profunda renovación que corre por la Unión Soviética, marcan posiblemente una nueva época en la historia europea y, con ella, en la historia mundial. Cuál habrá de ser el signo definitivo de los nuevos tiempos, es difícil de predecir, dado que uno de sus rasgos característicos es el de mostrar una confluencia notable de factores sumamente heterogéneos, que se niegan a ser reducidos a una base teórica común. En efecto, en el derrumbe de estos regímenes, las cuestiones políticas, culturales, religiosas y hasta estéticas han influido de un modo tanto o más poderoso que los apremios funcionales de economías ahogadas por la corrupción e ineficacia de una burocracia tan inmoral como incompetente. Más importante que esto considero, en cambio, poner el acento en aquello que ha quedado irremisiblemente atrás, que ya forma parte del pasado por haber agotado todas las posibilidades que como movimiento filosófico, político, ético e intelectual podía dar de sí para terminar representado, como toda figura decadente, por personajes tan envilecidos como L. Breznev, E. Honecker, G. Husak, N. Ceausescu, etc. Suele ocurrir que cuando un régimen político se desploma,

se descubre la extrema fragilidad de los sustentos sobre los que estuvo apoyado a veces hasta centenios. Tal fue, por ejemplo, el caso de los modernos regímenes totalitarios, como la Italia fascista, la Alemania nazi o la España franquista —para tomar los modelos clásicos de la ultraderecha— los que vivieron durante decenios impulsados y sostenidos por ideologías antimodernas tan grotescas que aparecían como remanentes fantásticos de edades completamente olvidadas. Sin embargo, como señaló recientemente Karl-Otto Apel a propósito del renacimiento de Nietzsche en Francia a partir del postestructuralismo, no se debe despreciar la fuerza y la convicción espiritual que sostenía a los líderes del nacionalsocialismo cuando proferían discursos como el siguiente: “La mayoría de vosotros sabrá lo que significa el momento en el que cien cadáveres yacen juntos, en el que yacen quinientos o mil. Haber soportado esto y, a pesar de ello, (...) haber permanecido honestos, he aquí lo que nos ha hecho duros”¹. De un modo similar, el abrupto final de los regímenes comunistas de Europa oriental, la represión, descarnada y brutal en el caso de Checoslovaquia y directamente sangrienta en el de Rumania, que precedió a la huida de los hasta ayer omnipotentes y convencidos líderes de los partidos comunistas gobernantes, represión que culmina medio siglo de opresión y despotismo, no puede hacernos olvidar que ellos fueron impelidos en su momento por una ideología revolucionaria que, al par de prescribirles sus

metas políticas, los inmunizaba frente a toda crítica 'humanitaria', 'moralista' o, en breves términos, 'burguesa'. Como señalaba Adorno con respecto a Auschwitz, la catástrofe final desenmascara el comienzo: también aquí está en juego una forma de la razón ilustrada, la que por distinto camino condujo a la misma conclusión, que a su manera es también una negación de sí misma.

En el ensayo que cierra *Historia y conciencia de clase*, Lukács expresa del modo más conciso, profundo y brillante la concepción filosófica sobre la que se apoyó el movimiento comunista contemporáneo: "el partido comunista es una *forma independiente* de la conciencia de clase proletaria —en interés de la revolución—. Se trata de concebirlo en esta doble relación dialéctica: al mismo tiempo como forma de esta conciencia y como forma de esta conciencia, es decir, al mismo tiempo en su independencia y en su atribución, de una manera teóricamente correcta"². Tras esta *forma independiente de la conciencia* hay toda una sutil y profunda construcción teórica que, al mismo tiempo, revela y oculta la originalidad y la interna distorsión del marxismo en su versión finalmente 'llevada a la práctica': el leninismo. En este trabajo me propongo destacar los rasgos más salientes de esta auténtica 'figura del Espíritu', que Hegel no pudo desarrollar, y mostrar conjuntamente las profundas razones de su total obsolescencia.

2. El paradigma idealista: la conciencia de sí

"La existencia inmediata del Espíritu, la conciencia, tiene dos momentos, el del saber y el de la cosidad que se opone negativamente al saber. En la medida en que el Espíritu se desarrolla en este elemento e interpreta sus momentos, esta oposición (la del saber y la cosa) les es atribuida, y ellos (los momentos) se manifiestan como formas de la conciencia"³. En este párrafo del Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel expone como núcleo central del pensamiento moderno la oposición que bajo múltiples formas se constituye en central tanto para la filosofía como para todo el conocimiento científico desde Descartes en adelante: el sujeto mental frente al objeto material. Ahora bien, a diferencia de toda la filosofía anterior y especialmente de Kant, Hegel no ve en esta oposición una estructura *dada* una vez y de por siempre entre la facultad cognoscitiva del ser humano, por un lado, y un mundo de cosas, por el otro, sino, más bien, el *producto* de una determinada evolución genética que deja sus huellas en las distintas etapas que recorre la razón hasta alcanzar su culminación en la época moderna. La oposición, pues, entre 'sujeto' y 'objeto' se torna dentro de la visión hegeliana en la manifestación de un nuevo 'principio', es decir, de una nueva posición o punto de partida absoluto, que no es posible fundamentar en nada anterior sino que, al contrario, 'funda' todo nuevo conocimiento: *el principio de la subjetividad*.⁴ Como tal, envuelve mucho más que la mera oposición 'abstracta' entre sujeto y objeto de conocimiento; también la voluntad, el conjunto de inclinaciones, aspiraciones y deseos así como las instituciones colectivas que de un modo u otro canalizan éstas, en parte en coincidencia y en parte en oposición con el individuo mismo. El punto de observación desde el que Hegel contempla el paisaje de

la modernidad, apela a un recurso de 'distanciamiento' que le permite colocar a la nueva figura de la subjetividad, central para aquella, en un orden en perspectiva que le quita su carácter definitivo. Este recurso, empero, pasa ahora a ocupar el lugar central, el puesto de principio absoluto: el punto final de la *Fenomenología*, la *identidad* lograda del Espíritu absoluto consigo mismo a través de todas sus figuras y oposiciones, —a saber: de 'sujeto' y 'objeto', de 'naturaleza' y 'espíritu', de 'individuo' y 'estado'— es el supuesto implícito que alimenta a todos los estadios anteriores. Vista desde esta identidad definitiva, el motor de los cambios y de las transformaciones, la fuerza que impele el desarrollo de las figuras, su apogeo y obsolescencia, es la *negatividad*, cuya manifestación central es la 'cosidad' misma como lo absolutamente *Otro* del Espíritu, como su *enajenación*⁵. Así como la naturaleza es la permanente enajenación del Espíritu que el sujeto debe transitar, la historia es su enajenación *temporal*, es el 'lento' movimiento del despliegue de sus diversas figuras hasta alcanzar la conclusión "que constituye el hecho de que él conoce completamente lo que él es, su substancia"⁶. De este modo quedan conformadas las categorías decisivas bajo las cuales las sucesivas generaciones de pensadores hegelianos, tanto pertenecientes a la 'izquierda' como a la 'derecha' del movimiento, subsumirán tanto la comprensión de su propia posición epistémica como la de sus objetos: naturaleza, por un lado, e historia, por el otro. En efecto, la figura de la 'conciencia de sí' como 'conciencia de...', cuyo 'objeto' es ella misma, de modo tal que la dualidad del 'sujeto' y 'objeto' queda suprimida, se convertirá en el giro supremo de la 'liberación' de la conciencia de las cadenas que la tenían aherrojada a un objeto inferior a ella misma. El 'reconocimiento', es, pues, la contrafigura suprema de la 'enajenación' y, de modo implícito, su *telos* inmanente. Al mismo tiempo, en la medida que esta tendencia al reencuentro consigo mismo, a la identificación de 'conciencia' y 'objeto de la conciencia', manifiesta un 'progreso', un avance de dirección al fin inscripto en su misma estructura, el despojarse de la enajenación, el des-enajenamiento, será, ni más ni menos, el camino prefijado para el desenlace intramundano de la historia.

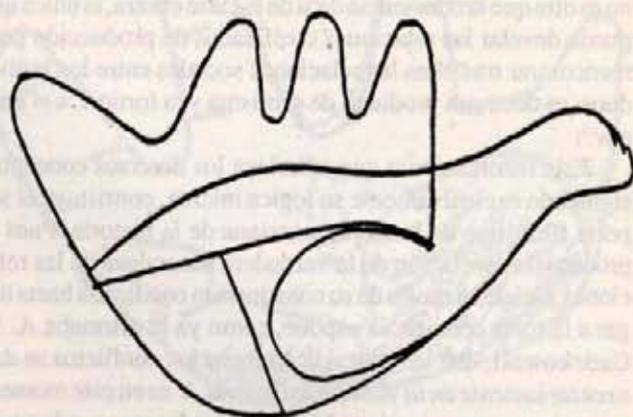
3. La materialización del enajenamiento

La filosofía hegeliana, al envolver en sus volutas tanto la totalidad del pensamiento como la totalidad del mundo, incorporó a su manera la vieja pretensión de las religiones cósmicas y de la metafísica de ser la conclusión por siempre alcanzada de los enigmas, sean éstos del sentido último del universo o de la historia. Pero en este caso el sistema mismo albergaba una censura interior que lo hacía completamente inestable: el papel que él mismo le asignaba a la negatividad como impulsora de la historia. Inmediatamente después de su muerte, la cuestión de la 'realización' de la 'conciencia de sí' que había alcanzado su propia culminación, se convierte en la *cuestión decisiva* que divide en dos partidos a sus sucesores. A pocos años de la muerte del maestro, August von Cieszkowski sostenía que a la interna conciliación de las contradicciones en el interior de lo 'racional', esto es: la conciencia de

sí, debía corresponder ahora una similar conciliación 'en la vida social misma', pues ésta habría necesariamente de ajustarse al desarrollo del espíritu'. Tal es la situación a la que se enfrentaba el joven Marx dentro del círculo de los *Junghegelianer* cuando preparaba su tesis doctoral sobre la diferencia entre Epicuro y Demócrito entre los años 1839 y 1841. En una extensa nota de ésta, Marx expone su posición frente a la nueva tarea de aproximar 'filosofía' y 'mundo': ésta consistirá en salir 'del mundo de las sombras' para volverse hacia la realidad bajo la forma de *praxis*. "Pero la *praxis* de la filosofía es ella misma *teórica*. Es la *crítica*, la que compara la existencia individual con la esencia, la realidad particular con la idea. (...) En la medida en que la filosofía como voluntad se vuelve contra el mundo fenoménico, el sistema se rebaja a una totalidad abstracta (...) Su relación con el mundo es una relación reflexiva. Entusiasmado con el impulso de realizarse, entra en la tensión con el otro. (...) De este modo se da la consecuencia de que el transformarse filosófico del mundo es al mismo tiempo un devenir mundo de la filosofía, de que su realización es al mismo tiempo su pérdida, de que lo que combate hacia fuera es su propia deficiencia interior (...) Lo que se opone a ella y lo que ella combate, es siempre lo mismo, lo que ella es, pero con los factores intercambiados"⁸.

El programa que Marx habrá de desarrollar en el curso de su larga vida intelectual, queda aquí fijado dentro de los límites impuestos por el paradigma de la filosofía hegeliana de la identidad. En síntesis se lo puede exponer por medio de la tríada formada por los términos: mundo-conciencia-conciencia de sí. La inversión entre el mundo y conciencia que significa poner a la *praxis* como la efectiva mediación entre los dos primeros términos, tal como ésta es llevada a cabo luego de la tesis doctoral en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y en las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845, no afecta en absoluto la estructura misma del programa. Por cierto, en el desarrollo de éste habrá cambios profundos: el nivel ontológico del 'mundo' pasará a ocupar el lugar prioritario, en la medida en que se descuenta la primacía de la objetividad e inmediatez de lo material, pero esta primacía es sólo temporaria ya que carece de 'realidad' sin la parte activa del sujeto, que ahora será la especie humana. La mediación constitutiva de ambos extremos, tanto de la conciencia como del mundo, es la que en realidad 'genera' a ambos: el *trabajo*.

Sin embargo, como ha demostrado Habermas, "si la idea de una autoconstitución natural de la especie humana habría de reunir ambos aspectos: *la autocreación mediante la actividad productiva y la educación por medio de una actividad crítico-revolucionaria*, el concepto de síntesis debe recoger una segunda dimensión"⁹. Esta nueva dimensión, distinta de la mera acción instrumental destinada a la producción y reproducción de las condiciones de vida de la especie, comprende un criterio *normativo*, que debemos anticipar si es que queremos poner a prueba a la realidad histórico-social desde un ángulo crítico. Ahora bien, Marx comparte y hasta excede a Hegel en su condena y desprecio por toda ética deontológica que, como la kantiana, admite una separación entre deber-ser y ser y propone criterios universales intersubjetivos para juzgar las acciones humanas, tanto individuales como colectivas. Para ambos se trataba de un mero estadio en el desarrollo de la con-



ciencia de sí que permanecía reclusa en las fronteras de lo abstracto, sin lograr nunca superarlas¹⁰. Todo criterio normativo, por lo tanto, debía surgir necesariamente de la 'tensión' entre 'conciencia de sí' y 'existencia', tal como ésta se daba en la 'eticidad', esto es: en la sociedad burguesa. Aquí es donde el concepto marxiano de 'enajenación' tiene su articulación en el desarrollo de la primera teoría crítica. Pues lo que el concepto aporta, es, precisamente, un modelo de actividad productiva que no se restringe a una función de *medio* para satisfacer las necesidades de la vida, sino que se convierte, ella misma, en un fin: es el despliegue de las capacidades esenciales del género humano y, a través de ese despliegue, la culminación de su libre existencia¹¹. Al convertirse en enajenado, el trabajo pierde su libertad y queda subordinado a su objeto: se rebaja a un simple medio para alcanzar un fin distinto a él, su *producto*, la *mercancía*.

No sin razón ha calificado Adorno toda la teoría de la cosificación que culmina en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía de *El capital*, como "un trozo de la herencia de la filosofía clásica alemana. Hasta su motivo sistemático sobrevive en él: el carácter fetichista de la mercancía no es reprochado a una conciencia subjetivamente errada, sino que es deducido objetivamente del apriori social, el procedimiento del intercambio"¹². En efecto, la estructura profunda de la filosofía de la identidad está aquí preservada así como sus internas repulsiones. En primer lugar, el mundo de las cosas como lo 'ajeno', lo 'otro' de la conciencia, al que ésta se somete al percatarse de su objeto. Pero, además, esta cosidad de las cosas, de las relaciones de producción, es, a la vez, sólo 'apariencia' que tiene su correlato en la 'falsa conciencia', esto es, en la conciencia ideológica que admite la 'apariencia' como la verdadera 'esencia', o, dicho de otro modo, que acepta el estado objetivo de las cosas como lo real.

Ahora bien, la oposición entre 'apariencia' y 'falsa conciencia' está remitiendo por el mismo sentido de los términos a una relación recta entre los mismos polos de la contrariedad, sólo que con el sentido cambiado: la 'apariencia' se converti-

rá en 'esencia' y la 'falsa conciencia' o 'ideología' en 'conciencia verdadera' o, simplemente, en 'saber'. Esta conciencia librada de la enajenación que alcanza el verdadero saber, no es otra que la conciencia de sí de la clase obrera, la única que puede develar las relaciones cosificadas de producción para reencontrar tras ellas las relaciones sociales entre los individuos, es decir, un producto de sí misma y, a fortiori, a sí misma¹³.

Este razonamiento que entrelaza los diversos conceptos siguiendo exclusivamente su lógica interna, constituye el soporte filosófico de la teoría marxiana de la historia. Pues el proceso de revelación de la verdadera naturaleza de las relaciones sociales a través de su constitución cosificada hasta llegar a la recta conciencia supone, como ya lo afirmaba A. V. Cieszkowski, que las contradicciones y los conflictos se *dan necesariamente en la vida social misma*. Y es en este momento en el que, como sostiene Marx, "...las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes (...) Comienza, entonces, una época de revolución social"¹⁴. Se trata, como señaló Adorno, de una metafísica de la historia, "de su deificación aun en el caso de los hegelianos ateos Marx y Engels. El primado de la economía debe fundamentar con necesidad histórica el final feliz como inmanente a ella"¹⁵. No es nuestro objetivo aquí someter a una nueva crítica esta construcción, en sus grandes rasgos hoy perimida. Tampoco se trata de restar importancia a la primera teoría social que se propuso someter a un riguroso conocimiento científico el conjunto de la sociedad, incluyendo las formas institucionales de producción, distribución, etc. Se trata, simplemente, de continuar con el pensamiento crítico inaugurado por Marx y su generación, aplicándolo también sobre su descendencia tanto teórica como política. Tal sigue siendo aún hoy el único núcleo de identidad que la teoría crítica en sus diversas etapas preserva.

4. La conciencia posible de clase y el papel del partido de vanguardia

Estamos, pues, en condiciones de entender en todos sus matices el contenido de la cita de *Historia y conciencia de clase* y sus implicancias. El punto de partida de Lukács está expuesto en el gran capítulo central del libro, "La cosificación y la conciencia del proletariado", que sin duda se ha convertido con justicia en uno de los textos fundamentales de la filosofía del presente siglo. En la tercera y última sección del capítulo, "El punto de vista del proletariado", Lukács extrae las conclusiones de su larga investigación a través de la filosofía social, ética y política occidental desde la Ilustración hasta el momento. Estas se refieren especialmente a dos puntos claves: a) la posibilidad de penetrar teóricamente la superficie cosificada a la realidad; y b) el papel que le cabe en este proceso al proletariado y la *necesidad* que lo afecta de cumplirlo.

Con respecto al primer punto, se presenta aquí de nuevo el viejo recurso del Hegel de la *Fenomenología*, a saber: romper la rigidez de la oposición entre sujeto y objeto introduciendo la perspectiva genética. "La superación (de la cosificación) no puede tomar ninguna otra forma más que la tendencia, ininte-

rumpada y siempre renovada, de penetrar prácticamente la estructura cosificada de la existencia mediante la apelación a las contradicciones emergentes del desarrollo global, mediante la conciencia del sentido de estas contradicciones (...) Solamente si la conciencia del proletariado está en condiciones de dar ese paso, al que la dialéctica del desarrollo objetivamente lo impulsa, sin que pueda darlo, sin embargo, por la fuerza de la propia dinámica, se alza la conciencia del proletariado a conciencia del proceso mismo, aparece el proletariado como el *idéntico sujeto-objeto de la historia* (subrayado mío, O.G.) y su praxis se convierte en una transformación de la realidad"¹⁶. Lo que la perspectiva genética aporta, es, pues, una visión de la *totalidad* del proceso, contemplada desde el ángulo de su presupuesta culminación, el encuentro definitivo de las dos partes seccionadas de una identidad perdida en el origen: la identidad del sujeto y del objeto.

Pero ello supone la existencia previa de quien está destinado a "dar ese paso" impulsado por la misma dinámica de la historia, desde cuyo punto de vista, exclusivamente, se puede alcanzar una 'conciencia de sí' que es, al mismo tiempo, 'conciencia de la totalidad'. De este modo, Lukács resuelve de un mismo golpe el segundo punto clave, el papel del proletariado en ese proceso, que era justamente el centro de la discusión política del movimiento obrero europeo y especialmente alemán desde la disputa en torno al 'revisionismo' provocada por E. Bernstein en el momento en que concluía el siglo. Porque, aunque hoy nos parezca inverosímil, el objetivo último de la obra lukacsiana, con todo su enorme despliegue de erudición filosófica, de talento y de pasión, no era otro que el de proveer una fundamentación escatológica a la concepción leninista del 'partido', tal como éste la expuso por primera vez en *¿Qué hacer?* y la llevó enérgicamente a la práctica. Y esta fundamentación aparecía a sus ojos tanto más importante, cuanto hasta hacía no muy poco tiempo el mismo Lukács había defendido con pasión la concepción espontaneísta de Rosa Luxemburgo. Ambos dirigentes, sin embargo, eran los únicos entre sus contemporáneos que habían estado a la altura de la visión de Marx y que habían reconocido el punto de vista de la totalidad desde el cual, y sólo desde el cual, se podía discernir la actualidad de la revolución y el papel decisivo que en ella desempeñaba la organización¹⁷. Es éste el punto en el que ambos revolucionarios se distancian, pues para Luxemburgo la organización partidaria no podía constituirse nunca en 'figura independiente' de la conciencia de clase del proletariado, sino sólo anticiparse teóricamente, para luego asimilar las enseñanzas en y a través de la participación de la masa misma. De ahí que ella compartiera, como todos los líderes socialistas de Europa occidental, la concepción democrática del partido de los mencheviques, según el modelo del gran partido socialdemócrata alemán, contra la concepción centralizada de Lenin. Es esto, justamente, lo que Lukács señala como una deficiencia e inconsecuencia del propio pensamiento: el no concretar en una organización centralizada su posición revolucionaria y permitir que otras tendencias del movimiento socialista, en especial la revisionista (Bernstein) y el centro (Kautsky), se mantuvieran en un mismo pie de igualdad como otras tantas heredadas de la tradición marxista¹⁸.

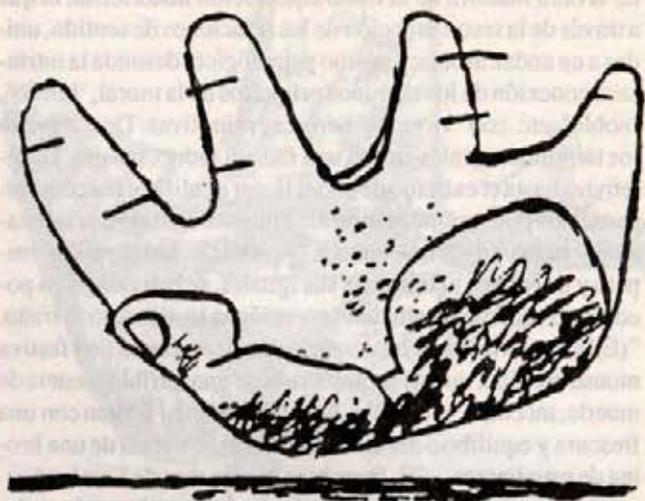
La exclusividad en la interpretación correcta de la situa-

ción histórica y de la praxis correspondiente a ella por parte del partido, ha sido, en efecto, el rasgo distintivo de la concepción autoritaria de Lenin y de sus seguidores. Que éste, en la ebriedad del poder, se entrega a los más violentos arrebatos de furia contra quien se atreve a sostener una posición alternativa a la suya, se puede comprobar fácilmente echando una ojeada a sus escritos cargados de invectivas contra personajes tan ilustres y respetables como Kautsky, Plejanov, etc. Pero es Lukács quien logra exponer el fundamento filosófico de esta salvaje voluntad de 'verdad'. Pues se trata de convertir en actual la conciencia de clase *posible* del proletariado, es decir, la conciencia de la totalidad de la sociedad y de su propia posición objetivamente en esa totalidad, que es factible de ser *atribuida* al proletariado, pero que éste no posee *actualiter*. Tal fue la posición permanente de Lenin, desde *¿Qué hacer?* en adelante, quien justamente demuestra con ello para Lukács su profunda visión del proceso histórico. Pues, "sería una aplicación mecánica del marxismo y, por ello, un ilusionismo completamente ahistórico imaginarse que la conciencia correcta, que lo capacita para la conducción, surge en el proletariado espontáneamente, de a poco, sin fricciones ni retrocesos; que el proletariado puede crecer ideológicamente hasta su destino revolucionario de clase"¹⁹.

De este modo, el partido leninista concentra en sí esa capacidad metafísica del proletariado por medio de la cual podía concluir la historia, al reconducir la relación entre sujeto y objeto a su unificación última. Con ello se daba el tránsito entre el reino de la necesidad y el de la libertad que el idealismo alemán desde Kant había elucidado como potencialidad no realizada, utópica, de la razón ilustrada. Como portador de este destino, empero, el partido está más allá de todos los prejuicios anteriores de la razón burguesa: él es su propio juez y toda ética que vaya más allá de los fines inmediatos de la acción política, queda simplemente, como la kantiana, prendida a un mero deber-ser abstracto que solamente refleja las limitaciones del individualismo burgués. Como totalidad cerrada sobre sí misma, que tiene que culminar la historia, el partido tiene solamente una justificación y una tarea: ser la conciencia vigilante y disciplinada de la clase obrera en su camino hacia el poder, aun a pesar y en contra de ella misma. A su vez, esta organización del partido exige en su cúpula la presencia de un conductor que, como Lenin, participe de la doble naturaleza del filósofo que sabe discernir los rasgos profundos del curso histórico inscriptos en su estructura total, y del político que puede aplicar, luego, esa comprensión teórica a las cuestiones del momento. El revolucionario filósofo es, pues, la contrafigura necesaria de esa figura del espíritu absoluto, que es el partido de vanguardia. De la misma manera que en las anteriores totalidades concretas que fueron su encarnación, ésta goza también del poder de crear desde sí las normas que comprendían su propia moral.

