

Cazadores de utopías, el film y la historia
Hobsbawm, Nolte y Furet: comunismo y fascismo
Harold Bloom: el canon del crítico fuerte
Culturas populares e instituciones / ¿Olvidar a Benjamin?

PUNTO
DE
VISTA

55 Revista de
cultura
8 \$
Agosto 1996





Las ilustraciones son de Juan Fontana (Buenos Aires, 1955), de la serie "El arca de Noé", 1996.

55

Revista de cultura
Año XIX • Número 55
Buenos Aires, agosto de 1996

Sumario

- 1 Carlos Altamirano, *Montoneros*
- 10 Raúl Beceyro, *Fantasmas del pasado*
- 13 Eric Hobsbawm, Ernst Nolte y François Furet, *Debate sobre la idea comunista, la democracia y el fascismo*
- 27 Jorge E. Dotti, *La ambigüedad de lo público*
- 32 María Teresa Gramuglio, *El canon del crítico fuerte*
- 38 Beatriz Sarlo, *Retomar el debate*
- 43 José Omar Acha, *¿Olvidar a Benjamin? (Historicidad e interpretación)*

DE VISTA
PUNTO

Consejo de dirección:

Carlos Altamirano
José Aricó (1931-1991)
Adrián Gorelik
María Teresa Gramuglio
Hilda Sabato
Beatriz Sarlo
Hugo Vezzetti

Consejo asesor:

Raúl Beceyro
Jorge Dotti
Rafael Filippelli
Federico Monjeau
Oscar Terán

Directora:

Beatriz Sarlo

Diseño:

Estudio Vesc

Este número recibió apoyo económico de la Fundación Antorchas.

Suscripciones

Países limítrofes:

40 US\$ (seis números)

Resto del mundo:

50 US\$ (seis números)

Argentina:

24 US\$ (tres números)

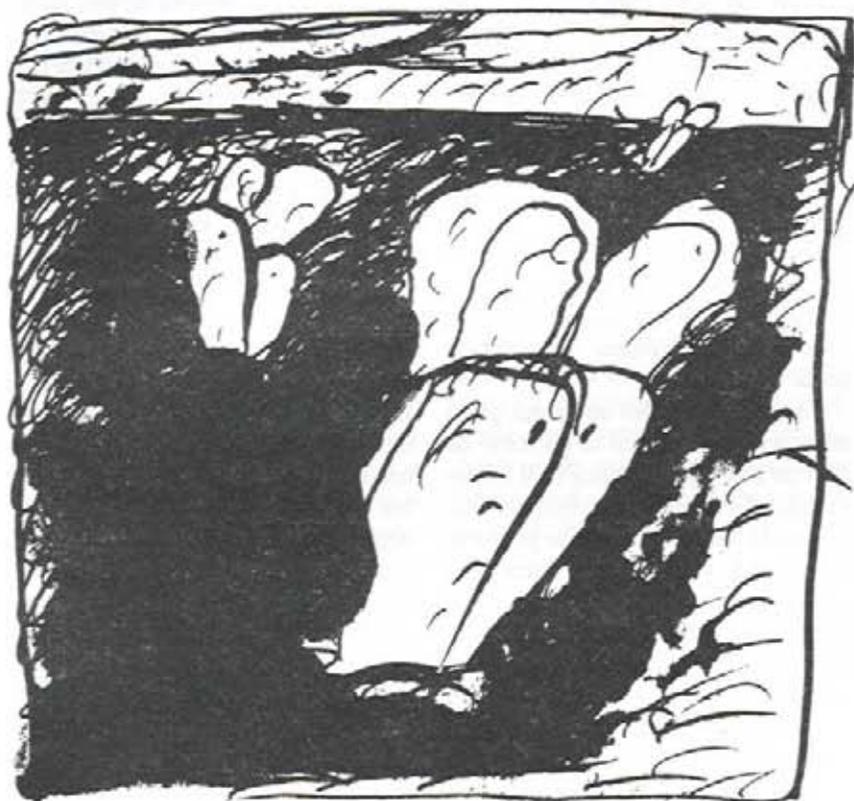
Punto de Vista recibe toda su correspondencia, giros y cheques a nombre de Beatriz Sarlo, Casilla de Correo 39, Sucursal 49, Buenos Aires, Argentina.