5. Un desenlace moralmente riguroso: la conciencia cínica

Por la misma época en la que Lukács desarrollaba su imponente figura del partido de vanguardia y de su conductor, un



espíritu mucho más limitado filosóficamente que él, pero enormemente más prudente y experimentado en la tradición socialista y democrática del movimiento obrero no solamente alemán sino de toda Centroeuropa, Kautsky, expresaba con sobrias palabras la naturaleza del sistema político creado por el bolchevismo de un modo visionario: "el bolchevismo ha surgido de un movimiento revolucionario del pueblo. Esta característica de su origen sigue presente en él, a pesar de que ya hace tiempo su dominio se ejerce con el apoyo de la policía y el ejército en contra del pueblo. Por ello considera necesario que se imprima permanentemente en la masa la convicción de que solamente es correcto aquello que quieren los señores del comunismo, que todo lo otro es engaño y mentira. Por ello toda la vida espiritual en el estado está subordinada a las necesidades de la agitación comunista. (...) Son necesidades agitatorias las que hacen que toda enseñanza, toda investigación, toda labor artística estén puestas al servicio de la glorificación del gobierno y de sus concepciones, y que no sea admitida ninguna forma de enseñanza, de investigación científica y de labor artística que se dedique a otras tareas o ejerza la crítica del sistema de gobierno existente"²⁰.

La sobria prosa del viejo líder socialdemócrata, al que todavía le estaba reservado presenciar el auge y la victoria de otro movimiento totalitario de masas en el corazón mismo de la Europa democrática, el fascismo alemán, desnuda más de lo que describe. Detrás de las sucesivas personalidades que ocupan la cúpula del poder, Lenin, Trotsky y, finalmente, Stalin, se esconde una poderosa fuerza que se abre camino a través de las organizaciones burocratizadas de masas: el *moderno cinismo*. Ya en la ambigüedad que crea la relación entre estructura cosificada y falsa conciencia, y en la tenaz negativa de admitir cualquier forma de moralidad que supere la mera solidaridad de clase, se esconde en Marx mismo un cinismo agresivo destinado a contrarrestar el cinismo defensivo de la burguesía²¹. Pero el verdadero profeta de esta nueva e inesperada manifestación del 'espíritu' de la época es F. Nietzsche, quien culmina su obra de diagnosis iniciada una veintena de años an-

tes con un análisis genealógico de la moral. Se trata, sin duda, de la obra maestra de la Contrailustración historicista, la que a través de la reconstrucción de las filiaciones de sentido, unidas a un audaz asociacionismo psicológico, desnuda la intrínseca conexión de los términos primarios de la moral, 'bueno', 'noble', etc. con 'virtudes' heroicas primitivas. De ese modo los términos morales sufren una radical reducción que los relativiza hasta el extremo de poder llegar a calificar los comportamientos polarmente contrarios a nuestro sentido de civilización y humanidad: los 'buenos' y 'nobles', tan llenos de respeto y de celo en el trato con sus iguales, se convierten en poco menos que fieras allí donde comienza lo ajeno, lo extraño. "(E)llos retornan a la inocencia de la fiera, como una festiva monstruosidad, quizás acompañada de una terrible secuela de muerte, incendio, violación, tortura, de la cual surgen con una frescura y equilibrio del ánimo, como si se tratara de una broma de estudiantes..."²². Pues bien, a esta raza de hombres superiores que engendran a partir de su violento deseo de poder los cánones morales que habrán de regir las acciones de masa, pertenecen también los *organizadores y creadores de un estado*: "su obra es una instintiva creación de formas, una expresión de formas; ellos son los artistas más involuntarios e inconscientes que se pueden encontrar: en poco tiempo se presenta algo nuevo allí donde están, una composición de dominio que vive, en la que las partes y funciones están delimitadas y coordinadas, en la que nada en general tiene lugar sin que tenga un 'sentido' en conexión con la totalidad. Ellos nada saben de lo que son la culpa, la responsabilidad y el respeto, estos organizadores natos. En ellos impera ese terrible egoísmo del artista que se sabe justificado con anticipación por medio de su 'obra' para toda la eternidad..."²³.

Despojada de todas las envolturas metafísicas que la velaban, tales como las oposiciones prefiguradas de 'conciencia enajenada' y 'conciencia de sí' etc., habiendo renegado de todos los metarrelatos que organizan por anticipado narrativamente la historia, inclusive su desenlace, aparece aquí la última transfiguración de la razón ilustrada bajo la ominosa forma de la irrestricta voluntad de poder. Ni siquiera se prescindía de la remisión a la 'racionalidad' interna de las estructuras administrativas, a su momento funcional en relación con el todo. La razón, que asume los dos momentos, el de la organización en función de un fin y el de la postulación de ese fin como una 'necesidad' intrínseca al sistema, muestra el otro aspecto de su 'objetividad': la cruel voluntad de dominio. Como señalaron Horkheimer y Adorno, "al proclamar abiertamente la identidad de razón y dominación, las doctrinas despiadadas (de Sade y Nietzsche) son más misericordiosas que la de los lacayos morales de la burguesía"²⁴. A estos últimos, hoy podemos añadir a todos los ideólogos, conductores y funcionarios del 'partido revolucionario-filosófico de vanguardia'.

Desde esta visión de la conciencia cínica como resultado de la conciencia de sí del proletariado hipostasiada en el partido de vanguardia, no es sorprendente que las personalidades que encabezaron la rebelión contra los regímenes corruptos instalados en toda Europa oriental, incluyendo a la Unión Soviética, fueran representantes de una pura moralidad existencial, kierkegaardiana y sartriana, como Andrés Sajarov o Václav Havel, inmunizados contra las grandes metafísicas de la

historia cuya *miserabilidad real* les era demasiado patente. ¿Se detiene aquí esta obsolescencia de la última figura del espíritu o se extiende hacia otras zonas del planeta, como la América Latina? ¿Es transferible la experiencia de los pueblos centro-europeos a los pueblos del extremo Occidente? A mi juicio, sí. Así como hubo un estricto paralelismo entre las formas extremas del cinismo burgués —el fascismo— que se extendieron por Europa central en la década del treinta y del cuarenta y los populismos-fascistas, con su cinismo nacional y clerical, que se extendieron en América latina en las décadas de los cuarenta y los cincuenta, de la misma manera existe una clara correspondencia entre las figuras del cinismo comunista que se apodera del poder en Europa central en la inmediatez postguerra y las del cinismo revolucionario y terrorista que emergen hacia fines de los cincuenta y se prolongan hasta la actualidad en América Latina. Resguardadas las correspondientes distancias, figuras como las de Fidel Castro y Ernesto Guevara reduplican sin forzar nada los roles que en su momento desempeñaron Lenin, Trostsky y Stalin. A su vez, el cinismo total que anuncia este último y que culmina en un Ceausescu o un Honecker, encuentra su réplica exacta en M. Firmenich, R. Santucho, E. Gorriarán Merlo o A. Gusmán. Por cierto, no debe creerse, sin embargo, que es patrimonio de quienes proclamaron el terrorismo como único método de toma de poder. No sólo el estilo agitatorio de la *izquierda real* que emerge del baño de sangre de los setenta, sino sus sinuosas tácticas, su oportunismo, su desprecio por toda confrontación argumentativa sea de carácter teórico o ético, su antidemocratismo militante, apenas velado por un respeto acomodaticio de las formas, denuncian abiertamente su adhesión a las formas más crudas de cinismo encandilado de poder, desde el dirigente de partido hasta el más mezquino 'dirigente' estudiantil.

Sería paradójico que, luego de mi crítica a las metafísicas tanto idealistas como materialistas que pretenden regular apriori la historia, pretendiera trazar yo el derrotero futuro de ese movimiento, en realidad múltiple y fragmentado, que fue el socialismo y sus ideas de vida. Como filósofo crítico, sin embargo, puedo señalar aquellos aspectos teóricos y prácticos de él que simplemente se han desmoronado, difamados para siempre por los hechos. Estos aspectos pueden resumirse en una meta central: la conquista del poder estatal y la reconstrucción de éste luego de la conquista, con todas sus secuelas militaristas de 'tácticas', 'estrategias', en suma, de cinismo. Frente a ello, quizás deberíamos contentarnos, con la misma modestia que alguna vez tuvieron no los intelectuales y teóricos del movimiento socialista en el siglo pasado, sino sus dirigentes y militantes surgidos de entre los mismos obreros, con recoger las aspiraciones, las angustias y los ideales de vida de la sociedad civil, sondear en ella los recursos aún intactos de solidaridad y de justicia que quedan resguardados en el entretejido de sus acciones normativas y estéticas, y dejar sentado el testimonio de unos principios universales y de una conducta social correspondiente.

Notas

¹ Cp. Apel, 1988, p. 389 con nota 20.

- ² Cp. Lukács, 1923, p. 333.
³ Cp. Hegel, *Wkausg.* 3, p. 38.
⁴ Cp. Lukács, 1967, cap. 4, espec. pp. 656 ss.: Habermas, 1968, pp. 18 ss.; 1985, cap. II, pp. 34 ss.
⁵ Cp. Hegel, *Wkausg.* 3, pp. 589-90; Lukács, 1967, pp. 661 ss.
⁶ Hegel, *Wkausg.* 3, p. 590.
⁷ El texto, en el que se encuentra por primera vez una terminología utilizada *ad nauseam* en el siglo y medio posterior, vale la pena de ser transcrito en detalle: "Si, por lo tanto, lo racional ha llegado ahora a la solución de sus internas contradicciones, entonces se debe festejar la misma victoria en la realidad. Pues así como en el desarrollo del espíritu solamente hay una filosofía que tiene la propiedad de haber llegado por fin a sí misma y de concebirse orgánicamente, de la misma manera este proceso es propio de la realidad, y solamente hay un solo desarrollo posible de la vida social, la cual puede ponerse a recorrer su verdadero camino a partir del momento en que el pensamiento logró su madurez. De este modo la dialéctica realmente objetiva de la vida se acerca al punto de transición, y las contradicciones de la época se presentan tanto más agudas, cuanto ellas se acercan a su transformación y a su solución". Citado por Hillmann, 1966, p. 194; cp. Lukács, 1926, pp. 242 ss.

- ⁸ Marx, *Werke* I, p. 71-72.
⁹ Habermas, 1968, p. 77.
¹⁰ Cp. Guariglia, 1986, pp. 172 ss.
¹¹ Cp. Marx, *Werke* I, p. 567: "En la forma de la actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del ser humano. (...) (El ser humano) es un ser consciente, es decir, su propia vida es objeto para él, justamente porque él es un ser genérico. Solamente por ello su actividad es actividad libre. El trabajo enajenado invierte esta relación, de modo tal que el ser humano (...) convierte su actividad vital, su esencia, en un medio solamente para su existencia".

- ¹² Adorno, 1966, p. 188.
¹³ Cp. Marx, *Werke* II, p. 89 ss.; IV, pp. 48 ss.
¹⁴ Cp. Marx, *Werke* VI, p. 839.
¹⁵ Cp. Adorno, 1966, p. 313-14; una crítica global a todo "el modelo de la enajenación y apropiación de las fuerzas esenciales" desarrolla ahora Habermas, 1985, pp. 96 ss.
¹⁶ Lukács, 1923, p. 216. Para una crítica en detalle del pensamiento filosófico-político del joven Lukács desde una perspectiva posterior a los años setenta por un profundo conocedor de su pensamiento, véase Cerutti, 1980, especialmente pp. 77 ss., con quien coincido en lo fundamental.

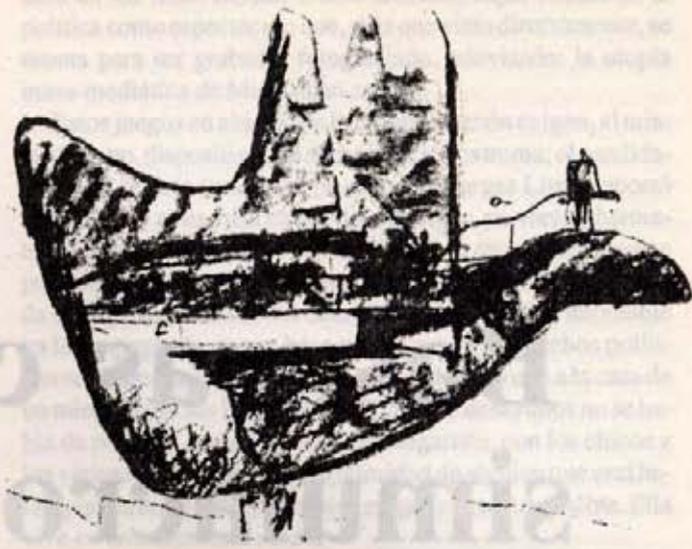
- ¹⁷ Cp. Lukács, 1923, pp. 39-56 destinadas a una valoración de la obra y de la personalidad de la gran revolucionaria, y pp. 276 ss, dedicadas a criticar su posición en la famosa polémica contra Lenin.
¹⁸ Cp. Lukács, 1923, p. 305.

- ¹⁹ Cp. Lenin, 1902, pp. 430-31: "Hemos dicho que los obreros no podían tener conciencia socialdemócrata. Esta sólo podía ser introducida desde fuera. La historia de todos los países demuestra que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, sólo puede elaborar una conciencia sindical, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, etc.". Cp. Lukács, 1924, p. 22.

- ²⁰ Cp. Kautsky, 1924, p. 93.
²¹ Cp. Sloterdijk, 1983, I pp. 87 ss. y 184 ss.
²² Cp. Nietzsche, 1887, pp. 321-22.
²³ Cp. Nietzsche, 1887, pp. 382-83.
²⁴ Cp. 1947, p. 127.

Referencias

Adorno, T.W., *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966. (1966).
 Apel, K.O., *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des über-*



gangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt: Suhrkamp, 1988. (1988).

Cerutti, F., *Totalità, bisogni, organizzazione. Ridiscutendo "Storia e coscienza di classe"*. Firenze: La Nuova Italia 1980. (1980).

Goldmann, L., *Lukács and Heidegger*. Tr. ing. London: Routledge-Kegan Paul, 1977. (1977).

Guariglia, O., *Ideología, verdad y legitimación*. Buenos Aires: Sudamericana, 1986. (1986).

Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968. (1968).

Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985. (1985).

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Theorie Werkausgabe, ed. E. Moldenhauer y K.M. Michel, tomo 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1970. (Wkausg. 3).

Hillmann, G., *Marx und Hegel: von der Spekulation zur Dialektik*. Frankfurt: Europäische Ver., 1966. (1966).

Horkheimer, M. y Adorno, T.W., *Dialektik der Aufklärung* (1a. 1947). Frankfurt: Fischer, 1969. (1947).

Kautsky, K., *Das Erfurter Programm* (1a. ed. 1892). Ed. S. Miller, Berlin-Bonn: Dietz, 1980. (1892).

Kautsky, K., *Die Diktatur des Proletariats* (1918). En: P. Lübke, ed., *Kautsky gegen Lenin*. Berlin-Bonn: Dietz, 1981. (1918).

Kautsky, K., *Terrorismus und Kommunismus* (1924), Lübke o.c., 1924.

Lenin, V.I., "¿Qué hacer?", (1902), en: *Obras completas*, tomo 5. Buenos Aires: Cartago, 1969. (1902).

Lichtheim, G., *Georg Lukács*. Tr. al. München: DTV, 1971. (1971).

Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik*. Berlin: Malik, 1923. (1923).

Lukács, G., *Lenin: Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*. (1ra. ed. 1924), Neuwied-Berlin: Luchterhand 1969. (1924).

Lukács, G., "Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik", (1ra. ed. 1926), en: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Ed. P. Ludz, Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1967. (1926).

Lukács, G., *Der junge Hegel: über die Beziehungen von Dialektik und ökonomie*. Frankfurt: Luchterhand, 1967. (1967).

Marx, K., *Werke*. Ed. H.J. Lieber y P. Furth, 6 tomos, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962 ss. (Werke).

Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral* (1a. 1887). Leipzig: Nauemann, 1906, (Werke, Taschen-Ausgabe, tomo 8). (1887).

Sloterdijk, P., *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 tomos. Frankfurt: Suhrkamp, 1983. (1983).



Basuras culturales, simulacros políticos

Beatriz Sarlo

¿Qué ha sucedido con las imágenes de la política y los políticos? Las últimas campañas electorales en Argentina, Brasil y Perú exhibieron una espesa red de préstamos entre el discurso político y los mass-media: animadores de televisión irrumpían en la arena haciendo temblar a los candidatos, que, a su vez, se encaramaban a escenografías surgidas de la estética deportiva o rockera y componían sus gestos con un cuidado tan grande como el dedicado al discurso. Las elecciones peruanas, definidas en junio con la victoria de Fujimori, fueron, sobre todo en la primera etapa de la campaña, ocasión de construcciones simbólicas que no siempre respondían al régimen del discurso político. Sobre este aspecto, a partir de dos imágenes, reflexioné en estas notas, que también recurren a una novela de Marcelo Cohen donde creo leer sentidos familiares a los que circularon en la campaña electoral.

Fujimori no sabe karate. Sin embargo una de las fotos de su campaña lo mostraba, todo vestido de blanco, en el acto de partir al medio un ladrillo de tamaño considerable con el canto de su mano derecha. El ladrillo de la foto había sido roto previamente (quizás con un golpe dado por un karateca verdadero) y dispuesto entre dos tablas, detrás de las que Fujimori posó imitando el gesto, aunque claramente concentrado en ser modelo de la foto y no en pegar el golpe. Su kimono blanco, ajustado a la cintura, fortalecía la imagen clásica de un candi-

dato: alguien que se viste de blanco a los efectos de mostrar un exterior tan puro como deben serlo sus intenciones. Algo de arcángel justiciero evocaba también el kimono blanco y, si la foto se miraba rápidamente, en vez de un falso karateca podía creerse la imagen de un profeta enojado. Angel, profeta, karateca: da lo mismo poque el objetivo se cumplía si Fujimori lograba no parecerse a un político. De manera barroca por la complejidad de la doble negación, Fujimori no quiso parecer lo que no es y, sin incoherencia, para no parecerse a un político se disfrazó de karateca.

En la misma ciudad de Lima, Mario Vargas Llosa, que quiere parecerse a un intelectual cuyos principios morales lo impulsan a la acción política, posaba para una foto en el fondo de su casa. Los encargados de tomarla habían ocultado la piscina con una parecita de cartón y lata, contra la cual dispusieron a algunos pobres, aindiados y mal vestidos, un chico con la cara sucia y otros elementos de utilería. El tema de la foto era la visita del candidato a una villa miseria. Todo, como le hubiera gustado a Hollywood de la edad de oro, reconstruido en estudio. Vargas Llosa, escritor realista al fin de cuentas, sabe más de re-presentaciones que de símbolos. Fujimori, como buen oriental, confía más en los símbolos que en las representaciones. Pero los dos aman el simulacro y quisieron atesorar su fuerza.

Fujimori, que demostró en la segunda vuelta electoral ser

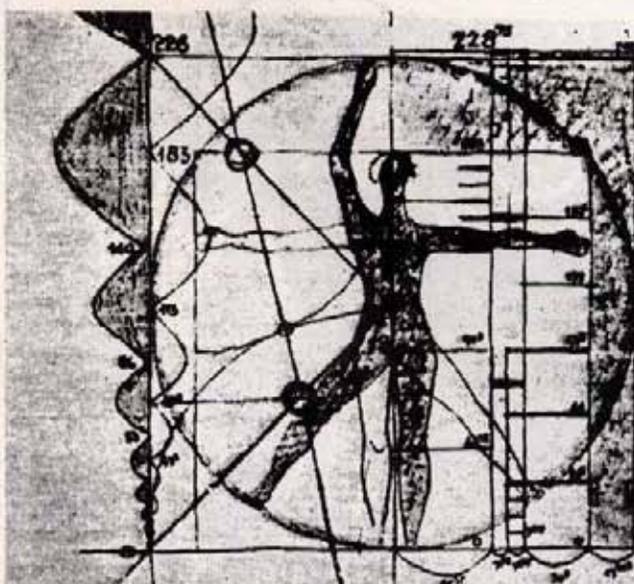
un verdadero "maremoto", también se fotografió vestido de samurai y explotó a fondo su japonesidad, noción que lo convierte en un semi-extranjero deseable: no sólo no es político, tan siquiera es del todo peruano y, mejor aún, lo que le falta de peruano lo tiene de japonés industrial, práctico, afable, renovador y tradicionalista. Un milagro. Cuando era todavía el candidato y, luego, el presidente del pueblo, Menem conoció también el poder de los vestidos y los estilos: caudillo decimonónico en las patillas, provinciano distendido y familiar en la tonada, hombre de mucha fe en los gestos papales y en la sencilla prosa con que se dirigía a los pobres, deportista y bailarín de salón. Tenía el don quizás más importante para las batallas políticas actuales: su fotogenia televisiva. Supo moverse con gracia en escenificaciones a lo Cecil De Mille, como cuando entró, todo vestido de blanco fosforescente, a una cancha de fútbol oscurecida por completo para que el único spot que lo iluminaba fuera un haz de materia estelar y él la cabeza del cometa.

¿Qué pasa cuando esta parafernalia ocupa el lugar de la política? La estética de la televisión y del advertising propone su modelo a la esfera pública, que se ha mass-mediatisado. Las figuras del caudillo, del ejecutor, del parlamentario se funden en la del comunicador, modelada sobre el ideal de alto impacto y gran frecuencia por unidad de tiempo, baja cantidad de información o alta cantidad de información indiferenciada, que no funciona como mensaje sino como ícono comunicativo. Las formas discursivas 'intelectuales' son despreciadas por un populismo comunicacional que copia las estrategias de los mass media, creyendo ponerse en contacto con una cultura popular descubierta en las huellas que los mass media dejan sobre el imaginario colectivo. Para la estética del advertising, la verdad es indiferente no porque se la reconozca como construcción, sino porque es sencillamente superflua frente a los poderes tanto del hiperrealismo de un noticiero cualquiera, como de la simulación simbólica de los discursos. La foto de Fujimori y la de Vargas Llosa son apenas dos ejemplos del nuevo estilo de construcción política.

Es indiferente que Fujimori no sea samurai ni karateca. Nadie se hace esta pregunta inútil, porque todos saben que lo que ven es un disfraz. La pregunta entonces es por qué parece adecuado disfrazarse para hacer campaña electoral y por qué otros (muchos) aprueban esta decisión. Los emblemas de la política han cambiado y, si nunca fueron del todo "emblemas de la razón", los ejemplos latinoamericanos últimos (a los que se agregaría sin esfuerzo el estilo de la propaganda electoral de Collor de Melo) permiten adivinar el progreso del simulacro sobre otras modalidades de simbolización. Se reemplazan los símbolos de la esfera pública y sus géneros discursivos por una escenografía que ya no es escena sino artificio de escena, cons-

truida para la contemplación y, sobre todo, para la contemplación en los mass media. Doble artificio, cajas chinas de la política como espectáculo que, más que visto directamente, se monta para ser grabado, fotografiado, televisado: la utopía mass-mediática de MacLuhan es hoy.

Estos juegos en abismo de la representación exigen, al mismo tiempo, dispositivos de aproximación extrema: el candidato toca y se deja tocar (una prueba que Vargas Llosa soportó mal) o envía a sus misioneros (literalmente, pastores y hermanos que trabajaron para Fujimori). Acá, la escena desaparece por completo, porque la escena necesita una distancia anulada en la proximidad de los cuerpos, y una ajenidad imposible en la propaganda que se hace puerta a puerta. Muchos políticos norteamericanos suelen ir a tomar el desayuno a la casa de un miembro de sus bases locales. En estos desayunos no se habla de política: sentados a la mesa hogareña, con los chicos y los viejos fascinados por la proximidad de alguien que está hecho para la televisión, la política es, por cierto, imposible. Ella vive en una *distancia media*.