Teléfono: 381-7229

Composición, armado e impresión:
Nuevo Offset, Viel 1444,
Buenos Aires.

Montoneros

Carlos Altamirano



"Es una certidumbre encerrada sobre sí misma y no puede concebir una verdad que sea exterior a ella".

Jean-Claude Guillebaud

En marzo de este año, cuando todo parecía encauzado a concentrar el recuerdo y la reflexión sobre el último golpe de estado, sobre las vísperas de aquel 24 de marzo de veinte años atrás, la dictadura y la represión que vinieron después, los "desaparecidos", los muertos, los amigos perdidos, se estrenó la película *Cazadores de utopías*, dirigida por David Blaustein, sobre la base de un guión de Ernesto

Jauretche. La película tuvo el mérito de la incitación: impulsaba a ir más atrás en el pasado, a pensar de nuevo la década previa y, sobre todo, a retomar el hilo de ese fenómeno político e ideológico peculiar que fue el de los Montoneros.

Por lo demás, el trabajo de Blaustein-Jauretche no es, ni está hecho para que sea, un instrumento para esa reflexión. Se trata de una película de duelo, hecha por ex-Montoneros para ex-Montoneros. La intención aparente —contar, a través del testimonio de algunos protagonistas, la historia de un movimiento político, evocar sus ideales, su derrota y esbozar un balan-

ce—, parece haber sido guiada, como en los buenos viejos tiempos, por la idea de que todo puede ser comprendido desde el interior de esa misma experiencia, interpretada de acuerdo a los relatos de siempre. Una parte de los entrevistados tiene a su cargo sostener un capítulo de la historia a medida que ésta avanza. Pues bien, como si el pasado siguiera presente, bloqueando casi el trabajo de la diferenciación temporal e imponiendo sus propias categorías, todos ellos parecen no poder hablar sino como entonces, sumidos en el mito para reproducir, de acuerdo al libreto, algunas de sus partes.

Aparecen, por supuesto, las marcas del tiempo: el grupo dirigente de Montoneros, la "conducción", resulta cuestionado, aunque no se dan nombres (lo que no deja de ser un síntoma de que hay cuentas que aún no fueron hechas); salvo uno de los ex-militantes, el resto no manifiesta la expectativa por el retorno de los Tiempos y la reanudación de la marcha interrumpida. Hay, más bien, signos de melancolía, como en las palabras de uno de los entrevistados, que confiesa la felicidad perdida. El término "utopía" es igualmente un índice del paso del tiempo: sirve para preservar los viejos relatos de identidad, depurados y estilizados, pero también delata, así sea involuntariamente, el reconocimiento de que ya no exhortan a la acción. Sería injusto, por cierto, no registrar que a lo largo de la película se abre, a veces, una brecha y con ella la posibilidad de haber problematizado la

historia escapando al círculo de la repetición. Pero esto hubiera supuesto un afuera del mito, la ruptura del vínculo con el pasado que ese relato mítico impone, y la película no fue hecha para eso.

De todos modos, insisto, *Cazadores de utopías* ha sido una incitación a volver sobre los hechos, incluidos los relatos, que se reunieron bajo el signo de los Montoneros.

I

2 En 1959, durante una reunión nacional de dirigentes católicos, Basilio Serrano, por entonces uno de los exponentes más notorios del social-cristianismo, advirtió a sus oyentes que el "marxismo, poco a poco, va asumiendo las banderas nacionalistas y la fusión de comunismo y nacionalismo puede ser una fusión tremendamente explosiva".¹ Vistas las cosas con la ventaja que dan los años y el conocimiento de los hechos transcurridos, habría que decir, más bien, que lo que resultó tremendamente explosivo fue el encuentro entre militantismo católico y marxismo, y que el lugar de la fusión sería el "peronismo revolucionario". La película de Blaustein-Jauretche no da ninguna señal del asunto, aunque la contribución del filón católico al maximalismo político de la segunda mitad de los sesenta fue decisiva y la historia de los Montoneros es impensable sin ella. Como observa Richard Gillespie:

"Basta una mirada inicial a los antecedentes políticos de los Montoneros de más relieve para que el observador se quede perplejo: muchos de los hombres y mujeres jóvenes que tomaron las armas en los últimos años sesenta y principios de los setenta movidos por ideales populares nacionalistas y socialistas, habían recibido su bautismo político en ramas de la tradicional y conservadora Acción Católica [...] casi ninguno había comenzado su vida política como peronista".²

El capítulo de los católicos en el proceso de radicalización política de treinta años atrás ha sido aún poco atendido entre nosotros a pesar de su

fuerte gravitación, sobre todo en provincias y zonas de la Argentina donde la movilización juvenil difícilmente hubiera cobrado cuerpo sin la activación del mundo católico.³ Incluso en lo relativo al movimiento estudiantil universitario esa contribución fue decisiva. Sin embargo, cuando se habla de las relaciones entre universitarios y política después de 1958, es decir de la batalla entre "laicos" y "libres", ese foco se coloca por lo general sólo en las filas del movimiento reformista y sus derivaciones. No siempre se recuerda que a mediados de los años sesenta el movimiento reformista aparecía en retroceso y que, por el contrario, el conglomerado de las agrupaciones universitarias católicas estaban en plena expansión: habían ganado la mayoría estudiantil en Córdoba, en las facultades de Santa Fe, en la universidad del Nordeste y, en Buenos Aires, la conjunción de apoyos con que contaban en los tres claustros les había dado a los "humanistas" la dirección de la UBA.

Así era el cuadro antes del golpe de estado que derrocó al gobierno de Illia en 1966. No sabemos cuál hubiera sido el curso del movimiento universitario sin la interrupción provocada por la Revolución Argentina, pero sabemos en cambio lo que sucedió a la implantación del nuevo orden: realineamientos que dejaron rápidamente atrás las divisiones existentes hasta el día antes del golpe, emergencia de nuevos clivajes y radicalización general. Después de la llamada "noche de los bastones largos" en la universidad de Buenos Aires, la movilización estudiantil más importante, por su número y por su duración, contra la política universitaria del régimen presidido por el general Onganía se produjo en Córdoba, entre agosto y septiembre de 1966. El "integralismo" —denominación del militantismo universitario católico— tuvo una destacada participación en las protestas dirigidas por una coordinadora de agrupaciones estudiantiles. Vista desde hoy, aquella serie de episodios (en uno de ellos perdió la vida un estudiante cuyo nombre se volvería emblemático, Santiago Pampillón) parece anticipar algunas de las tendencias

que comenzarían a abrirse paso: entre las expresiones de protesta estaba la huelga de hambre que llevaba adelante un numeroso grupo de estudiantes "integralistas" en la Iglesia Cristo Obrero de la ciudad de Córdoba. De las filas del "integralismo" provendrían muchos de los militantes de Montoneros y en Córdoba fue donde éstos empezaron sus primeros ensayos como grupo armado.⁴

La cuestión no puede dejar de llevarnos al tema de los llamados años sesenta. Los dos libros que mejor exploraron la emergencia de una nueva cultura radical, asociada al marxismo pero disidente respecto del canon, más reformista que revolucionario, de la izquierda tradicional, son *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, de Silvia Sigal, y *Nuestros años sesenta*, de Oscar Terán. Lo que estos autores muestran, pese al título que les dieron a sus trabajos, es que los sesenta pueden ser una unidad cronológica, pero no delimitan un período histórico, cualquiera sea el punto de vista desde el cual se la considere (político, social, cultural), y que si hay que hablar de una década ésta es la de los años que van de 1955 a 1966, del derrocamiento de Perón a la Revolución Argentina. Estos son los años de la "nueva izquierda" marxista. Ni Sigal, ni Terán se ocupan de lo que sigue después de 1966, aunque dejan ver la tormenta en el horizonte.