Tanto la extrema proximidad como la lejanía artificiosa del simulacro escenográfico tienen escalas que convienen mal a la política. Como en Disneylandia, se proponen escenarios, cosas y personas más grandes o más chicos que los reales. Este desfase de escalas está en la base de la fascinación: sensaciones kitsch, es decir, benévolas y felices. Cuando se cambia de escala en el espectáculo, se modifica también la escala del espectador. El gran escenario, hacia el que fugan todas las perspectivas, agranda a quienes lo ocupan pero, luego o al mismo tiempo, todo será reproducido

en la miniaturización de la pantalla televisiva. O, a la inversa, el político baja de la escenografía para ponerse a escala humana, pero quienes lo tocan y le hablan siguen pensándolo en la escala gigantesca y diminuta en la que lo han conocido *verdaderamente*. "Bajar al llano" / "subir al palco" no son acciones sino cambios de estado. Las fotos trucadas de Fujimori y Vargas Llosa son también cambios de estado: llaves maestras de la post-política.

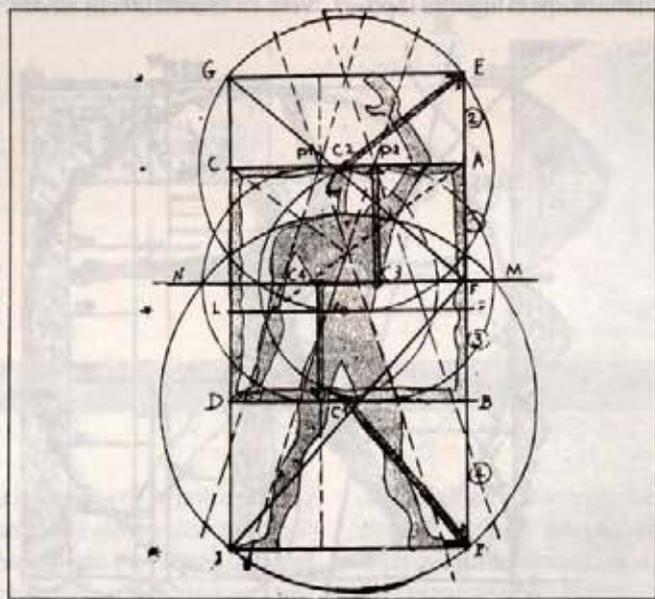
Sin el artificio doble de la escenografía, sin el encanto de ser más grande y más chico que la vida misma, sin la representación diseñada no tanto para ser vista directamente (con la inmediatez y la distancia del teatro), sino para ser transmitida por otro medio como la televisión, los discursos se escucharían mal. Cuando Vargas Llosa dijo verdaderamente lo que sería su gobierno y omitió estacionar villeros indios en el fondo de su casa, perdió miles de votos. Fue un raro momento en que el discurso político se postuló como verdadero. Políticos más avanzados (como Menem) o aprendices misteriosos (como Fujimori) saben que lo primero que se percibe de un discurso es su forma: la forma religiosa, por ejemplo, que modula el discurso

político y no sólo en América Latina. ¿Qué dice un político cuando dice "Dios los bendiga" o "con la ayuda de Dios"? Como un boomerang, las religiones se vengán del proceso de laicización que atravesó la historia de la esfera pública. La apelación a Dios no es sólo un acto de hipocresía sino el establecimiento de un territorio común e igualitario: Dios permite producir el simulacro de la igualdad de destinos y, frente a Dios, la igualdad no es formal sino real. Dios, nuevamente, introduce un vertiginoso cambio de escala en el discurso de la política.

El otro cambio de escala es producto del "saber". El discreto Fujimori adivinó el peso de los saberes técnicos que han obtenido el prestigio de los antiguos letrados y los intelectuales modernos. No hizo un discurso técnico, sino que se presentó como técnico. Con la eficacia de un samurai futurista, Fujimori colocó el saber técnico como relevo del político. La operación, que no es nueva, logra cerrar imaginariamente la grieta entre sociedad y política, produciendo un tipo especial de delegación colectiva en aquellos que dicen saber. A diferencia de la política, el saber técnico no necesita convencer sino enseñar y su estrategia argumentativa olvida la persuasión para imponerse por la mostración. La política está obligada a hablar de la relación entre fines y medios, a adecuar los medios respecto de los valores, a decidir cuando emerge el conflicto de intereses. La técnica, en cambio, se postula como único discurso adecuado a los fines que, por lo demás, no somete a discusión. Si la política debe contrastar opciones (es más: la política produce las opciones), la técnica sin política se presenta como única salida. Si las opciones políticas son cada vez más sofisticadas y, en consecuencia, difíciles de generalizar en la consideración colectiva, la técnica cree poder prescindir de esa consideración porque presenta sus razones como únicas.

La sutura imaginaria de la grieta entre sociedad y política es una simulación y el saber técnico un simulacro que no discurre sino que se indica a sí mismo. Señalándose como un ícono, inexplicable en una complejidad que pone como presupuesto y no como efecto de su discurso, la técnica exige fe. La confianza, que la política necesita, no le basta. Entre los descascarados mitos de la modernidad, la técnica sigue triunfalmente en pie.

Cuando el político se presenta como técnico (o cuando delega la política en la técnica), repara, también imaginariamente, otra grieta: entre intelectuales y sociedad. Para decirlo más exactamente: la postpolítica técnica no necesita de los intelectuales que, como categoría, pierden el espacio público donde surgieron históricamente. Intelectuales y políticos imaginaron que era posible construir puentes entre sociedad, saber y política aunque, al mismo tiempo, reconocieran que las grietas eran constitutivas. El ícono técnico requiere un mundo donde



los clivajes sean, por definición, irreparables en su dimensión práctica y bloqueados en su dimensión simbólica.

El ícono técnico y el simulacro producido por los medios de comunicación de masas compactan la sociedad proyectando la imagen de una escena cultural unificada, un *lugar común* donde las oposiciones (que podrían transformarse en conflicto) se disuelven en el poliglotismo: la cultura mass mediática y la política massmediatizada buscan producir la ilusión de una cultura común que uniría a actores cuyo poder simbólico y material es bien diferente. Si esto asegura la cohesión, no queda en absoluto demostrado que esa cohesión sea deseable.

Estas cuestiones se cruzaban en mi lectura de una novela de Marcelo Cohen: *El oído absoluto*, una hipótesis sobre el presente narrada en clave de ficción anticipatoria. En Lorelei, la ciudad donde transcurre la novela, se ha expandido la felicidad banal de la cultura massmediática; los habitantes de todos los países del mundo tienen derecho a visitar Lorelei una vez en sus vidas; los habitantes de Lorelei no pueden abandonar

la sin permiso. Para unos es el lugar de una especie de marginalidad permanente; para la inmensa mayoría, la escena de los días de felicidad a la que tienen derecho. En Lorelei, la abundancia de imágenes funciona como recompensa buscada por sus visitantes, que no podrían entender la rutina simbólica que legisla la vida de sus residentes.

Fundada y gobernada por un cantor de boleros, Lorelei muestra las operaciones paternas de un *autoritarismo blando* que une la degradación de lo popular a la supresión de la política. Acolchada por un grueso tapiz

de imágenes, en Lorelei se demuestra que esa abundancia de mensajes produce eficazmente un empobrecimiento simbólico. Nadie que la visita y se entrega a su encanto puede llevar a cabo las operaciones necesarias para la construcción de algún sentido, porque en Lorelei no hay signos sino simulacro de signos: un gigantesco collage de basuras culturales.

El gobierno de Lorelei puede imaginarse como un tablero electrónico descomunal: en el cielo, los rayos láser escriben mensajes. Uno define el ideal filosófico que dio origen a la ciudad: "Una nación, la del trabajo esperanzado. Una patria, la de la canción": se ha llegado al fin de la historia y el conflicto ha sido relevado por la producción técnica de una unidad simbólica plena alrededor de la idea de felicidad. Todas las mañanas, Campomanes, el cantor de boleros y benévolo autócrata, emite un mensaje que se espera con ansiedad: nunca dice nada nuevo y, sin embargo, su repetición es necesaria porque tranquiliza y cohesionan. El mensaje que nada comunica es el punto de identificación de habitantes y visitantes. Precisamente porque el mensaje no comunica nada, porque no abre el discurso sino que lo cierra, porque repite negándose a producir desconcerto, porque asegura lo que se sabe y no habla de lo que

16 / P U N T O D E V I S T A

no se sabe, la voz y la figura de Campomanes son indispensables en Lorelei. Campomanes tiene la trivialidad del bolero: como el bolero habla sin esfuerzo y su musicalidad es un flujo ininterrumpido, de placidez obscena.

Los otros mensajes escritos con láser en el cielo enumeran la inestabilidad del mundo exterior: los ministerios caen, los políticos son asesinados, la violencia y el hambre castigan a todas las naciones que no se parecen a Lorelei. Los residentes de Lorelei han llegado allí después de pasar por cárceles, campos de rehabilitación, marginalidad, drogadicción, fracasos políticos: sus historias pertenecen a lo que llamamos *historia*. Por eso, el gobierno de Lorelei los mira con desconfianza, los vigila y los humilla con el rótulo de "indefinidos sociales". Ellos son el *memento mori*, la calavera en el campo de juego. Sin embargo, Lorelei los necesita no simplemente como mano de obra, sino como recuerdo de un mundo donde todavía existe el conflicto y la política.

Del mismo modo, Lorelei está rodeada de un cinturón de basura, donde la materia en descomposición, encerrada en containers, emite un olor que evoca a la naturaleza. Las autoridades de Lorelei vigilan esta zona con matones, porque esa naturaleza podrida no debe ser vista: esa naturaleza podrida indica fisuras en la superficie perfecta de la naturaleza massmediatizada que Campomanes ha diseñado para su ciudad.

Lorelei no destruye, como el capitalismo predatorio, a la naturaleza. Simplemente la reemplaza, recubriéndola de máquinas que imitan: rayos, proyecciones, holografías, sonidos electrónicos, robots que en las rutas representan a hombres y mujeres dando la bienvenida a la ciudad. El mundo es duplicado en abismo: "Un globo terráqueo que desde el techo de una casa amurallada transmitía fugaces telefotos de los cinco continentes"; niños pioneros que venden fotos de la fauna ibérica... De Lorelei se expulsa a la naturaleza, para conservar solamente imágenes producidas, artificios que carecen de autenticidad, y en consecuencia, no pueden generar ninguna sacralidad, ninguna distancia ni conflicto. La felicidad ha terminado con la historia; la reproducción mecánica, con la naturaleza; la providencia técnica y comunicacional de Campomanes, con la política. La miseria simbólica de este estado busca la sobreabundancia del simulacro y del ícono. Todo es escenario (escenografía) y, en consecuencia, en ninguna parte puede construirse una escena donde sea posible la distancia media, la separación desde donde puede producirse algún sentido. Campomanes hace circular su discurso hasta la saturación de un espacio comunicacional totalmente massmediatizado. Su gobierno administra las imágenes y los sonidos, en un disparatado collage cultural que, incorporando todas las naciones y todas las lenguas, anula las diferencias en lugar de desplegarlas. Es el populismo comunica-

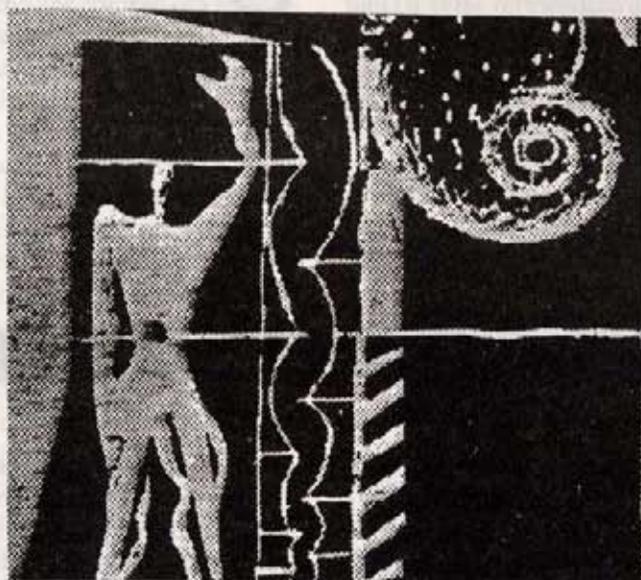
cional de un régimen autoritario vacío de política.

En este marco, los emblemas de otra cultura, diferente a la poética bahal de Lorelei, languidecen en los márgenes donde viven los "indefinidos sociales". Allí, la necesidad que rige todo puede convertirse, secretamente, en azar o en violencia; el orden que estipula las percepciones y sensaciones en el centro de la ciudad, se desorganiza en sus bordes; el espacio compactamente electrónico se desfleca y los mensajes en láser pueden leerse, literalmente, a distancia. Sin plan, en los márgenes se conservan hábitos del mundo exterior: la música, la indignación moral, la solidaridad afectiva, el trabajo estético con deshechos culturales y no con las piezas premoldeadas de la cultura electrónica. De todos modos, en Lorelei, este espacio marginal no es una escena alternativa; parece, más bien, una reminiscencia de otro tiempo histórico. Los vencidos recuerdan, y como sucede en algunas grandes ciudades, arman con restos oxidados una construcción sumergida en un estanque; algo así como una ciudad inundada, un objeto ambiguo que se diferen-

cia bien de los íconos unidimensionales de Lorelei.

Termino, provisoriamente, este recorrido que comenzó con dos fotos que vi en los diarios (en realidad, una fue publicada y la otra descripta), y me parecieron cargadas de sentido. En ellas podía leerse la política (que Fujimori quiso representar en su dimensión mítica) y la resistencia de la sociedad (que Vargas Llosa comprobó pero desprecia). De todos modos, las dos imágenes diferentes son parte de una versión massmediatizada de la política, donde la pérdida de escala y de distancia convierte a la escena pública en representación en abismo: la política como ícono y como reflejo o simulacro. El recorrido pasó por la novela de Marcelo Cohen, que leí en su hipótesis de escenografía: ¿qué sucede cuando todo el espacio público ha sido ocupado por la mediatización electrónica? En el caso de *El oído absoluto*, la ficción puede ser interpretada como construcción hiperbólica pero también como advertencia. Alguien, un escritor, imagina un mundo que puede no ser radicalmente imposible.

No hay necesidad absoluta en el recorrido entre la novela y las fotos. Tampoco es arbitrario: se juntaron las fotos y la novela produciendo los sentidos que también podrían leerse en otros textos. Algo, un clima de época, indica las líneas que seguí en discursos tan diferentes: no fueron pre-textos de una lectura sino espacios densos, cruzados (como en la alegoría de Cohen) por la política que evocan, vaticinan o rechazan. Quizás, entre el ensueño autoritario de la transparencia total de la sociedad y la pesadilla de un mundo ocupado por un discurso único y unificado por la retórica de los medios electrónicos, el recorrido prescindí de una perspectiva más optimista. A su modo, sin embargo, el principio de la crítica puede aprender a evitar la desesperanza.



Intelectuales y política en la Argentina 1956-1966

Oscar Terán

Entre el homenaje y el exorcismo, varias veces a lo largo de los últimos años retomé el intento de indagar la cultura intelectual de esa década, y otras tantas lo abandoné no sólo como producto del hastío que genera una tarea temiblemente interminable: también como consecuencia de la extraña sensación que se experimenta ante la relectura de páginas que fueron devoradas otrora con los ojos de la más estremecedora convicción y que ahora se refractan bajo mi mirada por las lentes que en estos años fueron labradas por la atormentada historia argentina. Muchas cosas han cambiado en el mundo y en mí desde entonces, pero creo que no resulta vana la tarea de volver a mirar ese pasado para tratar de iluminar lo que con palabras cuyo anacronismo no me espanta quisiera seguir llamando "las tareas del presente".

Para esos fines, en este artículo he sintetizado algunos aspectos que refieren a la vinculación entre intelectuales y política en el período señalado atendiendo en especial a la formación de una nueva izquierda cultural, y en este registro fue sin duda el existencialismo sartreano el que diseñó un módulo de vasta influencia en el planteamiento de las relaciones entre teoría y política para ese sector intelectual, como contrapartida a las carencias de la filosofía académica para satisfacer demandas que se enunciaban desde un peculiar malestar en la cultura. La influencia del sartrismo resultó así expresa sobre el grupo nucleado en la revista *Contorno*, que a su vez y como es sabido configuró uno de los ejes fundamentales en la constitu-

ción de aquella franja crítica de la cultura argentina. Su autodefinición de una figura intelectual estuvo animada de la pasión por lo concreto y diseñó una ideología que en su oposición al espiritualismo liberal construyó una concepción corporalista y al mismo tiempo fuertemente historizada, encuadrada—como en la propia producción sartreana— en una visión de la política que la torna atendible cuando a través de ella se generan situaciones existenciales que confrontan a los individuos con los límites de conductas fuertemente moralizadas. Este primer momento del grupo *Contorno* está asimismo penetrado por una autoculpabilización promovida por sentirse partícipes de un privilegio de intelectual que no sólo es socialmente injusto sino que ha concluido por separarlos más del pueblo y cegarlos para poder percibir la real novedad del fenómeno peronista.¹

Esa relectura del peronismo es lo que comunica esta experiencia intelectual con otra formación emergente en años posteriores aunque con un referente teórico diferenciado. Redactada por un grupo de intelectuales que comenzaron la experiencia de su edición dentro del Partido Comunista Argentino y que por esa misma experiencia terminaron editándola expulsados del mismo, *Pasado y Presente* también valora positivamente al sartrismo, pero aquel reexamen se desplegará dentro de una expresa adscripción al pensamiento de Gramsci, sin dejar de apelar asimismo a la caracterización del peronismo como bonapartismo—anticipada desde otro espacio político por

Jorge Abelardo Ramos— pero siempre con el objetivo de cuestionar aquel conglomerado político que se convertirá en estos años en el epítome del desencuentro entre pueblo e intelectuales: la “tristemente célebre Unión Democrática”.²

Fue así en torno de la evaluación del peronismo que se produjo una profunda fractura que terminó por afectar a todo el espectro político y que operó en el interior del campo intelectual en un doble sentido, ya que si el cerrado antiperonismo de la intelectualidad liberal abrió una ancha brecha respecto de aquella reinterpretación que en esos años intentaba la nueva izquierda, por otra parte esa evaluación produjo rupturas dentro del mismo campo liberal, como lo revelan las polémicas que atravesaron a la revista *Sur* y donde las posiciones de Ernesto Sábato y sobre todo de Ezequiel Martínez Estrada fisuraron ese frente macizamente antiperonista. En el multicitado número 237 de *Sur* dedicado al análisis del peronismo, el relato de Victoria Ocampo sobre su encarcelamiento en el Buen Pastor abre una saga donde Borges o González Lanuza entre otros sorprenden por el éxito rotundo con que coronan una empecinada tarea por no comprender prácticamente nada de aquel hecho complejo que involucra una historia no solamente reciente. En junio de 1963, la propia Victoria Ocampo vuelve a argumentar —en años invadidos por los acontecimientos políticos— en favor de un distanciamiento entre política y sabiduría que rescate la serenidad del intercambio de ideas de esta última en desmedro de la para ella inútil querrela de la política.³ Estas opiniones que ilustran los motivos de la pérdida de hegemonía de *Sur* en el campo cultural de esos años fueron reconfirmadas por sus posiciones respecto de la revolución cubana, que alcanzarán otra vez al núcleo de la revista a través de la adhesión de Martínez Estrada al proceso caribeño y de la separación por causas análogas del estratégico secretario de redacción que había sido José Bianco.

Si bien inscriptos en un espíritu de desconfianza más amplio que la circunstancia nacional, en el caso argentino estos pronunciamientos alimentaron esa desconfianza por parte de los jóvenes intelectuales hacia el liberalismo conectándola con las propias raíces de una dramática historia local. Al redactar en 1964 el epílogo para una nueva edición de *Operación masacre*, Rodolfo Walsh verificaba que la impunidad ante los veintisiete fusilamientos de junio de 1956 que cubrieron de horror esa jornada lo conducía a incluir en el censo de sus desilusiones aquellas expectativas que alguna vez había colocado “en la justicia, en la reparación, en la democracia, en todas esas palabras”...

Mientras estos debates ocurrían, el proceso de modernización cultural posperonista introducía nuevos temas y preocupaciones, que no por menos espectaculares implicarían modificaciones menos significativas en el horizonte intelectual del decenio. Profunda en sus alcances sobre el campo intelectual fue en ese aspecto la creación de las carreras de psicología y sociología en la Universidad de Buenos Aires, prontamente extendidas a otras zonas geográficas del país, y con una notoria capacidad de penetración entre un público no profesionalizado. Mientras crecía la laicización, era posible percibir que esos nuevos sectores que accedían al mercado cultural estaban compuestos en buena medida por contingentes juveniles, y en ese proceso constitutivo iban a officiar un papel central apar-

tos culturales como las nuevas editoriales (especialmente EUDÉBA) y los nuevos semanarios que seguían modelos europeos o norteamericanos, dentro de los cuales *Primera Plana* constituye el caso más relevante. Formación a veces emergente de un movimiento de cambio más profundo, y a veces obstinada en una empresa para la que se cree solitariamente convocada, desde su primer número de noviembre de 1962 sus páginas están atravesadas por una suerte de pánico ante el atraso que revela como un fenómeno típico de aquella voluntad de modernización a ultranza en regiones en las cuales, hélas!, la modernización no aparece como un logro obvio. Al igual que en la San Petersburgo que describe Marshall Berman, también en *Primera Plana* el afán por incorporar de una vez al país a los beneficios de la modernidad suele adoptar una imagen paródica de gestos crispados que concluyen no pocas veces por brindar una figura idílica cuando no ingenua del cambio.

Este mismo afán de modernización, y la emergencia de otros tantos bloqueos al mismo, preside la creación del Instituto Di Tella, refiriéndose al cual *Primera Plana* dirá alguna vez que, a partir de su apertura, “en Florida 940 el mundo moderno está al alcance de todos”, con una línea de argumentación análoga a la que llevará a Guido Di Tella a confesar años más tarde que el motivo de aquella creación reposaba sobre la ingenuidad de querer “transformar a Buenos Aires en una de las capitales de arte del mundo.”⁴ Existían seguramente algunos indicadores que determinaban que estas pretensiones no resultarían una fábula más del mito de la grandeza argentina, pero de nada valdrían estas expectativas innovadoras aunque pretendidamente apolíticas ante una colocación evidentemente conflictiva dentro de la cual el Instituto Di Tella quedaría atrapado. Ya que si pocos años antes Marta Minujín había podido aludir al centro cultural de la calle Florida identificándolo con el Greenwich Village luego se supo con cuán desmesurada exageración, cuestionada esta institución por la derecha como disolvente de las buenas costumbres, desde la izquierda no se le perdonará la frivolidad que efectivamente contenía y que figuraba la antítesis del modelo predominante del intelectual comprometido; pero además pesó sobre esa descalificación que gratificaba la escisión entre vanguardia política y vanguardia estética toda una ideología que extraña su fuerza de la búsqueda de articulación de la Argentina con Latinoamérica y de la desconfianza ante los datos provenientes de la cultura europea. Temas xenófobos que habían sido patrimonio de la élite oligárquica ante los efectos no deseados del aluvión inmigratorio, o de la reacción espiritualista y nacionalista del Centenario, aparecían ahora en otras cabezas impugnando sin demasiado escándalo el papel de las masas inmigrantes, que Hernández Arregui —en una coincidencia vertiginosa con Cané o Lugones— veía integradas “por trepadores sociales con los pies en la Argentina y la cabeza sórdida en Europa”, así como para este nacionalista influido por Marx el tango devino el aspecto triste de un cosmopolitismo carente de raigambre nacional.⁵

Existieron empero otras estrategias que implicaron un enriquecimiento de enfoques porque pudieron combinar una ruptura respecto del estalinismo poco antes dominante dentro del marxismo con una traducción de nuevos referentes teóricos al caso argentino. Una de dichas versiones estuvo consti-



tuida por la introducción de los textos de Gramsci, en un operativo ya adelantado de rescate del módulo de lo nacional-popular y de enfatización de una categorización del fascismo italiano en cuyas analogías resultara posible la relectura del peronismo. Por otra parte, era evidente que el voluntarismo gramsciano resultaba congruente con el deseo de revolución mediante el cual el grupo Pasado y Presente compartía el aroma espiritual del humanismo generalizado de la época, centrado en la convicción de que las marcas que una materialidad enajenante ha inscripto sobre el cuerpo de los hombres pueden ser borradas por el esfuerzo consciente de la voluntad humana organizada.