Ahora bien, es en la segunda mitad de los sesenta cuando comienzan a multiplicarse y proliferar los signos de esa otra radicalización, la del militantismo católico, no sólo dentro sino también fuera del ámbito universitario: en septiembre de 1966 Juan García Elorrio inicia la publicación de la revista *Cristianismo y Revolución*, en cuyas páginas encontrarán espacio unos años después las declaraciones y los documentos políticos de los partidos armados; en 1968 se constituye el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo y ese mismo año aparece en la ciudad de Corrientes un manifiesto que poco tiempo antes hubiera sido difícil de imaginar, tanto por su contenido como por algunos de sus firmantes, en el contexto conservador de la política y la cultura correntinas. El

texto condenaba duramente el sistema social y político reinante en el país, invocaba el llamado a combatir contra la miseria enunciado en la encíclica *Populorum Progressio* y proclamaba la necesidad de un cambio "que debe ser total". Lo suscribían un grupo de sacerdotes, varios sindicatos, la Juventud Peronista local y agrupaciones universitarias católicas.⁵

De modo que la marea de maximalismo y guerrilla a la que se asiste entre fines de los sesenta y los primeros años de la década siguiente, debería ser vista antes que como el eco o la continuación por otros medios (el pasaje de "las armas de la crítica a la crítica de las armas") del discurso recalcitrante de la "nueva izquierda" marxista, como un nuevo ciclo del radicalismo político en la Argentina. No sólo porque medió un hecho cuyos efectos polarizadores nunca se subrayarán lo suficiente, la Revolución Argentina, ni sólo porque el nuevo ciclo incorporó los contingentes de una nueva generación a la vida ideológica y a la acción directa, sino también porque otros componentes culturales fueron parte de la marea y contribuyeron a extenderla. Y no me refiero únicamente a los elementos de ideología provenientes de la matriz católica, sino igualmente a la intervención de esa categoría de intelectuales que son los clérigos, seguramente los únicos intelectuales cuya audiencia trascendía el ámbito de los universitarios.

Los Montoneros no fueron, por cierto, la única expresión de ese ciclo maximalista, pero sí la más poderosa. Aparecieron a los ojos de muchos, aunque en el espacio de unos pocos años, como el "embragador" al fin hallado, el que pondría en comunicación con el gran motor del peronismo a católicos radicales, a nacionalistas y a marxistas. ¿No era la realización de la "nueva unión", cuya necesidad había proclamado Raimundo Ongaro en abril de 1969 y que debía asociar tres corrientes: el peronismo, "la corriente básica que tiene el país para poder producir hechos de liberación", los "cristianos revolucionarios" y finalmente los hombres, en particular los jóvenes, "que militan en otras agrupaciones o en los medios culturales, gre-

miales y políticos y que siempre han luchado por la revolución social"?⁶ Diferentes representaciones del mesías colectivo (el "pueblo", el "pobre" o el "proletariado"), de la redención social (la "liberación") y del reino en la tierra mezclarían sus aguas en esa unión.

¿Qué impulsaba a los "cristianos revolucionarios" o, antes aún, qué había impulsado a una parte de los cristianos hacia la idea de revolución? Seguramente no hay una respuesta simple para esta pregunta. Menos complicado parece identificar los hechos que obraron como activadores inmediatos de un fenómeno que, por otra parte, fue común a la mayor parte de América Latina. En cuanto a esos hechos, la coincidencia es general: el impulso a salir de la "fortaleza sitiada", que provino del Concilio Vaticano II, para entrar en diálogo con las realidades del mundo contemporáneo (en la Argentina, la interpretación de las resoluciones del Concilio y la aplicación de las reformas surgidas de él trastornaron y dividieron a los sacerdotes y laicos de la Iglesia local, tradicionalmente conservadora: "El Concilio funcionó como una especie de telón de fondo donde se proyectaron los conflictos de la sociedad argentina")⁷; un conjunto de encíclicas de Juan XXIII y la *Populorum Progressio* (1967), de su sucesor Pablo VI, que exhortaba a la acción de los católicos contra la pobreza y en favor de la justicia social; los documentos de la 2da. Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968), en que las resoluciones del Concilio son interpretadas en consonancia con este mismo espíritu: denuncia de la opresión y llamado al compromiso de los cristianos en la lucha por la dignidad humana y la transformación del orden temporal; en fin, la militarización de orden político en muchos países latinoamericanos.

En la Argentina, el compromiso radical con los oprimidos se hizo sinónimo de compromiso radical con el peronismo. "Yo fui antiperonista hasta los 26 años y mi proceso de acercamiento al peronismo coincidió con mi cristianización", dirá el padre Carlos Mugica, hablando ante un auditorio de militantes católicos "villeros". Del Evangelio y del ejemplo de Cris-

to había aprendido que debía mirar "la historia humana desde los pobres". Y en la Argentina, "la mayoría de los pobres son peronistas, para decirlo simplemente".⁸ En este lenguaje, en que los términos de la fe religiosa se continúan en los términos de la política, resuena aún la actitud "integrata" —es decir, la afirmación de la integridad de la doctrina cristiana en todas las esferas de la vida, en oposición a la discontinuidad de los lenguajes y la diferenciación de los dominios que acompañan a la secularización de la sociedad moderna. Pero este "integrismo" no anima ahora, como el de no mucho tiempo antes, la búsqueda de un orden social-cristiano, igualmente contrario al liberalismo y el comunismo. Ahora sigue siendo antiliberal, pero ya no es antimarxista, encuentra inspiración y ejemplos no sólo dentro de la Iglesia, su tradición y sus hombres, sino también fuera de ella (los nombres de Helder Camara, Camilo Torres o Teilhard de Chardin se entremezclan con los del "Che" Guevara, Perón, Mao, etc.), y el proyecto político cobra una dimensión escatológica. Ya no se tratará de "hacer cristianos", sino de hacer la Revolución. Como escribiría Juan García Elorrio: "Con Camilo creemos que la Revolución es el único medio eficiente de realizar el amor por todos".⁹

II

A esta conjunción de populismo radical y esperanza escatológica —alcanzar la sociedad que realice el amor por todos—, los Montoneros le ofrecerán la salida del partido armado y una voluntad de poder que nunca habían demostrado los grupos católicos entregados a la acción política. Como los Montoneros no eran los primeros en buscar en el peronismo la clave de la revolución ni, viceversa, la clave del peronismo en la revolución, al incursionar en esas aguas encontrarían la palabra y los mitos de los que estaban ya allí, algunos largamente ejercitados en interpretar y reinterpretar los mensajes, siempre imprevisibles, de Perón exilado. Allí se guardaba y se

alimentaba la memoria del "peronismo revolucionario", o "verdadero", tejido de relatos, nombres y hechos posteriores a 1955 en que se representaba la presencia incesante del "pueblo peronista" como pueblo irredento, igualmente activo en las huelgas contra la Revolución Libertadora y en el levantamiento del general Valle, la toma del Frigorífico Lisandro de la Torre, la asonada del general Iñiguez y los grupos de acción directa, las tomas de fábrica y los "caños".¹⁰ Los Montoneros se incluyeron en esta estela narrativa y la hicieron suya.¹¹

4 Políticamente, la gran apuesta fue insertarse como *partisanos* en la dicotomía peronismo/antiperonismo.¹² A diferencia del procedimiento habitual de los grupos de izquierda, que definían la contraposición política (la contradicción principal) a partir de oposiciones sociales, los Montoneros partirían de la enemistad política por excelencia, la que había dividido al país desde la segunda mitad de la década del cuarenta. La "verdadera disyuntiva del país es peronismo o anti-peronismo", dirán en un reportaje de abril de 1971.¹³ Ser "soldados de Perón" significaría, en primer término, obrar dentro de esa división y desarrollar sus latencias antagónicas como hostilidad absoluta. Que la disyuntiva política se definiera en tales términos no implicaba olvidar la meta —liquidar el capitalismo y construir el "socialismo nacional"—, dado que en la división peronismo/antiperonismo se resumía la división entre el pueblo y sus enemigos, o el pueblo y el "régimen", en suma, la contradicción principal. Por otra parte, si bien la configuración de la antinomia se había mantenido, no ocurría lo mismo con los componentes de cada campo. "Así es que el peronismo se ha visto engrosado con los sectores burgueses y las burocracias sindicales del Movimiento que desde 1955 vienen pasando al campo enemigo." Paralelamente, aunque en sentido inverso, "sectores antiperonistas o no peronistas hace quince años, se han acercado e integrado al peronismo, como en el caso de los sectores cristianos, laicos y clericales, el estudiantado universitario y nacionalistas izquierdistas que