La difusión de esta y otras interpretaciones del marxismo entre la intelectualidad crítica forma un solo y mismo movimiento con la emergencia de la llamada "nueva izquierda". Ya un número del año 1960 de *Cuadernos de Cultura*—órgano cultural del Partido Comunista Argentino—reconoce la existencia y cuestiona la legitimidad de dicha formación, y poco antes la compilación de Carlos Strasser titulada *Las izquierdas en el proceso argentino* reveló la autoconciencia que ese nascente sector albergaba respecto de su propio desarrollo. Pero que la expansión del marxismo era un dato mucho más amplio que el esperablemente albergado dentro de la izquierda lo indica de modo destacado la incidencia del mismo sobre el área católica, hasta el punto de que la radicalización de un sector de dicha intelectualidad configura uno de los acontecimientos distintivos de la década del sesenta, a través de una curva que conducirá esquemáticamente desde el personalismo de Mounier, pasando por el rescate del "sentido de la tierra" que podía hallarse en las obras del jesuita Theillard de Chardin, hasta un diálogo con el marxismo progresivamente amasado con los temas de la liberación nacional y social.

Por otra parte, que el antimperialismo no era un sentimiento sólo difundido entre los sectores de la izquierda o del nacionalismo argentino lo señaló el subtítulo de un libro de autor prontamente célebre: "La lucha antimperialista como etapa fundamental del proceso democrático en América Latina" especificaba la intención de *Petróleo y Política* de Arturo Frondizi. En torno de su propuesta, de su ascenso a la presidencia

y de su "traición", parte de la generación denunciada profundizará algunos de sus planteamientos y abandonará sus ya escasas expectativas respecto de las relaciones del saber con el poder. Ilya Prigogine sugiere que un requisito de la creatividad intelectual reposa sobre la existencia de un dios fuerte y un príncipe débil, el primero para fundamentar la objetividad y el otro para garantizar ese mínimo de desorden sin el cual la inteligencia carecería de estímulos. Quisiera llamar por ello "efecto Prigogine" a las consecuencias de semejante "traición" sobre la colocación de los intelectuales críticos de esos años en la Argentina, y conectar esta idea con la aparente paradoja señalada por Silvia Sigal de que los intelectuales "están débilmente insertados en el Estado o en las organizaciones sociales pero presentes en la sociedad y en la política, y se definen con relación a ellas",⁶ ya que esta situación los tornó relativamente disponibles para comunicar su práctica intelectual con la política, donde hallaron al dios de la revolución capaz de sostener sus proyectos culturales.

Y es que hacia 1960 el fenómeno cubano ha comenzado a encender de entusiasmo la conciencia de sectores de izquierda como los que expresaba la revista literaria *El Grillo de Papel* en su ejemplar de agosto-septiembre de ese mismo año, mientras a su paso por la Argentina—y observando aquel renovado fervor entre los intelectuales—Regis Debray concluía que uno de los lugares donde podía medirse el calor de la eferescencia revolucionaria era la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.⁷ La idea de revolución reclutó así una alta credibilidad que fue entonada con notas maximalistas bajo la convicción de que la caída misma del imperio "es obra de la lucha concreta y objetiva que llevan a cabo, en el riesgo de muerte, los hombres que tienen el difícil coraje de ir hasta el término de sus conductas colectivas", conscientes asimismo de que en esta lucha revolucionaria "la victoria cuesta a veces miles de víctimas, de sacrificios inauditos, de esfuerzos sin precedentes".⁸

En esos años confiados a escala planetaria en la proximidad de cambios radicales, en la Argentina el optimismo de los sesentas fue transferido como en otras latitudes predominantemente a la política. Podía leerse entonces que se estaba viviendo una etapa de creación tumultuosa en la que millones de hombres han dejado de confiar en el determinismo férreo de la historia y han decidido aplicar su voluntad transformadora para no padecerla como un destino, y esa voluntad garantizaba la posibilidad de disolver todos los obstáculos antes vividos como pertenecientes al orden de la naturaleza. La convicción de que la historia había ingresado en una etapa resolutive y de que era de veras posible superar todas las limitaciones que pesaban sobre ella alimenta una sugerente idea de Halperin Donghi sobre el *boom* de la literatura latinoamericana,⁹ y fortalece la ajustada descripción de aquel clima de época: súbitamente hasta la naturaleza (que en el ensayo ontológico-intuicionista había fungido como maldición eterna que condenaba a estas tierras a estadios histórico-geológicos insuperables) adoptaba los aires de lo real maravilloso y podía tornarse aliada del deseo de revolución, para eludir el epigrafe con que Sebrelli encabezó una de sus críticas contra Martínez Estrada: "La naturaleza—decía—es de derecha".

Por los senderos de estas convicciones y por la presión que

los acontecimientos públicos inducían sobre un campo intelectual elogiamente sensible a los problemas sociales, aquella vía de acceso a un mundo más sólido cuestionará no tan elogiamente como vicios formales las pretensiones del legalismo liberal, y sólo verá en la proclamación de la igualdad ante la ley el encubrimiento de las fracturas materiales que las disparidades económicas abren entre las clases sociales. La democracia llamada formal lució entonces inútil cuando no francamente perjudicial, y esta minusvaloración sancionada tanto por el discurso marxista cuanto populista conllevó la subestimación de libertades igualmente consideradas formales. En un relato de la visita de Sartre a Cuba publicado entre nosotros en 1960, el filósofo francés introdujo la siguiente aseveración: "Tengo a bien aclarar que creo que los que están en contra de la Revolución no tienen derecho a hablar, lo que quiero saber es si los que están a favor pueden hablar, porque es allí donde comienza la libertad de prensa."¹⁰ Resultaría tan sencillo como anacrónico señalar los inconvenientes de esta caracterización; más útil es tomarla como verificación del aire de los tiempos y observar que se trata de una posición que podía circular dentro de una revista de la nueva izquierda sin provocar ningún escándalo siquiera porque esa curiosa definición de la libertad de prensa hubiese sido pronunciada por el filósofo de la libertad...

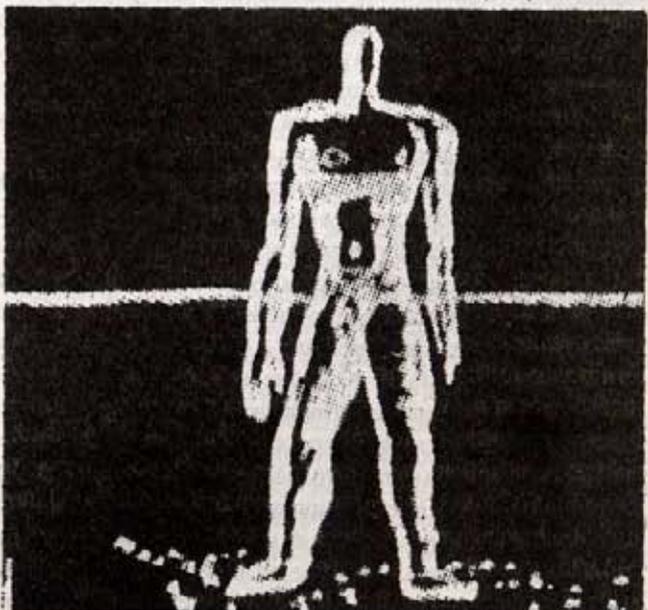
Identificada además la democracia con uno de los velos que ocultan la auténtica realidad, esta convicción formará sistema con esa matriz de pensamiento que se ha constituido al menos desde la década del treinta en la ensayística argentina obstinada en afirmar la existencia de "dos Argentinas", pero que ahora retornaba al calor del derrumbe de las "formas" de la política. Ya el peronismo había demostrado que detrás de las apariencias y velos de la república se ocultaban "las estructuras en que se basa el privilegio", y el fraude electoral del 18 de marzo de 1962 destinado a desconocer el triunfo peronista fue entendido como la verificación de que "el esqueleto de la Argentina ha quedado al descubierto: definitivamente no quedan salidas burguesas para la situación nacional."¹¹ Caía así el disfraz de una realidad que comenzaban a desnudar las nuevas generaciones, mientras viejos intelectuales populistas como Jauréche utilizaban el sintagma emblemático de "historia oficial" para enunciar la impostura por debajo de la cual yacía la verdadera historia subterránea que ahora los terremotos de la política hacían aflorar,¹² para que la deseada "desmitificación"—palabra clave de los *sixties*— pasara de los libros a la dura pero resplandeciente realidad.

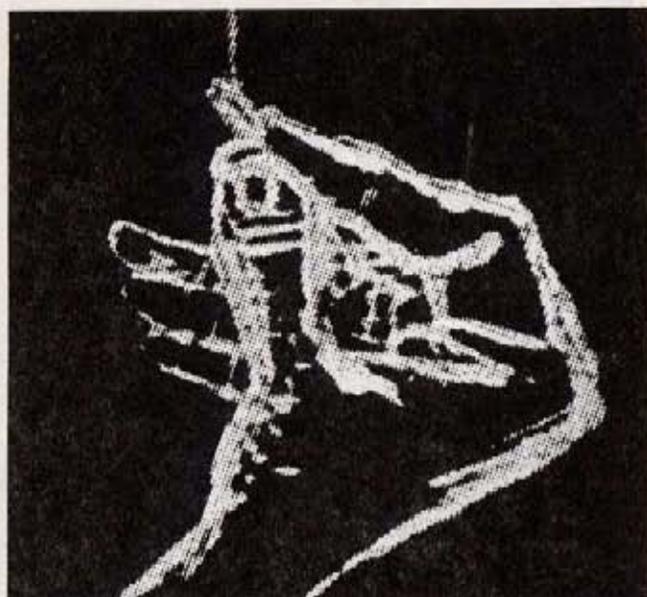
En todos los casos, esta pasión por lo concreto se comunicó con la atracción por una práctica que permitiera el pasaje al otro lado de un espejo que sólo devolvía la imagen de una realidad falsificada de la que era preciso hurtarse. Dentro del conjunto de prácticas posibles, la que parecía garantizar aquel acceso más inmediato a lo real fue localizada cada vez más en la lucha política. Se fortalecerá de esta manera la convicción mucho más que argentina de que política y actividad intelectual debían marchar no sólo estrechamente unidas sino que, mediante un desplazamiento creciente, era la política la práctica dadora de sentido de todo ejercicio intelectual. Este rasgo explica que la señalada presencia de los intelectuales en el campo social haya coexistido paradójicamente con un innega-

ble antiintelectualismo de época que atraviesa prácticamente todo el campo cultural. Los ejemplos son innumerables; el siguiente se torna más significativo por haber sido emitido por Martínez Estrada, quien incluía como lo más saludable dentro del censo positivo de la revolución cubana el hecho de que "los intelectuales [...] mayormente no cuentan como tales en el proceso revolucionario", para celebrar luego casi con envidia que Martí hubiese muerto como mayor general del ejército libertador cubano y no con las palmas de la academia de la lengua.¹³

Curiosamente, la autosubestimación de los intelectuales no era compartida por los núcleos tradicionalistas de la sociedad argentina, que por el contrario localizarán en ese sector uno de los focos de disenso capaces de contaminar eficazmente con su prédica a vastos estratos sociales. Esas sospechas fueron implacablemente articuladas en el interior de las fuerzas armadas con la doctrina de la seguridad nacional, surgida con llamativa anterioridad a los intentos revolucionarios internos e incluso a la misma revolución cubana, y cuya escueta tesis había escuchado el general Onganía a mediados de 1963 de labios del representante del Departamento de Estado norteamericano.¹⁴ El señalamiento del sector de la cultura como uno de los puntales de esta penetración subversiva constituyó una testaruda creencia dentro de las fuerzas armadas, y en función de ella se estructuró una práctica de vigilancia, control y represión sobre quienes se supuso participaban de esa estrategia aviesa.¹⁵

Esta óptica implacablemente tradicionalista era nutrida desde diversas instancias de la sociedad civil, y la iglesia católica desempeñó en este terreno un papel de vanguardia dudosamente piadoso. Para los años referidos, se cristalizó de ese modo en esferas de poder una visión antimodernista que una y otra vez verá amenazados los bastiones del orden cuando sus propios valores espiritualistas, nacionales y familiaristas se vean presuntamente carcomidos por los males perversos del divorcismo, la pornografía y también el libre ejercicio de toda actividad intelectual crítica. Si desde el integrismo católico se pudo decir que "la espada que se desenvaina con honor se conserva inmaculada cuando hierre y mata, porque hace del





sufrimiento y de la muerte servidores de la justicia", en un tono no por más laico menos golpista Mariano Grondona argumentaba que esas mismas fuerzas eran un "poder de reserva" que cuando fallan los supuestos del poder normal "se hace presente y actúa".¹⁶

Cuando ese golpe demasiado anunciado finalmente se produjo en junio de 1966 con importantes apoyos dentro de la sociedad civil, la franja crítica de la cultura argentina fue uno de los blancos de sus iras tradicionalistas. Y en esa nueva noche de la democracia argentina, aquella otra célebre "de los bastones largos" fue para muchos de sus componentes la verificación cabal de que todos los caminos institucionales de la cultura se habían cerrado para siempre, y que con ello era la autoidentidad misma del intelectual la que debía modificarse.

No corresponde que ingrese en esa modificación ni en las figuras de intelectual que produjo aquella ahora sí fusión de política con cultura. Tampoco en el censo de catástrofes que luego padecieron no sólo los intelectuales, hasta desembocar con el nuevo clima de los tiempos en la emergencia del "intelectual local o fragmentario". Pero la caída del modelo del "intelectual total" de los años sesentas nos exige una recolocación para la cual luce ajustada la prevención de Sarlo contra lo peor que aún podría sucedernos: "quedar petrificados en la contemplación de nuestro pasado, ya sea bajo la forma del momento revolucionario derrotado o de la equivocación monstruosa de la cual nada puede extraerse".¹⁷ Porque es probable que en esa operación compleja podamos hallar la vía para eludir la melancolía que ahoga en el pasado y la fuga impaciente hacia un futuro que en el mismo gesto de formularse borra el sentido del pasaje hacia nuevos idearios. Tal vez entonces aquellos "nuestros años sesentas" —cuestionada su teórica y vapuleadas sus utopías— puedan seguir convocándose no solamente para revelarnos la infinita distancia que cabe en la delgada lámina histórica de unos pocos años. También para indicarnos que una parte de nuestro mejor legado intelectual sigue aún viviendo de las intervenciones teóricas de aquellos años, y para recordarnos (en tiempos en que desde el Estado y la sociedad vuelven a emitirse los viejos mensajes del autoritarismo, el tradicionalismo y la moral del más craso individualis-

mo) que quienes en aquellos años permanecemos salvajemente ciegos hacia una serie de actitudes estrechamente ligadas con la tolerancia y la democracia, haríamos bien en no olvidar que les debemos empero algunos valores que deben seguir figurando en la agenda siempre abierta del progresismo argentino: la fecundidad de la crítica hacia el poder, la esperanza en un mundo más justo, la solidaridad entre los seres humanos...

* Este trabajo es una síntesis con ciertas modificaciones del que realicé en 1989 mediante una beca de la Rockefeller Foundation, con sede en el Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Maryland, a cuyo director Saúl Sosnowski debo agradecer la autorización para la publicación del presente artículo.

¹ "Entre nosotros y los hombres que no leen se abre una profundísima, aterradora grieta", porque —decía otro— "no basta con leer a Marx (...), es imprescindible darnos vuelta como un guante", "desgarrarnos de nuestra clase, desgarrarnos de ese mundo viejo" [Jorge R. Lafforgue, "Quasimodo y las bocas calladas", en *Centro* (órgano del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras), Buenos Aires, n. 14, p. 146, e Ismael Viñas, "Orden y progreso", *Contorno*, Buenos Aires, n. 9-10].

² Juan C. Portantiero, "Política y clases sociales en la Argentina actual", y José Aricó, "Examen de conciencia", en *Pasado y Presente*, Córdoba, Argentina, n. 1, p.; 20, y n. 4, enero-marzo 1964, pp. 241 y 259.

³ "Aprovecho esta oportunidad para afirmar que opino, como Ortega, que la política no aspira casi nunca a enterarse de las cosas [...] Si algo cuedo y saludable se le ocurrió a Keyserling cuando fundó la Escuela de la Sabiduría fue prohibir en sus sesiones la discusión política" (Victoria Ocampo, "Saludo a la Revista de Occidente", en *Sur*, Buenos Aires, n. 282, mayo-junio 1963, p. 3).

⁴ Véase *Primera Plana*, n. 39, 6 agosto 1963, pp. 32-33 y John King, *El Di Tella y el desarrollo cultural argentino en la década del sesenta*, Buenos Aires, Ediciones de Arte Gaglianone, 1985, p. 10 y 202.

⁵ J. J. Hernández Arregui, *Imperialismo y cultura*, Buenos Aires, Amerindia, 1957, pp. 81 y 75.

⁶ Silvia Sigal, *Intellectuels et Politique en Argentine*, París, Centre d'Etude des Mouvements Sociaux, 1986, p. 2.

⁷ R. Debray, "El castrismo. La Gran Marcha de América Latina", en *Pasado y Presente*, Córdoba, Argentina, n. 7-8, p. 134.

⁸ L. Rozitchner, "Marxismo o cristianismo", en *Pasado y Presente*, n. 2-3, julio-dic., 1963, p. 132, y J. Aricó, "El stalinismo y la responsabilidad de la izquierda", *ibid.*, p. 196.

⁹ Cf. T. Haperin Donghi, "Nueva narrativa y ciencias sociales hispanoamericanas en la década del sesenta", en *Hispanamérica*, año IX, n. 27, 1980.

¹⁰ En *El Grillo de Papel*, n. 6, oct.-nov. 1960, p. 5.

¹¹ I. Viñas en C. Strasser (comp.) *Las izquierdas en el proceso argentino*, Buenos Aires, Palestra, 1959, p. 277, y J. C. Portantiero, "Política y clases sociales en la Argentina actual", cit., p. 22.

¹² E. Jauretche, *Los profetas del odio*, Buenos Aires, Peña Lillo Editor, 8a. ed., 1982, p. 47. La primera edición es de junio de 1957.

¹³ E. Martínez Estrada, *En Cuba y al servicio de la revolución cubana*, La Habana, Ediciones Unión-Ensayo, 1963, p. 51.

¹⁴ "En el curso de los años 1958 y 1959 comenzó a difundirse en el Ejército Argentino la tesis de que el peligro mayor que se podría enfrentar no era la el de una guerra mundial [...] sino el de guerras políticas contra guerrillas comunistas o contra la subversión extremista" (*Primera Plana*, Buenos Aires, n. 35, 9 julio 1963).

¹⁵ Acerca de las prácticas represivas de la vida cultural, véase Andrés Avellaneda, *Censura, autoritarismo y cultura. Argentina 1960-1983*, Centro Editor de América Latina, 1986.

¹⁶ Jordán Bruno Genta, *Guerra contrarrevolucionaria*, Buenos Aires, Ed. Dicción, 1976, p. 551, y M. Grondona, "Las respuestas de Onganía", *Primera Plana*, n. 96, 8 agosto 1964, p. 5.

¹⁷ Beatriz Sarlo, "Intelectuales ¿Escisión o mimesis?", en *Punto de Vista*, Buenos Aires, n. 25, diciembre 1985, p. 5.

Paseo de compras: un recorrido por la decadencia urbana de Buenos Aires

Graciela Silvestri y Adrián Gorelik

1. Aquella noche era evidente que dictadura equivalía, además de todo, a topadora, a demolición de la memoria urbana, y que uno de los sinónimos necesarios de la ya imposterizable democracia debía ser, entonces, preservación del patrimonio. Eran los finales del año 82, en la plena euforia de los meses que fueron de Malvinas a las elecciones, cuando una movilización convocada en las puertas de Bachín por la Sociedad Central de Arquitectos y el Centro de Estudiante de la Facultad como continuación natural de su lucha antidictatorial, reunía a arquitectos, estudiantes, intelectuales, a manifestar contra la destrucción del tradicional mercado y su remplazo por un shopping-center.

Pero era más que un problema de preservación; era la protesta contra una forma de gobernar la ciudad, sin ningún tipo de participación o de discusión pública, haciendo primar intereses particulares por sobre los intereses y las necesidades de la sociedad. Era una forma de definir, en negativo, un completo cuerpo de convicciones, que incorporaba confusamente consignas heredadas de la arquitectura moderna —el derecho a la vivienda—, de la sociología urbana de los sesenta —el derecho a la ciudad—, de las luchas político-disciplinarias de los primeros setenta —el usarismo, el trabajo en las villas—, y de la cultura arquitectónica de los últimos setenta —la preservación, la identidad—; mezcla confusa, sí pero que venía sirviendo para contestar autopistas o Televisoras, ya que estaba favorecida por una dictadura que se empeñaba en representar

todo lo contrario a cada consigna puntual: desde la segregación al derroche, desde la demolición al postmodernismo.

Hoy, en medio de una Corrientes que sobrelleva en penumbras su nuevo paisaje de corte de los milagros, el shopping "La Plaza" levanta su esplendor de mármoles relucientes; entre crisis energéticas y crisis a secas, las "luces del centro" sólo son hallables en éste u otro de estos monumentos al consumo de una ciudad en la que, contrariando lo que parecía un destino ineluctable, cada vez se puede consumir menos. Ocho años apenas, y ésta es otra ciudad; como si una tenaz llovizna hubiese caído sin parar, desluciendo poco a poco las plazas, los edificios, las calles, los automóviles, la gente, y también muchas de las más preciadas convicciones de entonces: ¿dónde está la respuesta ciudadana a la enajenación de la ciudad?, ¿dónde las polémicas culturales sobre el destino de la misma?, ¿dónde la interacción entre grupos profesionales, sectores políticos y sociales?, ¿dónde el estado democrático dispuesto a servir de instrumento a esa acción colectiva? ¿Qué se hizo del pensamiento sobre la ciudad? ¿Y qué de la Arquitectura?

La anécdota de la movilización contra la demolición y la construcción del shopping, más que como ejercicio nostálgico puede servir como introducción a una reflexión sobre esta decadencia urbana, porque presenta sobre el escenario a todos los personajes que, por acción u omisión, han incidido en su perfil. Pero, además, porque muestra cómo todo aquello que en ese entonces parecía abrir nuevos tiempos —la participación

de arquitectos e intelectuales en la resolución de los temas de la ciudad, la confianza en un estado de nuevo tipo— fue demolido con Bachín, mientras el shopping como tema, a partir de ese momento, se convirtió en lo único nuevo en la ciudad. Y ya va casi una década.

En ese mismo año empezó Shopping Sur restaurando las viejas instalaciones del frigorífico La Negra, de paso como una metáfora también, pero esta vez de los cambios productivos; luego Carrefour, Soleil, Patio Bullrich, Spinetto, el Mercado de Abasto, ahora las Galerías Pacífico y los otros mil lugares como "La Plaza", más pequeños, más o menos *agradables*, pero que se inspiran en los mismos criterios funcionales y que reproducen similares pautas de consumo, también simbólicas. De este modo, los shoppings, al ser lo único que se construye en medio de la ruina urbana, pueden servir como diagnósticos de ésta; pero no sólo como diagnóstico. Conviene comenzar a reconocer en ellos también una respuesta del capital a la nueva ciudad que emerge de la crisis; por ahora la única respuesta.

2. Probablemente, que la entrada del shopping en Buenos Aires haya sido tan tardía dé origen a una primera paradoja: lo que en muchas ciudades latinoamericanas surgió de la mano de la modernización y el despliegue urbano en la última treintena, aquí se produce como contracara de la decadencia; es decir, los shoppings aparecen como objetos aislados de un "progreso" que no encuentra correlato en ninguna otra de las manifestaciones que —más allá de las opiniones que nos inspiren— solían acompañarlo: ni autopistas, ni renovación urbana, ni actualización de las tecnologías constructivas, ni dinamización de la producción edilicia o el mercado inmobiliario, ni modernización del parque automotor, sino más bien todo lo contrario. Y es que, en realidad, el shopping forma parte de un verdadero "sistema urbano" completamente alternativo a las formas que desde muy temprano había asumido la modernización en Buenos Aires.

Al menos como situación paradigmática, la versión latinoamericana del "american way of life" funcionó en ciudades que crecieron renunciando a la inclusividad social y urbana; ciudades en las que una modernización sectorial y abiertamente injusta fue generando utopías de orden exclusivas, que frente al caos y la informalidad oponen sus murallas: centros de compras, centros de negocios, barrios "altos". Pedazos de modernidad incrustados en la masa informe de la marginalidad; pero —como quedó demostrado hace mucho mostrando la enorme mistificación del concepto en la sociología tradicional—, pedazos de modernidad cuya condición primera es la misma existencia de tal "marginalidad".¹ Los integrantes del sector "formal" transitan en sus automóviles por corredores que los llevan de uno a otro lugar incontaminado, precintado, en donde no sólo está garantizado el confort sino —y fundamentalmente— la seguridad. Si explosiones como el "caracazo" muestran la extrema fragilidad de esta modalidad de "ciudades superpuestas", simultáneamente señalan que sólo excepcionalmente este orden se pone en crisis.

Buenos Aires, en cambio, se constituyó según modelos enteramente diversos, y aunque esto pueda atribuirse a que tuvo una de las modernizaciones más tempranas del continente, por lo menos hasta mediados de la década de 1970 mantuvo ciertas características de relativa peculiaridad: una modernización

extensiva, que ganaba en capilaridad todo lo que perdía en profundidad o radicalidad, pero que garantizaba una fuerte inclusividad social y una tendencia a la homogeneización que fueron levantadas como bandera de políticas estatales conservadoras, populistas o desarrollistas.

Posiblemente las radicales transformaciones de la Buenos Aires de los años treinta sea un momento paradigmático de este "consenso modernista": un intendente conservador como De Vedia y Mitre que hace suya la necesidad de renovar la ciudad "desde sus mismas entrañas", y un campo intelectual y político que se hace eco: desde Borges a Marechal, desde Prebisch a Noel, pasando por los concejales socialistas y de frente a una nueva sociedad urbana que había emprendido su camino a "clase media" compartiendo en términos generales idénticas premisas. Aun en el marco de profundas desigualdades, la apropiación de la ciudad por los sectores populares pareció siempre en aumento, a veces incluso explosivamente, como en el peronismo; y sólo sectores minoritarios —que no tradujeron su poder en consenso— llegaron a sentir "su" ciudad invadida: la "Babel" de Martel o la "casa tomada" de Cortázar son documentos de algunos de esos contados momentos que, por añadidura, nunca llegaron a dar paso al congelamiento de tales posiciones en forma urbanas.

Por supuesto que esto no intenta disimular segregaciones, crecimientos cualitativos diferenciales, zonas deprimidas de la ciudad o sectores marginados, ni hacer un canto anacrónico a algún tipo de crecimiento armónico inexistente; simplemente señalar la notoria tendencia general de una sociedad que hizo del ascenso social un mito ligante. Y señalar, a su vez, cómo éste siempre encontró su correlato en la ciudad, también en el pensamiento que intentaba regirla; es llamativo cómo los poderes municipales imaginaron generalmente una ciudad que crecía homogéneamente y en la que las diferencias tendían a disolverse. Desde los parques finiseculares hasta Catalinas Norte, la gran mayoría de las utopías modernistas para la ciudad tuvieron en la base ese ideal, más allá de que el mismo fuera periódicamente desmentido por una política de *laissez faire* que se tradujo en especulación salvaje, cuyos efectos los gestores urbanos frecuentemente repudiaron aunque estuvieron siempre ideológicamente imposibilitados de discutir su legitimidad.

Es cierto que el planteo puede sonar enormemente ingenuo, cuando no mistificador, habida cuenta de que no parece muy diverso a aquello que se postuló tradicionalmente y que, en muchos casos, la historia social reciente se encargó de rebatir. Con Foucault encabezando una inquieta lista de referentes teóricos, todas estas utopías modernistas fueron identificadas y sometidas a una dura crítica en los últimos quince años. Muchas veces certeramente, otras mediante ejercicios de mero reduccionismo, fueron apareciendo los aspectos negativos de aquellos ideales homogeneizadores que se presentaron casi con exclusividad como formas más o menos encubiertas de dominio: el "crisol de razas" pasó de sinónimo de democratización de la sociedad porteña a dispositivo de coerción, de pérdida de la singularidad étnica y social; la igualación nacional no habría tenido como correlato sino la pérdida de lo que en los ochenta apareció como el principal valor de las sociedades democráticas, la heterogeneidad y el pluralismo.²

Sin embargo, es evidente que sólo ahora, ante este derrumbe estruendoso de una dinámica ya centenaria, cuando por primera vez lo que prima no es el ascenso social sino el deterioro y la expulsión violenta de grupos sociales crecientes por fuera de los márgenes económicos, sociales y políticos que lentamente se habían conquistado, y con un estado que también por primera vez se desentiende de este modo de su suerte; ante estas evidencias, entonces, no es posible sino volver a considerar de modo menos indulgente, sí, pero también menos maniqueo, las formas, los contenidos y los procesos de construcción de aquellas tramas que ahora vemos desaparecer.

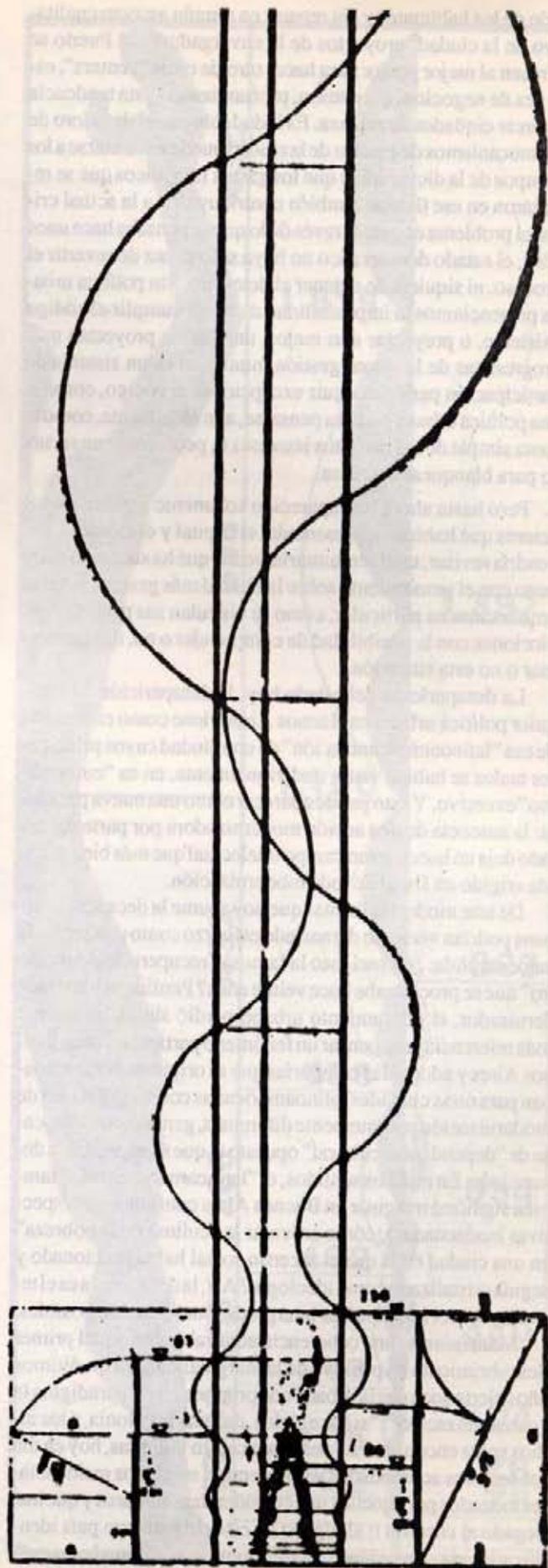
“¿Cómo distinguir una diversidad legítima de las desigualdades ilegítimas?”, se preguntaba Norbert Lechner desde estas mismas páginas; y la pregunta parece imprescindible en un momento como éste, en el que —“fin de la política” mediante— el elogio a la heterogeneidad puede convertirse fácilmente en la forma de enmascarar la ausencia total de un ideal igualitario: ¿hay algo más heterogeneizante que el crudo capital, que el mero mercado?, ¿y se puede apoyar un ideal igualitario en otra cosa que no sea el fortalecimiento de la política, también en el sentido de fortalecimiento del estado?

Hoy la heterogeneidad ha hecho pie en Buenos Aires recreando el paisaje de mezcla degradada tan típica de la “modernización” urbana latinoamericana; y ni siquiera se trata de llegarse hasta el suburbio un día de sudestada; sólo hace falta recorrer el centro y ver quiénes y cuántos están cartoneando, quiénes y cuántos piden limosna, las familias enteras durmiendo en las entradas de los negocios, los jubilados en los semáforos parando a los autos. El centro y la mayor parte de la ciudad han sido entregadas a su propia decadencia mientras todo el lujo y la riqueza se concentran más en puntos escogidos a la manera de una escenografía de *Blade Runner*: fragmentos del futuro más increíble conviviendo con los deshechos del pasado; basura y hi-tech con fondo de polución ambiental.

Es en esta ciudad en la que los shoppings comienzan a ocupar un lugar muy preciso, porque la respuesta del capital a esta heterogeneidad producto de la desigualdad es una utopía de orden para pocos. Un pedazo de ciudad utópica cuyo éxito, a diferencia de las utopías que se pensaban como agentes difusores de la modernidad, reside en el contraste; un pedazo de ciudad en el que en el medio del caos y la decadencia todo funciona bien, en el que uno pueda obtener todo lo que necesita, desde cultura a vaqueros, desde diversión a seguridad. En una ciudad en la que solamente crece la pobreza, los únicos “bolsones” reales son los de la riqueza y el bienestar.

Esta es, exactamente, *la ciudad del capital*. Y no es que el capital no haya tenido siempre una intervención decisiva en las formas de la ciudad; es que la desaparición total del estado facilita una acción sin mediaciones, le da la posibilidad de hacer y deshacer sin encontrar normas o límites renunciando a construir la malla imprescindible que amortigue el deterioro de todo lo que el capital va descartando en su implacable camino. Pero no hace falta para invertir esto regresar a ningún “estado de bienestar”; simplemente es necesario un estado capaz de formular y llevar adelante una política que *vele por el bien común*, aunque suene tan terriblemente demodé.

Hoy vemos de nuevo cómo sin discusión pública, sin control de las instituciones representativas, sin ninguna participa-



ción de los habitantes y sin reparar en ningún aspecto cualitativo de la ciudad, proyectos de la envergadura del Puerto se ofrecen al mejor postor para hacer otro de estos "centers", esta vez de negocios, gigantesco, profundizando esta tendencia a cercar ciudades de riqueza. Es indudable que el deterioro de los mecanismos de gestión de la ciudad puede remontarse a los tiempos de la dictadura, y que los gastos faraónicos que se realizaron en ese tiempo también contribuyeron a la actual crisis; el problema es que, al revés de lo que se pensaba hace unos años, el estado democrático no haya sido capaz de revertir el proceso, ni siquiera de detener el deterioro. Sin política urbana presenciamos la imposibilidad de hacer cumplir el código existente, o proyectar uno mejor: uno de los proyectos más progresistas de la actual gestión municipal es un sistema de participación para conseguir excepciones al código, como si una política urbana pudiera pensarse, aun idealmente, como la suma simple de los distintos intereses o, peor, como un recurso para blanquear la coima.

3. Pero hasta ahora han aparecido solamente algunos de los actores que habíamos presentado, el capital y el estado. Conviene revisar, también sumariamente, qué ha sucedido entre tanto con el pensamiento sobre la ciudad más general y con la arquitectura en particular, cómo se vinculan sus propias convicciones con la posibilidad de comprender o no, de transformar o no esta situación.

La desaparición del estado hoy, la desaparición de cualquier política urbana en Buenos Aires viene como contracara de esa "latinoamericanización" de una ciudad cuyos principales males se habían visto, tradicionalmente, en su "europeísmo" excesivo. Y esto puede aparecer como una nueva paradoja: la ausencia de una acción modernizadora por parte del estado deja un hueco en un campo intelectual que más bien se había erigido en fiscal de toda modernización.

De este modo, las formas que hoy asume la decadencia urbana podrían verse sin demasiado esfuerzo como una profecía autocumplida: ¿no será esto la famosa "recuperación del centro" que se proclamaba hace veinte años? Perdido el ideal modernizador, el pensamiento urbano perdió simultáneamente toda referencia para pensar un fenómeno particular como Buenos Aires y adoptó las categorías que se originaban y amoldaban para otras ciudades latinoamericanas con modalidades de modernización enormemente diferentes, generando un proceso de "dependencia cultural" opuesto al que siempre había denunciado. En muchos sentidos, el "latinoamericanismo" también significó imaginar en Buenos Aires conflictos y perspectivas inadecuadas; ¿cómo articular la "cultura de la pobreza" en una ciudad en la que el ascenso social había funcionado y seguía cristalizado como ideología? Así, la decadencia es el terreno sobre el que aquellas interpretaciones se hacen posibles.

Manteniendo una coherencia admirable con aquel primer descubrimiento en positivo de la marginalidad, en los últimos años cierta sociología urbana nos propone como paradigma la "carnavalización": "si hace siglos, durante la colonia, a los indios se les encerraba en zonas bajo cuatro murallas, hoy en día los sectores acomodados se encuentran en ghettos residenciales rodeados por aquellos que consideraban bárbaros y que han llegado al corazón o al hígado de este país, de este país identificado con esta ciudad entendida como su último baluarte",

dice un sociológico sobre Lima.⁴ "Se trata más bien de la invasión de la *gente* (sub. autor) que se apropia del centro de la ciudad, crea su propio espacio para la actividad comercial, provoca el deterioro de los hoteles de turismo y de los paseos (...). Por primera vez desde la conquista europea la ciudad no representa un bastión intruso en el dominio rural ni constituye un centro de control sobre el mismo. La Nación ha invadido la ciudad. El espacio físico y social urbano refleja ahora a la sociedad nacional como un todo", complementa un historiador, esta vez intentando definir de conjunto la situación actual de las ciudades latinoamericanas: la "carnavalización" como sucedáneo agglomerado de aquello que ya no puede nombrarse, la Revolución. O, mejor, como en la Revolución ya no se puede confiar, *por lo menos* se puede festejar que la modernización "racional y occidental" no se imponga.

Pero si Buenos Aires, a este paso, va en camino de convertirse en un paraíso del populismo realizado, esta "inversión de los valores" supuestamente revulsiva no puede sino verse como contracara banal de los procesos de concentración salvaje, que en la ciudad se materializan en los nuevos "centers". La "carnavalización", lejos de constituir valores alternativos representen este caso la destrucción de todos los lazos de solidaridad: también puede leerse como "carnavalización" cuando los vecinos de Los Perales se organizan para defenderse a sangre y fuego de los "enemigos" de Ciudad Oculta.

En *Blade Runner* los "replicantes" luchaban por recuperar sus recuerdos; nosotros hemos hecho lo posible por construir los ajenos. En esta ciudad del presente, en la que pareciera que no hay futuro, tal vez también la historia ofrezca una nueva pista para la transformación.

4. Una "carnavalización" de signo diverso también podría encontrarse en lo sucedido con las convicciones del campo arquitectónico. Aquí los shoppings vienen a señalar no sólo cómo la disciplina que tradicionalmente se había colocado en el punto de articulación de todas las instancias que atraviesan a la problemática urbana hoy está incapacitada para operar en la ciudad; también materializan en tono de parodia la mayor parte de los presupuestos que la arquitectura popular y progresista había desarrollado en el país en las décadas del 60 y 70.

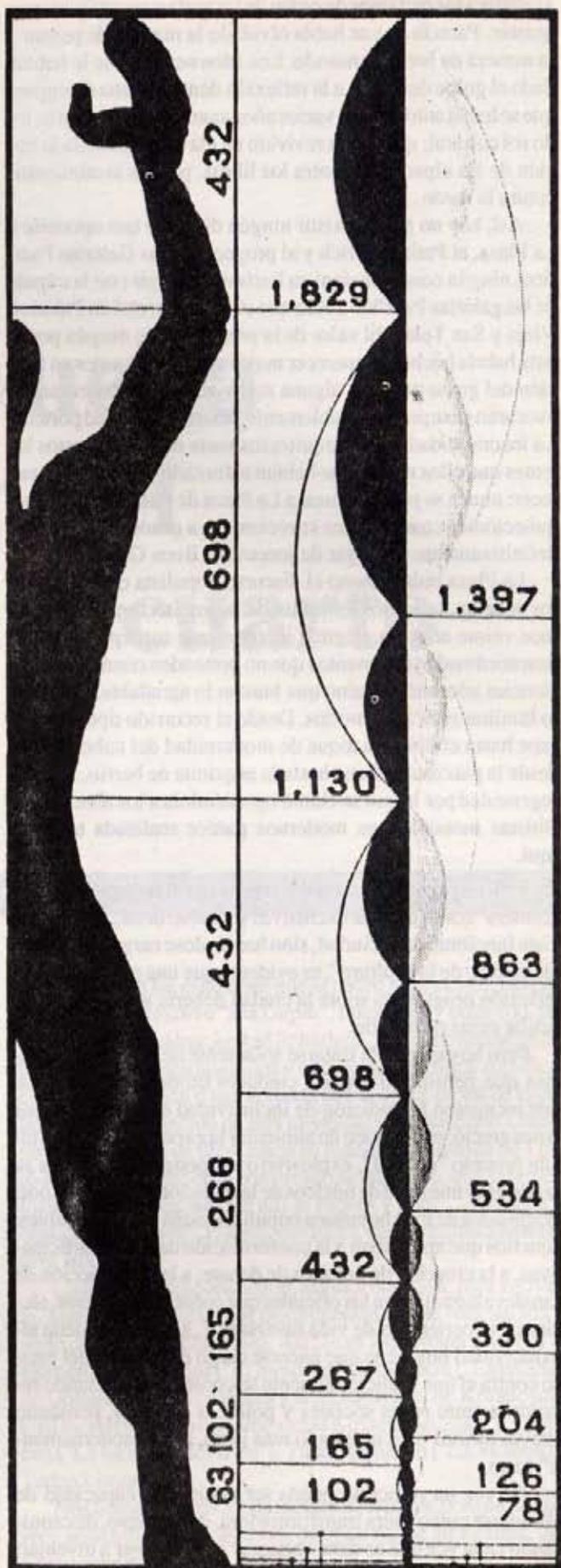
Podría decirse que los shoppings realizan, como en las peores pesadillas de la Razón, muchas de aquellas difusas consignas que los manifestantes de Bachín habían heredado y que continúan constituyendo el único bagaje con que el "campo popular" parece querer enfrentarse a los problemas de la ciudad. Si sólo cuenta "la aceptación de la gente", tal cual lo proclamaba un *usuarismo* que terminó por levantar al consumo como supremo juicio de valor, ¿qué puede haber hoy de socialmente más válido bajo esta óptica que los shoppings, objetivos de visitas ad hoc por los turistas del interior como el Patio Bullrich, paseo barato para las familias de bajos recursos que sin consumir pueden asistir a algún espectáculo gratuito como en el Soleil, o capítulo feliz en un día del ama de casa que suspira ante las vidrieras de modas del Spinetto? Si pocos pueden consumir las cosas que se ofrecen en los shoppings —cuestión que ahora parecería no ser "problema" del arquitecto—, la arquitectura como valor simbólico, en cambio, es consumida por todos.

A principios de los sesenta, cuando en los ámbitos de la izquierda arquitectónica comenzaron a ensancharse las clásicas fórmulas de las vanguardias acerca de la arquitectura para el gran número con las inquietudes acerca de la participación de esa masa anónima en la producción de su ciudad, lejos estaba de suponerse que una generación más tarde estas consignas implicarían no sólo un efervescente empuje hacia nuevas tramas de gestión, donde arquitectos, antropólogos y sociólogos participaban de infinitas asambleas con grupos de usuarios potenciales, sino que también paralelamente se debilitaría cada vez más la íntima relación de una disciplina con el arte y la cultura en general. Debilitamiento programático y no accidental: si la revolución estaba en ciernes, la práctica era urgente y la teoría un lujo. Aires tercermundistas impedían, a su vez, que se evidenciaran demasiado las fuentes tan occidentales de las reflexiones específicas, y las camadas que entonces se formaron descubrieron muy tarde que sus maestros, aquellos que después lamentaron la ignorancia de sus alumnos, transmitían retazos de Lefebvre o de Banham en versión porteña. "Técnicos y no artistas", pero se hallaron en los albores del 76 sin técnica y sin arte, sólo con un puñado de generosas consignas con las cuales muchos intentaron resistir.

No cabía sino mirar con desconfianza a los intentos que durante los años que siguieron trataron de conjurar aquella disolución de la disciplina. Demasiado ascéticos para no hacer pendant con la censura, pulcros dibujitos de sendas en diagonal, cubos girados, capiteles invertidos, flotando en surreales espacios sin tiempo y sin lugar se presentaban como la única alternativa cultural: intentos que no hablaban ni siquiera de angustia, sino de pérdida de toda tensión con la vida; por añadidura no era en absoluto posible diferenciar algunos pocos ejercicios rigurosos de aquellas intervenciones celebratorias, como las de Miguel Angel Roca en Córdoba, en las que la *vuelta a la Arquitectura* significaba un mar de ostentosas citas literarias y literales, una fiesta que sonaba tanto más absurda cuando sólo se podía festejar la muerte.

Así, la izquierda del campo únicamente supo aferrarse a sus consignas; sólo que Pueblo se transformó en Comunidad y villa en barrio: la endeblez teórica no sólo impedía encontrar diferencias, sino observar la funcionalidad de estos temas con iniciativas como las de Cacciatore de rehabilitación de las juntas vecinales hacia finales de la década. Y por fin Malvinas, que selló una alianza en la que predominaron los temas de la "identidad latinoamericana", ejemplificando dramáticamente que las palabras no eran accesorias aunque cada cual quisiera decir cosas distintas.

Ya en el ocaso de la dictadura el populismo se constituyó en hegemónico, haciéndose capaz de convertir en sentido común temas de distintas vertientes que parecían oponerse al discurso gobernante: la preservación del patrimonio contestaba a la destrucción urbana de las autopistas; la arquitectura "pobre" al courtain wall de la sede de la Fuerza Aérea; la participación del usuario al autoritarismo que penetraba en los rincones más privados. En el momento de buscar figuraciones para su ideario, echó mano a los más ostentables temas formales de la posmodernidad, "descubriendo" que los mojinetes escalonados podían simbolizar a la colonia, que el minimalismo se daba la mano con la arquitectura pobre o que la manzana porteña se



ajustaba a los reclamos de orden de las vertientes antipintoresquistas. Parecía que se había olvidado la manera de pensar y la manera de hacer pensando. Los años negros sólo le habían dado el golpe de gracia a la reflexión dentro de una disciplina que se había autonegado varios años antes toda autonomía, todo rol cultural; que había revivido en clave progresista la opción de las alpargatas contra los libros, por los sentimientos contra la razón.

Así, hoy no puede existir ningún discurso que oponerle a La Plaza, al Patio Bullrich y al proyecto de las Galerías Pacífico; ningún conservacionista haría nada mejor con la cúpula de las galerías Pacífico ahora que el capital probó en Palermo Viejo y San Telmo el valor de la preservación; ningún populista habría hecho desaparecer mejor su mano de autor en función del gusto popular; alguna reja y algún ladrillo enrasado evocarán siempre, agradablemente, nuestra identidad porteña. La incomodidad de los arquitectos parte de presupuestos latentes que ellos mismos se habían esforzado en hacer desaparecer: nunca se podría acusar a La Plaza de falta de calidad arquitectónica cuando antes se reclamaba a gritos ser relevados definitivamente del lugar de jueces del Buen Gusto.

La Plaza reúne, como el discurso populista congelado en los ochenta, todos los leitmotiv de la arquitectura de los últimos veinte años en alegre e inconsciente superposición, en descoordinados fragmentos que no pretenden conmovir conciencias adormiladas sino que buscan lo agradable, lo suave, lo familiar para los sentidos. Desde el recorrido tipo Townscape hasta el discreto toque de modernidad del cubo girado, desde la piazzeta italiana hasta la esquinita de barrio, la heterogeneidad por la que se clamó oponiéndola a los aburridos y elitistas monobloques modernos parece realizada también aquí.

5. Si la respuesta del capital a la crisis es el shopping u otros "centers" como utopías exclusivas y no sólo desde el punto de vista funcional de la ciudad, sino haciéndose cargo a su vez de los valores de la "cultura", es evidente que una perspectiva de reflexión progresista sobre la ciudad debería ser capaz de articular otras respuestas.

Pero hoy no puede tratarse solamente de repensar las tramas que permitan formular ciudades utópicas alternativas, que recuperen la tradición de inclusividad en la que Buenos Aires creció; ni tampoco de alimentar la expectativa de que algún proceso "natural", explosivo o no, ponga las cosas en su lugar. Hay una serie de núcleos de la tradición progresista que, despojados de toda hojarasca populista, están ahí, disponibles: aquellos que apuntaban a la conformación de redes participativas, a la creación de ámbitos de debate, a la construcción de canales alternativos a los oficiales que conectaran saberes, técnicas y experiencias de vida diversas. Y, a su vez, aquella alternatividad hoy tiene que hacerse cargo de la crisis del estado contra el que tradicionalmente se constituyó, pensando relaciones entre redes sociales y políticas estatales, pensando nuevas formas para un estado más justo, más "modernamente" justo.