comprendieron el carácter revolucionario del Movimiento".¹⁴

Los marxistas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias, también empeñados en "poner en marcha una guerra del pueblo", adoptaron el mismo punto de partida, prefigurando así la fusión posterior. Los de las FAR dieron a conocer sus razones en un lenguaje más docto, hecho de distinciones entre lo universal y lo particular, la ciencia y la ideología, el saber marxista y las banderas políticas del pueblo-nación, pero respecto de la Argentina el encadenamiento de las certidumbres básicas era similar al de sus futuros compañeros: la experiencia peronista había sido una experiencia fundamental de la clase obrera argentina; la valoración positiva de esa experiencia implicaba la identificación con ella; de ahí que "nuestra organización se considera una organización peronista". En otras palabras, los trabajadores y su vanguardia, el pueblo y los revolucionarios, simples y cultos, sólo podían reunirse en el peronismo. En fin, también para las FAR la oposición peronismo/antiperonismo no podía ser superada sino "con la victoria del pueblo peronista".¹⁵

¿Dónde inscribir estos razonamientos, estos cálculos, estos dichos, que hoy, a distancia, sólo impresionan por su simplismo y su facciosidad? ¿Dónde, como no sea en ese relato que no era el de la resistencia, sino el de la revolución? En la película de Blaustein-Jaureche se habla, desde su título, de "utopía". La palabra no está allí para indicar, de acuerdo a su sentido corriente, la ilusión, la quimera política. No tiene una función crítica, sino eufemística. Siguiendo lo que se ha vuelto casi un hábito en los últimos quince años, ese término sin densidad histórica, que no ha interpelado nunca a nadie y que jamás activó ni el miedo ni la esperanza, reemplaza la palabra y la idea de la revolución. Pero, como lo muestran hasta la saciedad los cientos de declaraciones, panfletos, reportajes y artículos reunidos por Roberto Baschetti en dos voluminosos tomos, de lo que se hablaba en los años que evoca la película era de revolución, así como se hablaba de poder y de toma del poder.

La revolución era el hecho absoluto, el final al que se remitían todos los actos y que, como promesa, estaba ya en el comienzo del relato. Con ella comenzaría la construcción del orden nuevo, fundado en la transparencia y la armonía, e iría quedando atrás toda división social, aun la división entre gobernantes y gobernados. Ese mañana, el de la liberación definitiva, tal vez llegaría sólo después de largos esfuerzos y durísimas luchas —incluso en las sociedades donde la revolución se había hecho y eran la manifestación sensible de la idea, sólo se estaba, en realidad, nada más que en las vísperas del futuro—, pero únicamente desde él se podía juzgar el presente. La revolución era la esperanza escatológica que se había hecho profana, la redención secular, "el único medio eficiente de realizar el amor por todos". De ella nacería el hombre nuevo.

Al preguntar por la emergencia de los partidos armados de la izquierda, peronista o marxista, en la Argentina de fines de los sesenta y comienzos de los setenta, lo más general ha sido inquirir sus causas. ¿Qué provocó esos comportamientos que atrajeron a un gran segmento de la juventud hacia el círculo de la violencia política y que se encaminarían a una conclusión tan trágica bajo los golpes del terror estatal? Los hechos habitualmente señalados —y que recuerdan la inestabilidad política crónica de la vida nacional, la violación reiterada de la legalidad política, la fractura entre peronistas y antiperonistas, la exclusión del peronismo después de 1955 y la desafección mayoritaria, de militares y civiles, de partidos y sindicatos, por las reglas de la democracia política— ofrecen un principio de comprensión. Esos hechos nos hablan de costumbres políticas autoritarias, del empleo recurrente de la fuerza para dirimir los conflictos y de una antinomia con latencias de guerra civil. Sin embargo, no podría decirse que de ellos se desprendan, como su corolario natural, los modos de pensar y de creer que animaron el radicalismo armado. Antes que efecto o emanación de las contingencias de la vida política nacional, esos modos de pensar y de creer eran el marco interpretativo de las contingencias.