Tal vez un principio pueda ser restituir la capacidad de plantearse como fuera transformadora, de lo nuevo, discriminando cada vez qué se debe restaurar y qué volver a inventar; tal vez un principio sea restituir desde un lugar más comple-

jo una doble pregunta esta vez inescindible: con quiénes y para quiénes se construye la ciudad, y qué instrumentos de la cultura son irrenunciables para una disciplina que aspira a jugar un rol movilizador, de cambio.

Parece que estamos todavía un paso más atrás de lo que hubiésemos deseado: son apenas las condiciones de posibilidad para un debate sobre Buenos Aires lo que debemos construir. Pero no se trata de debates técnicos sobre qué hacer en uno u otro tema urbano; es la propia posibilidad de pensar la ciudad desde una perspectiva socialista lo que se debe aún recuperar.

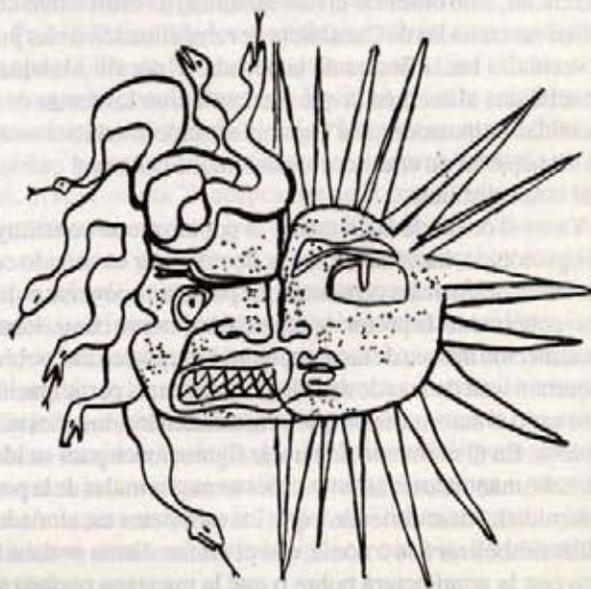
¹ Uno de los primeros textos que discutió el tema de la "marginalidad", si bien no desde una perspectiva urbana, fue Ernesto Laclau, "Feudalismo y capitalismo en América Latina", en *Modos de Producción en América Latina*, Pasado y Presente, México, 1984 (1973), donde se discutía tanto la noción "dualista" de la sociología tradicional, como la "teoría de la dependencia". Las distintas acepciones que se fueron tomando en sociología urbana son bien analizadas en Matthew Edell, "Los estudios urbanos latinoamericanos: más allá de la dicotomía", en J. E. Hardoy, R. Morse (comps.) *Repensando la ciudad de América Latina*, GEL, Buenos Aires, 1988. Por otra parte, Pancho Liernur ha analizado los diversos tipos de ciudades en Latinoamérica en la última treintena, categorizando dos tipos cuyos ejemplos paradigmáticos podrían ser Caracas (que responde a la descripción que estamos haciendo), la Santiago de Pinochet, a la que llama la "ciudad blanca"; cfr. *Architettura latinoamericana. Nuove tendenze*, Electa, Milano, 1990.

² En realidad, algunos núcleos de este pensamiento vienen de mucho más atrás aunque con distintos referentes teóricos y connotaciones ideológicas diversas; por ejemplo, si se ve lo que significa para Juan José Sebreli la clase media y sus barrios homogéneos, "en los que es tan difícil perderse como encontrarse", en *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1964. Hilda Sabato desarrolla la discusión sobre los conceptos de homogeneidad y pluralismo cultural en los recientes trabajos sobre la inmigración en Argentina, en "Pluralismo y nación", *Punto de Vista* N° 34, jul-sep. 1989.

³ Norbert Lechner, "Un desencanto llamado posmoderno", *Punto de Vista* N° 33, Buenos Aires, set-dic. 1988.

⁴ Abelardo Sánchez León, "Lima y los hijos del desorden", en Hardoy y Morse (comps), *Repensando...* op. cit.

⁵ Richard Morse, "Las ciudades como personas", en Hardoy y Morse (comps), *Nuevas perspectivas en los estudios sobre historia urbana latinoamericana*, GEL, Buenos Aires, 1989.



(El desastre contemporáneo a la libertad de la organización espacial)

Una vuelta sobre el enigma del cuarto

Silvia Amigo

En el número 33 de *Punto de Vista*, nos detuvo la consideración del artículo de Emilio de Ipola, titulado "El enigma del cuarto (Borges y la filosofía política)", donde se introduce el concepto de Imaginario Radical o cuarto registro de constitución de la subjetividad.

Según allí se afirma, con el pasaje a ese cuarto se lograría "...una perspectiva que afirma... la capacidad y la posibilidad humanos 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... En esos grandes acontecimientos no se detecta la mano invisible de ningún determinismo..." El gesto de reivindicar este registro coincide con el de liberarse del pesado lastre de un estructuralismo que denegaría a un sujeto toda posibilidad, sea en su esfera privada, sea en la pública, de invención, de poesis, de construcción de su propio destino.

Con el propósito de esclarecer estos pareceres, el autor va a desplegar ampliamente una lectura de "La muerte y la brújula", de Jorge Luis Borges. Esta, nos asegura, resulta mucho más redituable que su alternativa "lacaniana", que va a dedicarse a refutar.

Siendo la construcción pausada y rigurosa de su tesis sobre este cuento imposible de reproducir, deberemos resumir-

la, eliminando los eslabones que la hacen interesante. Esta es: Erik Lönnrot, detective "a la Dupin", razonador y bohemio, pero también algo taurino, es Red Scharlach. Ambos piensan igual, hablan igual, tienen apellidos y nombres de idéntica significación, ambos actúan o han actuado con la doble moral de la policía. De la afirmación de esta identidad se deduce que Lönnrot no marcha como un títere hacia su muerte en la quinta de Triste-le-Roy, sino que él ha construido su laberinto, que sabe perfectamente el destino que allí le espera y que "...escoge ese destino libremente". Lönnrot, entonces, decide autónomamente el suicidio.

Llegando a esta conclusión, el autor convoca, para apoyarla, a otros protagonistas de otros cuentos que se habrían suicidado como acto deliberado. Así: Juan Dahlmann ("El Sur"), Homero-Cartaphylus ("El Inmortal"), Goliadkin ("Las noches de Goliadkin"), los cuarenta y siete capitanes de Kuranosuké ("El incivil maestro de ceremonias Kotsuké no Suké"), Tzinacan ("La escritura del Dios"), Tadeo Limardo ("La víctima de Tadeo Limardo").

Nos detendremos en esta lectura de Borges, porque nos parece sostenible en un aspecto, pero no así en su médula, que discutiremos.

Que Lönnrot y Scharlach se hallan unidos por un lazo iden-

titario nos parece indudable. Aceptar esta identidad es suficiente para derrumbar sin más esfuerzo la idea de la mayoría de aquellos que han dado testimonios de su lectura de este cuento. Según esta mayoría Lönrot sería un detective demasiado inclinado a los razonamientos fantasiosos, y que debido a este déficit caería como un chorlito en manos del criminal Scharlach, quien haciéndolo extraviar en la trampa que teje para atrapararlo, logra vengar a su hermano, asesinandolo y sale impune.

Esta lectura, calificada de imperdonable, nos lo parece también. Aceptamos pues la identidad Lönrot-Scharlach. Pero en Borges este anudamiento de un destino con el de otro es todo un tema, no reducible a nuestro juicio, a un mero desdoblamiento del personaje por parte del narrador del cuento a los fines de despistar deliberadamente al lector. (*P de V* 33:12.)

En este cuento Red Scharlach, que es un pistolero judío (dato que Borges se encarga de dejar establecido, *OC*:506), urde un laberinto hecho de hombres que son asesinados para ir articulando letras, y donde cada letra es una de las del impropio, inefable nombre de Dios.

Se nos informa en el cuento que Lönrot es un detective, está habituado entonces a resolver enigmas policíacos. Pero para resolver éste va a suceder que decida buscar, para esclarecer la muerte de un rabino, "una explicación puramente rabínica" (*OC*:500). Así, sin que las observaciones del comisario Treviranus logren distraerlo en lo más mínimo, se encerrará cien días a leer los libros de Yarmolinsky (la primera víctima de una serie, en que se articularía el sacro nombre), donde irá entrando en ese mundo de los cabalistas abocados a encontrar el secreto e impronunciable nombre de Dios. Cautivado por las alquimias literales de los jasidim, va haciéndose cargo de una lógica rigurosa de construcción del nombre.

Es sólo según ésta que se deducirá la necesidad del cuarto elemento, que no es una invención de Lönrot-Scharlach, no es una poiesis del detective, sino una carta forzada de ese recorrido. Quizás sea sí una decisión el primer acto, el de buscar una explicación "puramente rabínica". Luego, las cosas seguirán su camino.

Como el nombre de Dios se compone de cuatro letras, como el día de los asesinatos (también solamente según las reglas del calendario judío) ha sido el día cuatro, y como sólo ha habido tres crímenes, debe haber un cuarto crimen, en el único punto cardinal que falta excursionar.

¿O acaso podríamos poner en la cuenta de los "yerros de Lönrot" o como "mera circunstancia" (*P de V* 33:12) la conjetura de que los jasidim habían planeado los crímenes con el fin de buscar el secreto nombre de Dios?

Si Scharlach y Lönrot son el mismo, es porque pueden quedar ambos cautivados por ese laberinto entre criminal y metafísico, laberinto cuyas claves serían inaccesibles al pragmático comisario Treviranus.

Pragmático y proclive además a considerar con "repulsión" (*OC*:500) los libros hebraicos. En efecto, éste es el único personaje (¿cometeremos la ingratitud de afirmar que también el autor con el que discutimos?) que se desentiende de los aspectos cabalísticos del enigma policial, a los que califica de "locuras", viendo en los crímenes que se van sucediendo en los diversos puntos cardinales de la ciudad, sólo hechos de sangre

desvinculados entre sí. Cuando se le envía una carta, consistente en una hoja arrancada del Baedeker en que se ha dibujado "un triángulo equilátero y místico" (*OC*:503) cada uno de cuyos vértices señala el lugar de cada crimen, es decir, de cada letra, y se afirma sospechosamente que la serie es triple, se limita a remitirla a Lönrot. La firma de Baruch Spinoza, esperable dado el argumento "more geometrico" y dada la preocupación intelectual por lo divino, no nos parece tampoco indigna de atención. ¿Es acaso otro de los engaños del malvado Scharlach? ¿O sugiere una ampliación de la red de identidades?: Lönrot-Scharlach-Spinoza. Esta carta spinoziana es una invitación no rechazable a construir el "suplemento de cuadrado", o rombo, que señalará la cifra faltante en el sur.

No es insostenible que Lönrot se suicide, pero nos parece insuficiente afirmar que "escoje ese destino libremente".

¿Qué escoje libremente? ¿La muerte? ¿O la búsqueda del nombre divino? ¿El sacrificio humano, el propio, como modo de concluir una escritura?

Creemos que el peso, aun el encanto del cuento, reposa en esta veta mística, construida con rigor, en que Lönrot se pierde, fascinado. Al osar articular la última letra, la prohibida, la perfecta, cae fulminado, no puede sobrevivir.

Esta clave divina del cuento no es otra que la que sostiene el más paródico poema "El Golem" (*OC*:885) donde Borges retoma el problema de la articulación del nombre divino y sus poderes imposibles de calcular. Allí también juega con las identidades Golem-rabino-Dios.

Pero decíamos que no nos parece que sea sólo en este cuento y en el poema que evocamos que aparece el tema de la captación de un sujeto por una cultura otra, un personaje otro, una lógica otra que terminan por determinarlo y absorberlo.

En "El Sur", el protagonista Dahlmann cultiva un "criollismo voluntario" (*OC*:525) mientras cumple con sus funciones de bibliotecario y pospone de año en año la visita a la estancia que ha heredado de sus abuelos maternos. Esta clase de criollismo razonado y evitativo de la llanura, vira a otra dimensión cuando luego del accidente, sea en un viaje real al sur, sea en medio del delirio que le provoca la septicemia, recoge como alucinado el cuchillo que le ofrece el viejo en el almacén. Difícil es pensar que elije tomar el puñal, parece más bien que el sur (otra vez el sur) elije a Dahlmann y lo conduce al duelo criollo en que perderá con seguridad la vida. No se trata de que este destino sea resistido, al contrario. Dahlmann, tomado por lo criollo, agradece esa cita y esa muerte, con el alivio de un acuerdo por fin logrado con uno de sus cifrados en pugna.

La figura de un hombre cautivado por una cultura que se impone a la que parece haber sido la cultivada como propia, vuelve a aparecer en "El jardín de los senderos que se bifurcan".

Allí Yu T'Sun, un chino que abomina de las bajezas a las que lo obliga su profesión de espía, pero que ansía el reconocimiento de su jefe alemán, decide matar a Stefan Albert como único medio de hacer pasar a sus aliados un mensaje decisivo a través del estrépito de la guerra.

Esta decisión es sin dudas voluntaria, pero las circunstancias en que lleva a cabo el asesinato exceden ampliamente a las de un mero acto razonado.

En efecto, cuando ingresa en los alrededores de la casa de

Albert en los suburbios de Londres, se topa con un lugar organizado y atravesado por lo chino. Música china, faroles chinos, simétricos jardines chinos, libros chinos.

El dueño de casa, antiguo misionero inglés en oriente, enviado a convertir orientales a la fe de Jesús, se ha convertido, él, en un devoto de esa remota cultura. Ha logrado descifrar la laberíntica novela sobre el tiempo que redactara trabajosamente el bisabuelo del espía. Cuando lee en voz alta y en chino algunos párrafos que ha desentrañado, su interlocutor afirma entrar en una zona otra, una región de "pululación" (OC:478).

Descerraja el tiro de gracia en el momento de descubrir que "estaba escrito" que era ese uno de los futuros previstos por el bisabuelo en la cuantiosa novela.

Se respira en ese momento del cuento el aire sobrenatural de algunos cuentos de Poe.²

Subrayamos la distancia entre la calculada decisión de asesinato, donde el protagonista se impone un designio tan irrevocable como el pasado, y el momento de llevarlo a cabo en que la escena es otra, como la de un ensueño, en que se cumple irremisiblemente un oráculo.

Esa repetición de una historia ya acacida y de la que no parece posible liberarse, se reitera en "Guayaquil".

En este cuento se cita al Schopenhauer de "Die Welt als Wille und Vorstellung" para caracterizar a Zimmermann, un judío de Europa oriental estudioso de la gesta libertadora sudamericana. Pero para caracterizarlo como Bolívar, es decir para transformarlo en su fantasma. El protagonista, a su vez, cede como cediera San Martín, y es en esta reiteración misteriosa de destinos que se cifra el peso dramático del cuento.

En "El guerrero y la cautiva" asistimos al despliegue de una idéntica situación. Droctulft, bárbaro que sitia Ravena, cae bajo el hechizo de la ciudad en cuya simetría y orden intuye una razón más poderosa que su cimitarra. Volcado a la causa de Ravena, muere defendiéndola. Y este cambio de bando puede también interpretarse como un suicidio. No muere como un traidor, sino como un iluminado, un converso.

Aparentemente al revés, pero en verdad igualmente, la cautiva inglesa ya no quiere ser rescatada de la vida feroz de las tolderías.

Cedemos la palabra a Borges: "La figura del bárbaro que abraza la causa de Ravena, la figura de la mujer europea que

opta por el desierto, pueden parecer antagónicas. Sin embargo, a los dos los arrebató un ímpetu secreto, un ímpetu más hondo que la razón, y los dos acataron ese ímpetu que no hubieran sabido justificar. Acaso las historias que he referido son una sola historia. El anverso y el reverso de esta moneda son, para Dios, iguales". (OC:560.)

Son realmente innumerables los lugares de la obra de Borges que podrían citarse en el mismo sentido.

Por predilección personal concluiremos con dos poemas. En uno, el "Poema de los dones", Borges se describe como el otro, el muerto, Groussac. Ambos son el mismo porque Dios, con su maestría les donó "los muchos libros y la sombra".

Algo que ciertamente no se nombra
Con la palabra azar rige estas cosas;
Otro ya recibió en otras borrosas
Tardes los muchos libros y la sombra.

Al errar por las lentas galerías
Suelo sentir con vago horror sagrado
Que soy el otro, el muerto, que habrá dado
Los mismos pasos en los mismos días.

En el "Poema conjetural", el doctor Francisco Narciso de Laprida, que se creía destinado, que creía haber elegido las sentencias, los libros, los dictámenes, piensa con el "pecho endiosado" antes de morir a manos de los montoneros de Aldao:

...Al fin he descubierto
la recóndita clave de mis años
la suerte de Francisco de Laprida
la letra que faltaba, la perfecta
forma que supo Dios desde el principio...

Y aquí es el sur, otra vez, el lugar donde escribir una letra que falta.

Borges ha afirmado que la metafísica merecería incluirse en el género de la literatura fantástica. Ambas comparten esa exigencia de rigor de construcción, ambas nos pueden fascinar parejamente.

Nos parece, pues, difícil de aceptar la idea de un Borges cultor anacrónico del cuarto registro tal como parece indicárnoslo De Ipola.

YA APARECIO

LOS PERIODISTAS

PARA QUE LA CRISIS
NO LO DEJE SIN
LEER.



CADA QUINCE DIAS
EN SU QUIOSCO.

Llegados hasta aquí, sospechamos que, de acuerdo a lo que deja inferir el artículo con el que dialogamos, su autor no vacilaría en calificar de lacanianos los conceptos que sobre Borges hemos vertido. Más tarde comentaremos qué otra clase de clave leemos en su obra.

Volvamos pues al adjetivo. Una "lectura lacaniana" sería aquella que subraya los aspectos de determinación inexorable de un sujeto por una estructura simbólica o cadena significativa, determinación excluyente de cualquier acto creativo y voluntario. Determinación feminizante además, por su carácter de pasiva recepción.

Esta opinión concuerda con la de la mayoría de los lectores que se acercan a los textos (y no sólo los lacanianos) psicoanalíticos sin haber pasado por una experiencia exhaustiva de la praxis analítica. Para esta mayoría, la determinación inconsciente es asimilada inmediatamente (salteando las etapas elaborativas que pueden hacer a un problema interesante) a la sumisión inexorable a un oráculo. Aplicando, por ejemplo, esta concepción a la "estructura" edípica se trataría de que no hay más remedio que matar al padre, acostarse con la madre, arrancarse los ojos y terminar muriendo en Colono, lo que dista afortunadamente de suceder regularmente.

Saldremos al cruce de esta opinión "imperdonable" en primer lugar desde un dato empírico. La mucha gente que se encomienda al complicado y costoso dispositivo del análisis no busca resignarse a la obediencia de los mandatos que yacen en el origen de sus síntomas, sino por el contrario, conocer las redes que los determinan para librarse de ese apesamiento.

Más ardua y más interesante es una discusión lógica de aquella opinión. Para llevarla adelante trataremos de atenernos al único texto de Lacan que el autor discute, el Seminario sobre la carta robada.

En efecto su lectura lacaniana es construida siguiendo los solos parámetros de ese Seminario dictado en 1956 por Jacques Lacan. Entre los múltiples conceptos que lo componen, el autor va a subrayar "la determinación de un sujeto por el recorrido de un significante". Esta elección habla elocuentemente de su insistente preocupación sobre la cuestión de la determinación del sujeto, que se opondría a su libertad.

Sin negar la verdad del párrafo, suspenderemos su discusión para encarar el seminario por otro sesgo.

Este comienza explicitando su deuda con el concepto freudiano de *Wiederholungszwang*³, término que se traduce como se puede, y en general por compulsión de repetición. Todo el esfuerzo de Lacan va a consistir en demostrar que se trata en la repetición, más allá del principio del placer, de la insistencia de una cadena simbólica. Insistencia, en cada vuelta repetitiva, por hacer una diferencia significativa con la vez anterior. A esta diferencia lograda el análisis la llama "Durcharbeitung", digamos elaboración.

Para ilustrar este esfuerzo es que va a acudir Lacan a "The purloined letter" de Poe. Allí en efecto se trata de dos escenas que se repiten. En la primera el ministro sustrae una carta comprometedora a la Reina, en presencia del Rey que no se percata de nada.

La Reina, que ha quedado a merced del Ministro, acude a la policía para que ésta le restituya la carta. El jefe de policía,

luego de ordenar una búsqueda tan exhaustiva como inútil, visita al Chevalier Auguste Dupin.

Este, luego de meditar bastante, visitará al Ministro y localizará inmediatamente la "lettre". En la próxima visita se producirá la segunda escena, "repetición" de la primera. Dupin sustraerá la carta, dejando un sustituto que contiene un mensaje para el Ministro, con quien el detective tiene alguna deuda que cobrarse. Ahora es el Ministro quien de nada se percata.

El Chevalier, luego de estipular una considerable retribución en francos franceses, entrega la carta a la policía.

Deteniéndose en esas dos escenas, se puede constatar que hay en ellas algo que se repite. También hay algo que se diferencia.

El elemento común a ambas es la enigmática "lettre". Pero, ¿qué la transformó en central protagonista, "determinante" de toda una serie que va a tender a repetirse y a diferenciarse? (En efecto la segunda escena es también una elaboración de la primera.)

Si la carta comprometedora toma valor de letra, es decir de "puro significante" cuyo recorrido entrará (ahora sí intercalamos el párrafo que dejáramos en suspenso) a determinar un sujeto, es que hubo un acto eficiente del Ministro, la decisión de "to purloin it", de desviarla, tomarla o si se quiere, robarla.

Este acto convertirá una cosa del mundo, como tal carente de una supremacía sobre las otras, en un representante del sujeto. Es este acto del Ministro el que va a poner en marcha una estructura regida por un significante que él ha desgajado, pero que luego no podrá dejar de determinarlo.

El elemento común a ambas escenas es esta "lettre", que ha sido creada por un acto eficiente del Ministro.

Este punto de partida no debe dejar de subrayarse, puesto que de no hacerlo, se trataría efectivamente de que el sujeto es mero juguete del "automaton" (para robar una letra a Aristóteles) simbólico.

Permítasenos imaginar un dado en reposo (y permanecemos bien cerca del juego del par o impar). Este contiene en potencia (continuamos robando a Aristóteles) todo el automaton del que es capaz. En efecto, si se echaran varias tiradas, la aparición de pares e impares tendería a adoptar la configuración de una de las cadenas descriptas por Markov.

Pero para poner en acto esa potencia se necesita de la decisión de comenzar a jugar. Y es sabido que no siempre y no todos desean ese riesgo. Esa "tyché" va a estar en la cuenta del sujeto, y ese acto "crear" la serie que luego, inevitablemente le hará soportar su impronta.

El Ministro, por así decirlo, va a hacer una tirada arriesgada y va a iniciar una cadena que lo va a involucrar por bastante tiempo.

Si Dupin por su parte no queda cautivo de la carta, es que la troca por dinero, un dinero que como equivalente universal de intercambio le aniquilará cualquier significación.

Es cierto que en el corto lapso que la tenga con él, no podrá evitar su influencia.

Creemos que es tiempo de tratar de explicitar entonces que en psicoanálisis, y sólo en psicoanálisis, las cadenas simbólicas, las estructuras por así decirlo, son lugares donde siempre hay lugar para la creación de un significante más. Si se quiere, para la poiesis de un nuevo significante. Y esto porque es-

tas series nacen y se estructuran en el lugar de una carencia.

La experiencia inaugural y constitutiva en el ser humano, de construcción de una de estas series es el momento en que el niño, en ausencia de la madre, y a causa de esta ausencia, toma del campo del lenguaje en el que está inmerso, puesto que esa misma madre se lo ha donado, dos términos como "acá-allá", o "está-no está", para comenzar un juego repetitivo donde el símbolo se organiza sobre un vacío que reclamará insistentemente ser elaborado.

Para cernir este vacío difícil de tolerar, el sujeto que allí despunta, crea, inventa subvierte lo que acaba de crear, repite cada vez distinto en el intento de hacer su perímetro.

Cierto es que la observación del neurótico, cuya respuesta sintomática a la carencia es intentar taponarla, hace subrayar más bien la cara oracular (no inconciente sino superyoica) de la estructura, es decir aquella que por no poder traspasar esa pérdida primera (en efecto, la sumisión a la madre suele equivaler a la obediencia a su deseo de que el hijo la complete) reproduce (no repite) sintomáticamente un tapón "ad hoc".