En *Exodus and Revolution*, observa Michael Walzer, al hablar del sionismo mesiánico, que entre el mesianismo político y ciertas variantes del radicalismo hay algunos rasgos comunes, y destaca dos. El primero de esos rasgos es una gran sensibilidad para (y una suerte de deseo de) acontecimientos apocalípticos. El otro rasgo del mesianismo político es la disposición a "forzar el Fin". "Los hombres y mujeres que fuerzan el Fin toman la liberación en sus manos, y no es de ningún mal particular sino del mal en general que ellos se liberarían a sí mismos y al resto de nosotros." ¿Cómo pretender alguna restricción cuando la apuesta es tan alta? "La fuerza misma se santifica cuando se la usa para realizar el fin de los días, y ella puede así ser usada sin culpa."¹⁶

Entre nosotros no se habló del "fin de los días", sino de la destrucción del capitalismo, de la vuelta de Perón y del socialismo nacional, todas empresas inextricablemente unidas a la revolución. Porque no se habían empuñado las armas únicamente para terminar con la proscripción política del peronismo (un "mal particular"), ni sólo para poner fin a una dictadura que oprimía al pueblo (también un "mal particular"). Incorporar al peronismo al juego político liberal democrático, es decir, integrarlo, sólo era una de las maniobras del antiperonismo, el Régimen, que siempre había contado con apoyos dentro del peronismo. Que todo se limitara a devolver a los peronistas el derecho a organizarse y a participar en la escena política legal hubiera significado prestarse a los planes de quienes querían apartar al pueblo, a los trabajadores, del camino de la liberación, de la lucha por el socialismo. Entre ellos estaban los peronistas que reclamaban el fin de la antinomia, cuando, por el contrario, se trataba de mantener viva la contradicción y de llevarla a un punto de no retroceso. El secuestro y la muerte del general Aramburu se inscribieron dentro de esta lógica: su eliminación sería figurada como la ejecución de un enemigo histórico del peronismo, pero cumplida en el momento en que aparecía como el eje de una política de reconciliación. La política de "forzar

el Fin" fue entonces, y más de una vez, la de intervenir en la realidad para producir los acontecimientos que confirmaran las tesis acerca de la realidad.

III

La realidad es obstinada, por cierto, y los hechos no siempre se entregan a la idea. ¿No decía una de esas tesis "que la contradicción peronismo-antiperonismo hace utópica toda posibilidad integracionista, porque o no hay elecciones mientras el general Perón viva, o hay elecciones sin Perón"?¹⁷ El hecho es, sin embargo, que Perón volvió, y volvió dos veces, ninguna de ellas por obra de la revolución. La primera para poner en marcha un frente electoral pero renunciando a la posibilidad de ser el candidato peronista y, más allá de las filas del frente, legitimar un entendimiento civil con el partido radical para aislar a un régimen militar acosado; la segunda, después de las elecciones que le dieron el triunfo al peronismo. La primera vez volvería como jefe de un movimiento de oposición, aunque no de la revolución, la segunda, como la conciliación de los opuestos, llamando a poner fin a las hostilidades y a la reconstrucción de postguerra.