La letra feminiza, afirma Lacan. No porque ponga más o menos rabiosos, rencorosos, o prostituidos a sus portadores, sino porque según venimos desarrollando, sitúa el lugar de una carencia, de algo que falta, de una ausencia. Sea hombre o mujer el que escriba, o construya una letra estará revelando la carencia que es motor de su acto.

Si se acepta (puesto que tomaría bastante trabajo demostrarlo) que el fenómeno imaginario se subsume al orden simbólico, resultaría evidente que, aun en el caso de reducirlo al espacio especular, sería impensable la afirmación de que se trataría de "imagen de... esto es imagen de un objeto ya dado preexistente y preconstituido". (*P de V 33:11.*)

También la imagen especular se acomoda alrededor de una carencia, la mirada, y en ese registro vuelve a ser organizador el punto de vacío, cuyo velo privilegiado es la imagen fascinante.⁵

Volvamos por un momento a "La muerte y la brújula". En Treviranus, De Ipola localiza a un personaje obediente a lo que él entiende por primacía de lo simbólico, obediente a la letra (en efecto recibe la carta firmada por Baruch Spinoza y la envía a Lönnrot) y afirma que según resulta evidente la condición de esa primacía, es la casi completa estupidez o ceguera (*P de V 33:14*).

Nos permitimos corregir. Para Treviranus la carta que le llega no es una letra. No le dice nada, no le interesa (recorde mos su repugnancia), no es su autor ni su lector.

Sólo para el "yo plural" Lönnrot-Scharlach-Spinoza será una letra de su laberinto divino.

Continuamos con algunas consideraciones éticas.

Si el sujeto no es mera pieza de un mecanismo de relojería al que la estructura daría cuerda, si puede crear, producir, es evidente que resulta éticamente comprometido y responsable de sus actos y productos.⁶

El psicoanálisis opera por fuera de una lógica binaria que ofreciera como alternativa una disyunción excluyente: o la determinación o la libertad.

Se opone a esta alternativa en la medida que afirma la capacidad creadora de un sujeto, su responsabilidad ética en lo que crea, que puede ser eventualmente aberrante como el Go-

lem borgiano. A la vez afirma una doble red de sujeciones. Para crear debemos tener alguna trama previa, algún material y esta red que nos sostiene también nos sujeta. Por otro lado una vez que hemos creado algo, y hasta la próxima vez, quedamos bajo la influencia de lo que acabamos de crear.

A diferencia de Borges, la trama que el psicoanálisis considera como sostén y red de captura es la estructura edípica, esa cuyo centro es una carencia que deberá cernirse y aceptarse.

Intentamos demostrar que para resolver el mismo punto Borges refiere una clave metafísica o teológica. En muchos de sus cuentos y de sus poemas el otro que sabe, que rige, que determina, es Dios. Queremos decir la figura de Dios que elucubra el escritor, que jamás demostró inclinarse favorablemente sobre el psicoanálisis, lo que no evita que los psicoanalistas nos sintamos concernidos por estas claves, a pesar de no ser idénticas a las que manipulamos.

Hasta que la lectura del artículo que venimos discutiendo atenuara nuestra incuria, lo ignorábamos todo acerca del Imaginario Radical.

De él se nos ofrecen pocos datos directos. Lo que nos dejan inferir los datos indirectos que allí se desarrollan nos hace sospechar que el autor, interesado evidentemente por los problemas de la libertad, de la creación y de la ética, nada perdería volviendo a los textos de Lacan que evidentemente alguna vez frecuentó, para lo que quizás le conviniera no suponerlo estructuralista, a despecho de sus explicitaciones de los primeros años.

Nos ha interesado comentar que no creemos que pueda sostenerse una explicitación de sus virtudes en una lectura de Borges y de Lacan, con la que hemos diferido y la que acabamos de discutir.

¹ *Punto de Vista* N° 33, set-dic, 1988: 8 a 14.

² "El misterio de Marie Roget".

³ Desarrollado por primera vez por Freud en *Más allá del principio del placer*, en el año 1920, y que rige todos los desarrollos que de ahí en más construirá.

⁴ Puro significativo no es igual a significativo. En la teoría lacaniana, letra (puro significativo) va a ser situada en el lugar del borde de un vacío al que constituye en el acto de escribirlo. El significativo es el que conectándose con otros de la serie va a tratar de representar al sujeto que despunta en el acto de circunscripción de ese vacío. En 1956 Lacan no ha diferenciado con precisión letra y significativo. Pero están ahí los puntos de clivaje que después los constituirán como elementos de registros diferentes. El significativo, de lo simbólico. La letra como litoral entre simbólico y real. Se pueden consultar los seminarios "L'identification", "D'un discours qui ne serait pas du semblant", "Ou pie".

⁵ El reacomodamiento del campo escópico a partir de la tematización de la mirada como ausencia en la imagen se lleva a cabo en Lacan después de la aparición de "Le visible et l'invisible" de Merleau-Ponty. Pueden consultarse los Seminarios "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse" y "L'angoisse".

⁶ Freud tituló un artículo: "La responsabilidad moral por el contenido de los sueños". Allí afirma que un acto del sujeto, aun inconciente, aun un sueño es su responsabilidad. Esto implica que el sujeto no es presa pasiva de ningún determinismo. Este tema es muy espinoso. La ley de obediencia debida, cuyo texto habría que leer, por ejemplo, libra de culpa a autores de delitos aberrantes, por considerarlos inmersos en una estructura en que carecían de libertad de elección. Esta psicotecnocracia nada tiene que ver con el psicoanálisis. Se puede consultar en ese sentido "Vergüenza y Responsabilidad", de Jorge Jinkis, *Conjetural* N° 11.

La carta marcada

(Respuesta a "Una vuelta sobre el enigma del cuarto")

Emilio de Ipola

Léí con interés y reconocimiento la réplica de Silvia Amigo a mi artículo "El enigma del cuarto". No encuentro manera de decir, sin que suene a elogio retórico, que su trabajo me pareció excelente. Puedo probar que, cuando alguien tiene la deferencia de responder a un artículo mío y, más allá de las divergencias, lo hace con verba y talento, siento una invencible necesidad —que, según creo, nada tiene que ver con la pereza— de no recurrir a la contrarréplica. Lo hago (o, mejor, lo omito) por una concepción personal del respeto intelectual que me sería muy dificultoso, y quizás imposible, justificar. En todo caso, puedo resumir en dos palabras lo esencial de esa concepción: se trata, simplemente, de que cuando, salvo excepción, me encuentro con respuestas polémicas que juzgo de alto nivel —como ésta de Silvia Amigo— pienso que el lector dispone ya de los elementos requeridos para evaluar adecuadamente cada posición sin que uno deba endilgarle nuevos argumentos, aclaraciones y/o descargos. "Un texto es una dicción suficiente", decía un autor que aprecio. No veo razón para que ello no valga para los textos que provocan réplicas divergentes y, por supuesto, también para esas mismas réplicas.

Dicho esto, sin embargo, la respuesta de Silvia Amigo me enfrenta a una situación paradójica. Por una parte, compruebo que Silvia Amigo está de acuerdo conmigo en puntos que considero capitales, a saber:

a) "... El sujeto no es mera pieza de relojería al que la estructura daría cuerda (sino que) puede crear, producir...". El psicoanálisis —y con él Silvia Amigo— "... afirma(n) la capacidad creadora de un sujeto...", no sin, empero, llamar la atención sobre la doble trama que flanquea esa capacidad: aquella que, anclada en el pasado, proviene del material de nuestra creación, sujetándola (es decir, apuntalándola pero también imponiéndole condiciones) y aquella que, proyectada al futuro, manifiesta su influencia bajo la figura a menudo nefasta del "fait accompli" y sus consecuencias, tanto más irreparables cuanto más riesgosa haya sido la iniciativa.

En mi artículo todo concuerda, y nada entra en beligerancia, con esas aseveraciones. La institución de lo social histórico, aun pensada como novedad radical, no equivale a libre creación sin ataduras ni límites; hay condicionamientos para (y en) la producción de nuevas formas socioculturales. En mi texto señalo que el potencial de invención y autoalteración, con ser "inmenso", opera "dentro de condiciones dadas y haciéndose cargo de la resistencia que ellas imponen". Por supuesto, lo que llamaré autoalteración "individual" no escapa a esa condición.

b) Es inherente a toda praxis una dimensión ética ineludible; el inconsciente —agrega con razón Silvia Amigo— no nos exime de responsabilidad, sino que al contrario nos la "re-cuerda" en los términos más crudos —allí donde no hay lugar

para excusas—, haciéndola valer hasta en nuestros lapsus, nuestras fantasías, nuestros sueños;

c) Si algo como estructuras existen en el mundo humano, individual y social, conviene pensarlas como refractarias a toda clausura, como marcadas por una incompletitud (una falta) constitutiva y al mismo tiempo movilizadora.

Salvo alguna excepción aislada, todos los tópicos en los que diferimos remiten a cuestiones de atribuciones, de exégesis y de hermenéutica, los cuales me parecen litigios de menor importancia.

Pero, si es así, ¿por qué creo necesario responder a su respuesta? Para decirlo con rapidez, por una cuestión de "estilo", aclarando en seguida que no me refiero al problema de si el texto de Silvia Amigo está bien o mal escrito, sino más bien a una cierta y a veces aguda tensión entre el enunciado y la enunciación que creo detectar en algunos puntos no triviales de su respuesta. Comenzaré explicitando dichos puntos para luego tratar de aproximarme al problema que su presencia en el texto de Silvia Amigo plantea.

En mi artículo hago un módico intento de lo que a mi juicio podría ser una lectura lacaniana de "La muerte y la brújula", intento inspirado por entero —y en ocasiones casi textualmente— en la lectura que hace Lacan de "La carta robada". Silvia Amigo comprime lo que podría llamar las enseñanzas de tal lectura en estos términos: "... Una "lectura lacaniana" sería aquella que subraya los aspectos de determinación inexorable de un sujeto por una estructura simbólica o cadena significativa, determinación excluyente de cualquier acto creativo y voluntario. Determinación feminizante además, por su carácter de pasiva recepción)".

Antes de proseguir quiero aclarar que no discuto el resumen que hace Silvia Amigo de mi lectura. Al contrario, lo acepto y hasta lo reivindico, con la salvedad de que se tome en serio mi advertencia acerca de las innovaciones en las teorías de Lacan después del dictado y la publicación del "Seminario sobre la carta robada".

Mucho menos convincente, en cambio, me parece la estrategia argumentativa del texto de Silvia Amigo para recusar mi punto de vista. Recapitulo sus pasos:

"Esta opinión (o sea, mi definición de la lectura lacaniana) concuerda—dice Silvia Amigo— con la de la mayoría de los lectores que se acercan a los textos (y no sólo los lacanianos) psicoanalíticos sin haber pasado por una experiencia exhaustiva de la praxis analítica. Para esta mayoría, la determinación inconciente es asimilada inmediatamente... a la sumisión inexorable a un oráculo. Aplicando, por ejemplo, esta concepción a la "estructura" edípica se trataría de que no hay más remedio que matar al padre, acostarse con la madre, arrancarse los ojos y terminar muriendo en Colona, lo que dista afortunadamente de suceder regularmente."

Sería para mí cómodo el expediente de discutir este párrafo preguntando cómo se sabe cuándo una experiencia es "exhaustiva". Pero no quiero esa comodidad. Silvia Amigo, al margen de recaudos que suenan más bien puramente formales, comienza cuestionando un enunciado de mi texto apelando al recurso de cuestionar los títulos del enunciadore "típico" de opiniones semejantes. Cuando en el encadenamiento de una argumentación aparecen marcas que, de manera directa o indirecta, ponen en juego no sólo al enunciado, sino también al (o los) enunciadore(s) y, por ese camino, al proceso de enun-

ciación; más precisamente, cuando esa intervención de la enunciación en el enunciado asume la forma de una suerte de exhorto, de interpelación, en suma, de algún "performativo" dirigido, no a los lectores en general, sino a un lector identificable (designado como el autor del texto a cuyas tesis se discute), es imposible no interrogarse sobre algunas cuestiones elementales que hacen a las reglas de la argumentación y a sus condiciones de validez. Esa tarea no siempre es cómoda. Me obliga en mi caso a recordar que, desde el punto de vista epistemológico, el hecho de que una opinión concuerde con la de otros—sean estos últimos definidos negativamente, como carentes de tal propiedad, tal historia o tal "experiencia"—no es argumento pertinente para invalidarla. Salvo, por supuesto, que se pretenda que existe una clase "T" de teorías cuya captación "auténtica", "verdadera", etc. exija—algo circularmente— una "experiencia" determinada de aquello que esa misma teoría ha constituido como su objeto específico. Conviene aquí aclarar un punto susceptible de prestar a confusión.

Podría en efecto pensarse que la exigencia mencionada equivale a aquella que requeriría el conocimiento de cualquier ciencia: es banal que sólo puede adquirir un adecuado conocimiento de la física quien se ha familiarizado, no sólo con la aplicada lectura de los tratados correspondientes, sino también con aspectos que hacen a una praxis por demás compleja pero que me permitirán resumir tradicionalmente llamándola "experimentación".

El problema radica sin embargo en el hecho de que quienes hablan de "experiencia"—por ejemplo, Silvia Amigo—no hablan de ella en el sentido de experimentación. Si se quiere, la "experiencia", como la praxis marxista en ciertas versiones de esta teoría, es una suerte de experimentación comprometida, una experimentación que reclama estar previamente de acuerdo con algo para estar en condiciones de comprenderlo. Lo que equivale a sostener que hay, por así decir, teorías privilegiadas, que parecen exigir por derecho propio esa adhesión ex ante para ser cabalmente aprehendidas y que, en ocasiones, teorizan ese privilegio e intentan justificarlo. En tales casos, es casi obligatorio preguntar: ¿qué ocurre si uno no reconoce ese privilegio? Personalmente, estoy convencido de que Marx ha hecho aportes invaluables al conocimiento de nuestra historia y nuestras sociedades. En ese sentido, soy marxista. Pero creo, además, que Marx es un pensador como cualquier otro y sus teorías son como cualquier otra teoría. Creo sobre todo que sería peligroso consentirle a priori el menor privilegio. Inútil agregar que lo mismo pienso de Freud y del entero psicoanálisis.

Por otra parte, ¿cómo no advertir que la frase "Esta opinión concuerda, etc." provoca, al margen de lo que intenta transmitir Silvia Amigo, penosas remembranzas? Por más que le doy vueltas, no veo en dicha frase ninguna diferencia de principio con un anatema del género "ese punto de vista es típicamente pequeño-burgués", múltiples veces empleado en discusiones que, hace no tantos años, podían concluir en la defenestración de la C. D. de un Centro de Estudiantes o en la brusca promoción de un alto dirigente del Soviet Supremo de la URSS al cargo de subinspector principal del etiquetado de arenques en conserva en la región del Báltico.

Eso no es todo. El texto de Silvia Amigo continúa de es-

te modo: "Saldremos al cruce de esta opinión 'imperdonable' en primer lugar desde un dato empírico. La mucha gente que se encomienda al complicado y costoso dispositivo del análisis no busca resignarse a la obediencia de los mandatos que yacen en el origen de sus síntomas, sino por el contrario, conocer las redes que los determinan para librarse de ese apesamiento".

Este nuevo argumento de autoridad es la exacta réplica invertida del anterior: si la mayoría de los que no poseen una práctica exhaustiva del psicoanálisis tiende a concebir a este último como una consagración del determinismo sociocultural y de la heteronomía individual, a su vez la gran mayoría de los que se analizan —y van así en camino de esa "experiencia exhaustiva"— lo conciben como una praxis liberadora. El círculo se cierra como ocurre siempre que la apelación a una instancia supuestamente autorizada intenta —vanamente— suturar los pasos de una argumentación: en una doble tautología consistente en afirmar que quien está a favor del psicoanálisis está a favor del psicoanálisis y quien está en contra, está en contra, dogmatizándose luego sobre la preeminencia de aquella alternativa a la que se acuerda el estatuto de la verdad.

Creo importante destacar que ninguno de estos seudocursos dialécticos aparece como necesario. En todo caso, después de apelar a ellos Silvia Amigo encara frontalmente la tarea de discutir lógicamente mis opiniones.

Antes, sin embargo, de referirme a esa discusión quisiera disipar un malentendido debido en parte a mi propia impericia. A saber: de ningún modo fue mi intención presentar a Borges como "defensor anacrónico del cuarto" y menos aún como precursor de una problemática filosófica política "inventorista" (como la llama apropiadamente Horacio González). Mi análisis se centra en un relato de Borges, del cual sólo intenta sacar a luz ciertos supuestos filosóficos que están, en mi opinión, requeridos por la trama y la lógica del texto, pero que en modo alguno pretendo hacer extensivos a la "obra" ni al "pensamiento" de Borges. Las referencias a otros escritos son en mi caso deliberadamente ventajeras: utilizo lo que apoya mi tesis simplemente para mostrar que no es inverosímil. Pero incluso esos recursos poco añaden a mi hipótesis principal (buena parte de ellos es convocada para apoyar la tesis de que Lonrot se suicidó, punto en el que Silvia Amigo tiende a estar de acuerdo conmigo). Por lo mismo, debo concluir que los presuntos contraejemplos que esgrime Silvia Amigo son siempre exactos, pero casi nunca pertinentes. Jamás he pretendido ignorarlos: tienen por lo demás la suficiente celebridad como para que no sea pedantería afirmar que los conozco de memoria. Al contrario, es también porque creo conocerlos que propongo una hipótesis quizás poco razonable, pero que, con suerte, podría a mi juicio ser interesante.

Recapitular las abundantes remisiones de Borges al destino y a lo inevitable de las cosas humanas; limitarme a glosar la ética fatalista, a veces disfrazada de estoicismo feliz —como en *Poema conjetural*— de héroes que necesitan de la presión de toda una cultura para decidirse a hacer o a omitir algo; en fin, resignarme a enumerar con aplicación las múltiples referencias a los "llamados" que, como Juana de Arco, supieron escuchar algunos iluminados para que nadie diga que eligieron por cuenta propia ser "bárbaros", "civilizados" o auténti-

cos hijos del país, me parece una empresa que reclama probidad, pero también falta de inventiva⁴. Tiene, es cierto, el mérito de que rescata las múltiples remisiones de la escritura de Borges a las más variadas filosofías. Pero de esa exploración sólo se retiene con certeza que es dudoso que crea con entusiasmo en alguna de ellas.

Pienso en definitiva que muchas de las objeciones de Silvia Amigo —no todas— se basan en ese malentendido, parcialmente justificado por el uso deliberadamente desenfadado que, según dije antes, hice de otros textos de Borges, además de *La muerte y la brújula*.

Detengámonos sin embargo en este último texto, causa principal del mío y de la respuesta de Silvia Amigo. Acepto de entrada una de las primeras y básicas objeciones que Silvia Amigo dirige a mi artículo: el no haber prestado su debida atención a los aspectos cabalísticos del relato. No lo hice porque en mi opinión no eran inmediatamente pertinentes para lo que intentaba demostrar. Lo cual quizá haya sido un error, hecho que, sin embargo, no me inhibe para evaluar a mi vez el modo en que Silvia Amigo los incluye en su respuesta.

Según su opinión, el punto sería esencial, dado el hecho de que a partir de la decisión de buscar una explicación "puramente rabínica", el detective Lonrot se habría introducido, fascinado, en el mundo de la Cábala y, progresivamente, habría ido "haciéndose cargo de una lógica rigurosa de construcción del nombre".

"Es sólo según ésta —agrega Silvia Amigo— que se deducirá la necesidad del cuarto elemento que no es una invención de Lonrot-Scharlach, no es una poiesis del detective, sino una carta forzada de ese recorrido. Quizás sea sí una decisión el primer acto, el de buscar una explicación "puramente rabínica". Luego las cosas seguirán su curso."

"Como el nombre de Dios se compone de cuatro letras, como el día de los asesinatos (también solamente según las reglas del calendario judío) ha sido el día cuatro, y como sólo ha habido tres crímenes, debe haber un cuarto crimen, en el único punto cardinal que falta examinar".

En estos párrafos el texto de Silvia Amigo parece identificarse literalmente con el largo y paciente parlamento explicativo de Red Scharlach en el final del relato. Pero, como trataré de mostrarlo, agrega y quita algo a ese parlamento. Anticipo que tanto ese agregado como esa omisión dan a su lectura un sesgo interpretativo por entero divergente respecto de la mía.

1) El "agregado" consiste, no en negar la iniciativa del detective —Silvia Amigo le reconoce alguna—, sino en referirse a la "necesidad" del cuarto elemento como una "carta forzada de ese recorrido", esto es, del hecho de que Lonrot, al buscar una explicación "puramente rabínica", se fue haciendo cargo de una "lógica rigurosa de construcción del nombre".

Al respecto, opino, en primer lugar, que es excesivo y en el fondo erróneo hablar de una "lógica rigurosa" —ni siquiera para caracterizar descriptivamente lo imaginario "lonrotiano"— allí donde abunda lo imprevisto, lo intuido, lo bien y lo mal razonado, lo azaroso. Todo aparece como rigurosamente lógico y hasta necesario "ex post", pero en un enigma policial —y aquí habría cuestiones de género que deberían ser exploradas— no se trata de predecir el pasado a la manera de un teorema o una demostración científica en sentido estricto. Ni

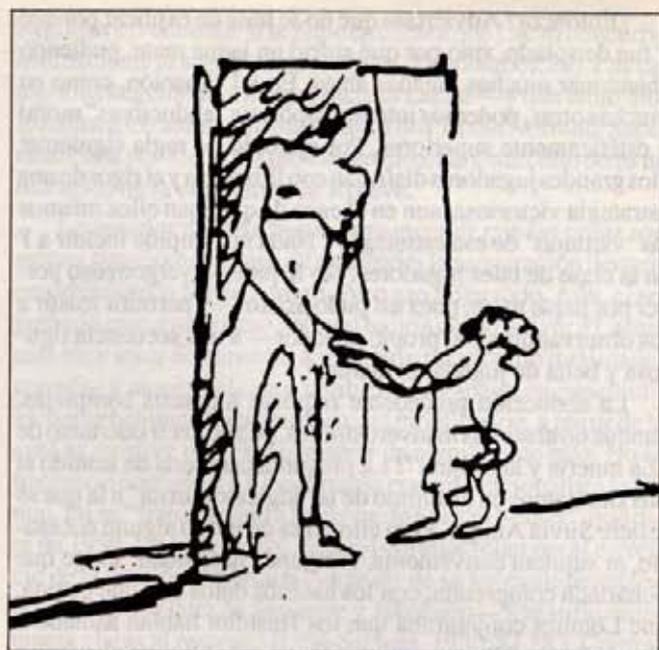
siquiera en un enigma policial borgesiano: el hecho de que se aluda en él a un argumento "more geométrico" debería suscitar sospechas y dudas, no alimentar certidumbres. En todo caso, menos que en una "lógica rigurosa" que presidiría a una deducción (operación accesible hasta a Treviranus), habría que hablar de otros modos, menos formalizados y quizás menos rigurosos, de inferencia—lo que, sea dicho de paso, no haría tan ardua la tarea de explicar por qué solamente Lonrot debía ser capaz de descifrar el misterio. Volveré sobre este punto.

2) Paso a la omisión. Se trata de lo siguiente: relacionado con el punto anterior, hay un aspecto que escapa al análisis de Silvia Amigo (y al cual yo mismo me referí sólo indirectamente): lo llamaré—siguiendo en parte a Umberto Eco— la estrategia de la "mise-en-scene". Esa estrategia campea absolutamente en *Seis problemas para Don Isidro Parodi*. Pero, además, sirve de modelo para muchos otros relatos policiales de Borges, en particular, para el que nos ocupa. Aquiles Molinari repite obsesivamente los signos del Zodíaco para que el mundo no se desmorone, pero algo hace sospechar a Parodi que alguien armó un escenario destinado a que el periodista entrara en esa "lógica rigurosa". Gervasio Montenegro viaja en un tren con una seudobaronesa, un seudocoronel, un seudopoeta y un seudocura, todos los cuales, con una "lógica rigurosa", lo complican en un crimen y testimonian contra él. Y algo parecido ocurre con *Las previsiones de Sangiacomo*, con *La víctima de Tadeo Limardo* y con *La busca de Tai An*. En regla general, desmontados los adarques de la representación, todo aparece como más pobre, más decepcionante, y hasta más bajo desde el punto de vista ético³.

3) En tercer lugar, uniendo, por así decir, (1) y (2) surgen algunos elementos significativos. Silvia Amigo y yo hemos coincidido acerca de que entre los dos personajes centrales de "La muerte y la brújula" hay identidad, siguiendo en este punto al propio Borges, quien ha insistido más de una vez sobre ese punto. Quiero sin embargo destacar la observación que, sobre el mismo tema, hizo en sus conversaciones con Antonio Carrizo: "(Scharlach y Lonrot)... —decía Borges— discurren de mismo modo, piensan igual" (Carrizo: 29-230. Yo subrayo).

Haré la hipótesis—que desarrolla aspectos presentes de manera implícita en mi artículo anterior— de que "pensar igual" significa pensar de acuerdo a una lógica peculiar, menos rigorista de lo que conjetura Silvia Amigo, pero curiosamente eficaz.

Respecto de esa lógica distinguiré, por exclusivas razones de comodidad, dos aspectos. El primero de ellos, "formal", remite al tipo de inferencia empleado. Se trata de la "abducción", puesta en circulación por Charles Sanders Peirce, y revalorizada recientemente por Umberto Eco y Thomas Sebeok (1989). La abducción (como la inducción) es una inferencia no concluyente y tomarla como tal, sin buscar en principio confirmación anexa—es lo que hacen persistentemente los detectives más célebres, además de Lonrot y Scharlach— es incurrir, según dicen los lógicos, en una falacia. Pero no consideráramos talentosos o geniales a Holmes y a Dupin si pensáramos que sus descubrimientos son el producto de un mero cálculo. Veamos con un ejemplo elemental los "pasos" de la inferencia abductiva:



"Regla: Todas las heridas graves de cuchillo producen hemorragia".

"Resultado: Había hemorragia"

"Caso: Esta era una herida grave de cuchillo" (Eco, Sebeok:101).

En este ejemplo, la inferencia, con no ser correcta, es claramente comprensible, porque se dispone de la regla como de un dato previo. Hay ocasiones en que es preciso descubrir o inventar la regla adecuada.

Propondré entonces un ejemplo más complejo—y más cercano a nuestra indagación. Por razones fácilmente comprensibles, comenzaré enunciando el resultado:

"Y perdió al ajedrez con X, por jaque mate".

Así formulado, no es difícil encontrar explicaciones sencillas e insignificantes. La regla podría ser, omitiendo algunos detalles, la siguiente: "los jugadores de ajedrez principiantes suelen perder por jaque mate (es decir, sin abandonar al saberse derrotados)". Y el caso, naturalmente, sería: "Y es un jugador de ajedrez principiante".

Se trata en verdad de una abducción, pero así planteada parece tan evidente que se la confundiría con una correcta, irreprochable, deducción. Entonces, compliquemos un poco las cosas. Supongamos que X e Y son grandes maestros internacionales y que además el perdedor es considerado uno de los mejores jugadores del mundo. Mantengamos el resultado e imaginemos qué pudo haber pasado.

Podemos por ejemplo formular la "regla" según la cual "ningún jugador de ajedrez está al abrigo de una distracción a la vez fortuita y fatal" y concluir que tal fue el caso de Y. Pero sería una abducción pobre y hasta discutible, dada en particular la forma negativa y conjetural de la regla. Agregaré entonces uno o dos "datos" más para eliminar la hipótesis precedente. Por ejemplo, (a) era notorio que Y no estaba en absoluto distraído y (b) el jaque mate no fue producto de lo que se ha dado en llamar una cclada, sino de una paciente e inapelable serie de jugadas rigurosamente ordenadas. En tales casos, es razonable, si no necesario, excluir cualquier hipótesis de distracción o inadvertencia del contrincante.

¿Entonces? Advértase que no se trata de explicar por qué Y fue derrotado, sino por qué sufrió un jaque mate, pudiendo abandonar muchas jugadas antes. En tal situación, como en muchas otras, podemos intentar hipótesis "abductivas" moral y estéticamente superiores. Por ejemplo, la regla siguiente: "los grandes jugadores disfrutan con la belleza y el rigor de una estrategia victoriosa, aun en el caso de que sean ellos mismos las 'víctimas' de esa estrategia". Nada nos impide incluir a Y en la clase de tales jugadores. No le pareció vergonzoso perder por jaque mate, pues así pudo asistir —y permitir asistir a los observadores y al propio ganador— a una secuencia rigurosa y bella de jugadas brillantes⁶.

La abducción precedente requiere hipótesis complejas, aunque no absurdas ni inverosímiles. ¿Cabe decir otro tanto de "La muerte y la brújula"? La pregunta carecería de sentido si nos situáramos en el ámbito de la "lógica rigurosa" a la que se refiere Silvia Amigo. Pero ello no es en modo alguno necesario, ni siquiera conveniente. Ninguna "necesidad" exige que Scharlach comprenda, con los escasos datos con que cuenta, que Lonnrot conjeturaba que los Hasidim habían asinado a Yarmolinsky. Ninguna "lógica rigurosa" obliga a Scharlach a "presentir" que Lonnrot (y sólo él) agregaría el punto que faltaba al triángulo equilátero (OC:507). Incluso en el relato se habla del descubrimiento de Lonnrot como de una "brusca intuición". Las alusiones al suplemento de cuadrado, los rombos y, en general, al número cuatro son sin duda abundantes en el texto. Pero los pares y las tríadas abundan también y, por lo demás, su forma de "exhibición" suele ser más ostentosa. Según conviene al enigma, el cuatro aparece a menudo disimulado y, en alguna ocasión, hasta negado.

Exploremos pues la hipótesis de que tanto Lonnrot como Scharlach proceden por abducción. Permítaseme una cita algo extensa de la explicación que, al final del relato, ofrece Scharlach:

"Desde el estribo del cupé uno (de sus amigos) escribió en un pilar *La última de las letras del Nombre ha sido articulada*. Esa escritura divulgó que la serie de crímenes era triple. Así lo entendió el público; yo, sin embargo, intercalé repetidos indicios para que usted, el razonador Erik Lonnrot, comprendiera que es *cuádruple*. Un prodigio en el Norte, otros en el Este y en Oeste, reclaman un cuarto prodigio en el Sur; el Tetragrámaton —el nombre de dios, JHVH— consta de *cuatro* letras; los arlequines y la muestra del pintor sugieren *cuatro* términos. Yo subrayé cierto pasaje en el manual de Leusden; ese pasaje manifiesta que los hebreos computaban el día de ocaso a ocaso: ese pasaje da a entender que las muertes ocurrieron el *cuatro* de cada mes. Yo mandé el triángulo equilátero a Treviranus. Yo presentí que usted agregaría el punto que falta. El punto que determina un rombo perfecto..." (OC:507).

Umberto Eco, hablando del mundo de Borges en los "Seis problemas..." pero también en "La Muerte y la brújula", lo define como un "universo spinoziano enfermo". Y es verdad que hay mucho de enfermo —y de spinoziano quizás— en este discurso de Scharlach. En efecto:

a) Scharlach está seguro de que es capaz de enviar mensajes "abductivos" con destinatario único e identificable: Erik Lonnrot.

b) No menos seguro está de que serán descifrados de la manera en que él lo ha previsto. Quiero decir: no sólo prevé el destinatario, sino las condiciones de recepción del destina-

rio. Por eso puede hasta permitirse la bravata de mandar el triángulo equilátero a Treviranus, previendo que este último lo remitirá, a su vez, a Lonnrot.

c) Por último, no le cabe tampoco la menor duda de que sólo el detective será capaz de descifrar el enigma. Muchos de los datos —nada banales— del misterio eran de dominio público, pero, para Scharlach, "el público" está condenado a la ceguera, no menos que Lonnrot a la lucidez.

Ocurre empero que, en la trama del cuento, su estrategia se salda con un rotundo aunque fatigado éxito. Ahora bien, por atendibles que me parezcan los argumentos de Silvia Amigo, sigo pensando que esa estrategia rinde frutos en la medida en que Scharlach apuesta —con razón— a que Lonnrot cooperará concientemente con él. Que se avendrá a jugar su papel en la "mise-en-scene" y que, como el antes mentado ajedrecista, hará las jugadas necesarias que lo llevarán a perderse, *pero no a extraviarse*, en la solitaria casa del sur.

Añado una acotación más. Silvia Amigo, que discrepa conmigo respecto de la calidad "poética" de algunos personajes —y, más profunda y definitivamente— del pensamiento filosófico de Borges, se manifiesta enfáticamente dispuesta a otorgar esa calidad al psicoanálisis (cosa que no discuto) "y sólo al psicoanálisis" (cosa que sí).

En efecto, a modo de conclusión parcial de su argumentación, Silvia Amigo escribe: "Creemos que es tiempo de tratar de explicitar entonces que en psicoanálisis, y sólo en psicoanálisis, las cadenas simbólicas, las estructuras por así decirlo, son lugares donde siempre hay lugar para la creación de un significativo más. Si se quiere, para la poiesis de un nuevo significativo. *Y esto porque estas series nacen y se estructuran en el lugar de una carencia.*" (Yo subrayo).

Párrafo al que, con la desenvoltura de quien no tiene una experiencia exhaustiva de casi nada, me permito llamar sintomático en el sentido de que (a) sobreviene inopinadamente y (b) traduce una irritación que no atribuiré a su autora, sino a una cierta huella —la prisa— marcada en el texto ("...es tiempo de tratar de explicitar...", etc.). Por otra parte, creo poder mostrar que es, además, erróneo. Como este último punto resulta ser a efectos del debate el único que interesa me atenderé a él en lo que sigue.

El texto de Silvia Amigo tiene la valentía de plantear una tesis que, en los términos clásicos de Karl Popper, cabría clasificar a la vez de científica (porque es empírica y falsable) y temeraria (porque se expone riesgosamente a una falsación que dispone de entrada de evidentes ventajas formales)⁷. Destaco y hasta encomio esa valentía. Pero veamos el problema más de cerca.

En un curso justamente célebre —su redacción y publicación fueron en su momento realizadas por el talento de Raymond Queneau—, Alexandre Kojève introdujo a la lectura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel a un público parisino compuesto en gran medida por nombres que más tarde devenirían famosos. Esto ocurrió entre 1933 y 1939 (la versión de Queneau apareció en 1947). El Prefacio al libro de Kojève es una reproducción de la traducción comentada por el autor de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*. Me permito citar párrafo de ese Prefacio:

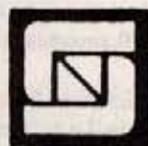
"...Le Désir humain, ou mieux encore: anthropogène, consti-

tuant un individu libre et historique conscient de son individualité, de sa liberté, de son histoire, et, finalmente, de son historicité —le Désir anthropogène diffère donc du Désir animal (constituant un être naturel, seulement vivant et n'ayant qu'un sentiment de sa vie) par le fait qu'il porte non pas sur un objet réel, "positif", donné, mais sur un autre Désir. Ainsi, dans le rapport entre l'homme et la femme, par exemple, le Désir n'est humain que si l'un désire non pas le corps mais le Désir de l'autre..." (Kojève:13).

Este párrafo es un testimonio harto fragmentario de una de las más prestigiosas lecturas de Hegel realizadas durante el presente siglo. Pero no quiero caer yo mismo en el argumento de autoridad: la de Kojève no es sin duda la única lectura posible, y hay quienes no están para nada de acuerdo con el sesgo fenomenológico en el sentido moderno de la expresión y, en ocasiones, hasta marxista que Kojève imprime a su interpretación de Hegel. Pero está lejos de ser una lectura para la cual, parafraseando a Silvia Amigo —y como lo muestra elocuentemente el párrafo citado—, las cadenas simbólicas— las "etapas" o tomas de conciencia sucesivas del espíritu en su devenir histórico— "se estructuran en el lugar de una carencia". Se trata, por cierto, de una lectura humanista de Hegel y su éxito fue evidentemente anterior a la ofensiva antihumanista que, como un eco algo lejano de la famosa "Carta..." de Heidegger, habría de ocupar a los filósofos franceses a mediados de la década del '60. Lévi-Strauss —sobre el que volveré en seguida— y otros comentarán en distintos registros la "muerte del hombre" preanunciada por Nietzsche⁸. En cuanto a las "armónicas" lacanianas de la cita que he transcrito, se

explican trivialmente si se tiene en cuenta que Lacan concurre asiduamente al seminario de Kojève (Descombes:28). Las categorías hegelianas a las que recurre Lacan —y que tanto molestaban a los althussero-lacanianos de l'Ecole Normale Supérieure allá por los '60— provienen directamente (esto no es un misterio) de la enseñanza de Kojève.

Lo anterior debería bastar para mostrar que las cosas son menos simples que lo que da a entender la aseveración llena de certidumbre de Silvia Amigo. Pero eso no es todo. Aún, el repudiado estructuralismo del cual habría que absolver a Lacan, está muy lejos de concebir a sus estructuras como totalidades cerradas y autosuficientes: también ellas aparecen constitutivamente habitadas por una carencia movilizadora, a partir de la cual es siempre posible engendrar un significante más. No es necesario confundir a Lévi-Strauss con un funcionalista ingenuo. En su "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", que data de 1950, las reflexiones de Lévi-Strauss relativas al ejercicio de la función simbólica —a pesar de su lenguaje demasiado pegado a la letra de Saussure y Jakobson— son suficientemente claras al respecto (Lévi-Strauss, 1950:XLIX). Contrariamente a lo que suele sostenerse, las estructuras lévi-straussianas nunca "cierran" (o sólo por excepción) y ello por la simple razón de que lo que llama la función simbólica, inherente a la condición humana, aparece siempre, en cualquier sociedad, y en todo individuo, marcada por una defeción constitutiva. Esa defeción —que el individuo o la colectividad viven bajo la forma de lo no significativo, de lo no comprensible, pe-



NUEVA SOCIEDAD

ENERO-FEBRERO 1990

Nº 105

Director: Alberto Koschützke

Jefe de Redacción: Camilo Taufic

LA VIOLENCIA EN AMERICA LATINA

COYUNTURA: **Arnold Antonin**. Haití: lo permanente de lo provisional. **Federico Fasano Mertens**. Uruguay: colores de un cambio electoral.

ANALISIS: **José Alvaro Moisés**. Dilemas de la consolidación democrática en Brasil. **Luis G. Moreno Ocampo**. La reforma de la justicia: un largo camino a recorrer. **Rodrigo Baño**. Estado y demandas sociales: reflexiones sobre un desencuentro. **Henry Oporto Castro**. Descentralización en Bolivia: esperanzas y frustraciones. **Sergio Aranda**. La utopía del No-Trabajo.

POSICIONES: **Internacional Socialista**. Seguridad para el medio ambiente (II).

TEMA CENTRAL / LA VIOLENCIA EN AMERICA LATINA: **Javler Elguea Solís**. Las 'guerras de desarrollo' en América Latina. **Carlos Figueroa Ibarra**. Guatemala: el recurso del miedo. **H.C.F. Mansilla**. Los iluminados y sus sombras. Crítica de la guerrilla latinoamericana 1960-1975. **Esteban Emilio Mosonyi / Gisela Jackson**. Violencia antiindígena en la Venezuela contemporánea. **Enrique Neira**. Un caso intrincado de violencia: Colombia. **Erck Rolando Torrico**. Bolivia: el rediseño violento de la sociedad global. **Inés Vásquez**. Venid a ver la sangre por las calles. **Jorge Vergara**. La cultura de la violencia en Chile.

SUSCRIPCIONES

(Incluido flete aéreo)

América Latina

Resto del Mundo

Venezuela

ANUAL
(6 núms.)

US\$ 20

US\$ 30

Bs. 300

BIENAL
(12 núms.)

US\$ 35

US\$ 50

Bs. 500

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

ro también del desafío, del misterio a cultivar o exorcizar—moviliza de maneras histórica y culturalmente diferentes el pensamiento y la creación mítica, religiosa o estética de las sociedades.

En uno de sus más bellos trabajos, *La geste d'Asdiwal*, Lévi-Strauss elabora y profundiza ese tópico, mostrando, a través del análisis de varias versiones, duplicaciones y prolongaciones de un mismo mito⁹, la manera al mismo tiempo obstinada y patética en que una sociedad, habitada por una contradicción a nivel de su organización social, intenta repetida y vanamente suplir esa falta en el terreno de la creación mítica. El mito de Asdiwal—como las ideologías políticas en nuestras sociedades—busca justificar un determinado estado de cosas, percibido como defectuoso; pero, a diferencia de las ideologías políticas, esta justificación no es eufórica y positiva, sino resignada y pesimista: es una suerte de confesión de impotencia. El héroe fracasa en sus intentos por resolver los conflictos y antagonismos que la realidad le presenta a lo largo de su existencia y ese fracaso es a la vez reconocimiento de la contradicción insuperable que habita la sociedad Tsimshiam y advertencia de que nada puede en verdad ser resuelto. “Mejor dejar las cosas así” parece ser el único y desalentado mensaje del mito. Otras versiones y variantes elaborarán de diferentes formas la desolada experiencia de esa carencia constitutiva (Lévi-Strauss, 1973:175-234; Lévi-Strauss, 1983:215-237).

En fin, el espacio me falta para referirme a Heidegger, cuya filosofía no “alude” a la falta o a la carencia, como un elemento más de la constitución ontológica del *dasein*, sino como su elemento esencial. Me limitaré a una cita, a la que—espero—nadie se atreverá a calificar de “descontextualizada”. “...en el “ser ahí” siempre “falta” aún algo que como “poder ser” del mismo no se ha hecho *real* todavía. En la esencia de la constitución fundamental del “ser ahí” radica según esto un *constante* “estado de inconcluso”. La no-totalidad significa un faltar algo en el “poder ser”.” (Heidegger:258).

El ser y el Tiempo data de 1927. Esas convergencias entre Freud y Heidegger pueden provenir de las causas más diversas: hasta las modas de una época. Queda con todo en pie que quien se autoriza a decir: “en psicoanálisis y sólo en psicoanálisis”, sobre todo en una materia como la referida, se expone a recusaciones evidentes e innecesarias.

Quisiera, por último, comentar una segunda exhortación, dirigida al autor de estas líneas al final de la respuesta de Silvia Amigo: se me aconseja que vuelva a los textos lacanianos que sin duda antaño frecuenté. Ocurre sin embargo que cuando Silvia Amigo trata de hacerme comprender lo bueno que para mí sería releer a Lacan, porque allí encontraría—contra mi escepticismo—de qué saciar lo que busco vanamente en Borges, importa menos la eventual veracidad de lo que su aseveración enuncia que el hecho de dirigirla como exhorto, reprimenda, envite, solicitud. En efecto, si en su respuesta, la instancia de la enunciación llama, por así decir, dos veces, esto es, insiste, (dado que ya, entre otras ocasiones, al resaltar la semejanza que existía entre mis tesis y las de los que no tenían una “experiencia exhaustiva del psicoanálisis”, me reprochaba implícitamente ser uno de estos últimos) ¿cómo no evocar irresistiblemente a la “Widerholungszwang” (por lo demás, invocada por Silvia Amigo siguiendo una interpretación que concita acuerdos unánimes)?

Es más: preciso es decir que su enunciación repite el gesto de la *lettre détournée*. No se contenta con recusar las tesis del artículo que discute: escribe un texto donde, por cierto, hay argumentación de la buena, argumentación en mi opinión no tan buena, y—en esto lleva las marcas de una carta—amonestaciones y sobre todo “buenos consejos” a un destinatario ligeramente desorientado que vengo a ser yo. En este punto, mi réplica—salvando el respeto que su crítica en cualquier caso merece—no quiere resistir a la tentación amistosa de responderle con esa broma puesta en labios de un tal Morales: “A caballo regalado no se le mira la boca: acepto su consejo, sin siquiera examinarlo” (Borges:111). Ello sin perjuicio de que—en serio—reitere a mi vez mi opinión sobre la excelencia de su texto y no omita señalar que, si no respondo a algunos de los puntos que en él se plantean, es seguramente porque no tengo nada que decir.

Notas

¹ Ver, sobre este punto, el importante artículo de Diana Chorne y Marta Margulies “La responsabilidad debida”, en *Punto de Vista*, N° 32, abril-junio de 1988, artículo cuyas tesis coinciden con las de Silvia Amigo.

² “El enigma del cuarto”, p. 10.

³ Por ejemplo, el joven Luckacs se inclina a veces hacia una opción ideológica de ese tipo.

⁴ Sin contar el hecho de que esa búsqueda no dejaría en el fondo de ser parcial. Hay una vertiente feliz e “invencionista”, presente de manera intermitente en los diferentes momentos de la escritura de Borges, rastreada desde el “criollismo voluntario” e yrigoyenista de *El tamaño de mi esperanza* o de *El idioma de los argentinos*, hasta algunos de sus poemas de las décadas del '60 y '70, sin contar el “Pierre Menard”.

⁵ No estoy forjando una teoría del relato policíaco en Borges, sino constatando ciertas analogías entre dichos relatos. La de la “mise-en-scene” vale también en mi opinión para *Un modelo para la muerte*.

⁶ Mi ejemplo no es inocente. Ver al respecto, Carrizo:88-89.

⁷ En efecto, un solo ejemplo en contrario basta para refutarla.

⁸ Aunque este tópico no era ajeno al propio Kojeve: “...el final de la historia—escribía—es la muerte del Hombre propiamente dicho” (Kojeve:388, citado por Descombes:53).

⁹ El mito de Asdiwal proviene de la sociedad Tsimshiam de la costa N.O. del Pacífico.

Bibliografía

Borges, Jorge Luis: *Obras completas en colaboración*, Emecé, Buenos Aires, 1979.

Carrizo, Antonio: *Borges, el memorioso*, F.C.E., 1983.

Chorne, Diana y Margulies, Marta: “La responsabilidad debida”, en *Punto de Vista*, N° 32, abril-junio de 1988.

Descombes, Vincent: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*, Ed. Cátedra, Madrid, 1982.

Heidegger, Martín: *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires, 1971.

Kojeve, Alexandre: *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1962.

Lévi-Strauss, Claude: “La Geste d'Asdiwal”, *Cahiers de l'I.S.E.A.*, París, 1959.

Mauss, Marcel: *Sociologie et Anthropologie*, París, P.U.F., 1961.

revista de crítica literaria latinoamericana

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

PSYCHNETICA

SAUL SOSNOWSKI

5 Pueblo Court Gaithersburgh
MD 20878 USA

Tariffas de Suscripción

Bibliotecas e Instituciones U\$S 21
Suscripciones individuales U\$S 30
Patrocinadores U\$S 30
(Excepción Año 1 N°s 1, 2 y 3 U\$S 25)

REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL

DIRECTORA:
NELLY RICHARD

SUSCRIPCIONES INTERNACIONALES
1 año, 3 números, vía aérea

Nombre

Dirección

Ciudad

País

Teléfono

Personal U\$S 20 / Instituciones U\$S 30
Adjuntar cheque a nombre de Nelly Richard, Revista de Crítica
Cultural, Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile

15 POESÍA

información creación europeo

Poemas de: Jorge Ricardo Avelino, Luis Bacigalupo, Javier Córcega, Dolores Echeverría, Jorge Fondebrider, Juan Gelman, Alcides Grau, Ricardo H. Herrera, Diego Maquieira, Enrique Molina, Aldo Oliva, Víctor Redondo, Gabriela Saccone, Tomas Tranströmer, Susana Villalba y Horacio Zabaldoregui

Hugh Kenner:
JOYCE Y SU MUSA
MECANICA



Henri Michaux:
UN
CIERTO
PLUMA



Oscar
Taborda:
DE LA POLICIA



LO
QUE
SELLA

SUSCRIPCIONES: (4 números, 1 año)
U\$S 25
CHEQUES A LA ORDEN DE DANIEL SAMOILOVICH
Bartolomé Mitre 2094, 1º (1039) Buenos Aires

La Ciudad Futura

REVISTA DE CULTURA SOCIALISTA

Directores:

JOSE ARICO,
JUAN CARLOS PORTANTIERO
y JORGE TULA

Bartolomé Mitre 2094 - 1º piso
Buenos Aires

El desmoronamiento del marxismo-leninismo, por Cornelius Castoriadis	1
La obsolescencia de una figura del espíritu: el revolucionario filósofo y el partido de vanguardia, por Osvaldo Guariglia	7
Basuras culturales, simulacros políticos, por Beatriz Sarlo	14
Intelectuales y política en la Argentina 1956-1966, por Oscar Terán	18
Paseo de compras: un recorrido por la decadencia urbana de Buenos Aires, por Graciela Silvestri y Adrián Gorelik	23
Una vuelta sobre el enigma del cuarto, por Silvia Amigo	29
La carta marcada, por Emilio de Ipola	34