No obstante, este curso político, que replicaba argumentos básicos y largamente repetidos, no acarrearía la crisis de la empresa montonera, ni el desmantelamiento de la esperanza escatológica a la que estaba asociada. Por el contrario, como para probar que la fuerza de lo imaginario es muchas veces superior a los contrastes empíricos, las filas de la Juventud Peronista, unificada bajo el estímulo y la atracción del partido armado, no hicieron más que crecer desde que el escenario electoral apareció en el horizonte (y el crecimiento se hizo explosivo entre los dos viajes del líder, es decir, entre noviembre de 1972 y junio de 1973). Cuando, finalmente, la salida electoral, apoyada por Perón, se volvió un dato insoslayable, bastó muy poco para disimular la discontinuidad bajo la continuidad y, viceversa, la continuidad bajo la discontinuidad. Todo se

resumió en la consigna "Cámpora al gobierno, Perón al poder". ¿Qué daba a entender este slogan? Que participar del juego electoral no implicaba renunciar a la reivindicación máxima (Perón al poder), con todas las asociaciones de ruptura que ella traía aparejada, y que la instancia del gobierno, alcanzable por medio de las urnas, no era aún la instancia del poder.

Así, unas elecciones sin Perón se transfiguraron: ya no significaban una desviación, sino un momento de la lucha por la liberación. Otras consignas, coreadas como la anterior por la JP, ya convertida en la principal fuerza de movilización política del peronismo, se encargarían de recordar el Fin. No sólo las que evocaban la meta del socialismo nacional, sino también las que rendían homenaje a los *partisanos*, a sus muertos y a sus organizaciones ("FAR-Montoneros son nuestros compañeros"). Fueron los meses de la fiesta, desde la campaña electoral a la imponente marcha para recibir a Perón en Ezeiza, pasando por los actos que rodearon la asunción del gobierno por Cámpora, el 25 de mayo de 1973. Pero la fiesta no era el apaciguamiento ni la tregua.

En *Perón o muerte*, Silvia Sigal y Eliseo Verón han descripto muy bien el atolladero en que se encontraron los "soldados de Perón" tras la vuelta definitiva del líder (los autores hablan de la Juventud Peronista, pero la JP y su prensa, como los diferentes órganos de la llamada Tendencia Revolucionaria, no eran sino vehículos de la política montonera). Ni la campaña electoral, ni el triunfo de Cámpora el 11 de marzo habían hecho cesar la acción de los partidos armados —para el Ejército Revolucionario del Pueblo las cosas seguían más o menos como antes— y una guerra cada vez menos sorda había comenzado a librarse en el interior del peronismo.¹⁸ Esa guerra fue una "lucha sin cuartel por el control del partido y del gobierno, pero fue sobre todo un combate en el que cada fracción trató de arrastrar al líder hacia su propia posición".¹⁹ Los enfrentamientos ocurridos en Ezeiza el día del regreso definitivo de Perón, el 20 de junio, que produjeron muchos muertos y cuya trastienda aún sigue

siendo oscura, fueron la manifestación abierta de la lucha en curso.

El retorno alteró la situación. "Hasta 1973, los mensajes y las decisiones de Perón podían siempre ser interpretados como movimientos puramente estratégicos dirigidos a los gobiernos militares y desprovistos de una significación definitiva respecto de la orientación del movimiento peronista en tanto tal." Ahora, el margen para el juego interpretativo se ha esfumado: Perón está en el país "y se dirige al pueblo y al movimiento peronista que acaba de hacerse cargo del gobierno".²⁰ La situación pondrá a prueba el núcleo de la identidad montonera, llevando la contradicción que la habitaba al punto de la ruptura. ¿Qué contradicción?

Cristianos y marxistas radicalizados se habían hecho peronistas, según lo vimos hasta aquí reiteradamente, asumiendo la identidad política del pueblo para superar el hiato que separaba a los revolucionarios de las masas. Con este paso, que los conectaba con la experiencia del pueblo, creían adquirir también credenciales para hablar y actuar en nombre de él, como sus portavoces o su vanguardia (agreguemos nosotros a los términos del análisis de Sigal y Verón: como su vanguardia armada, porque sólo las armas podían asegurar la marcha hacia el socialismo nacional y aun el retorno de Perón). Pero esta inserción que los hacía miembros del pueblo peronista los obligaba, por otra parte, a "aceptar el principio según el cual Perón expresa, *por definición*, los verdaderos intereses del Pueblo, dado que esta aceptación es el fundamento mismo de la identidad política de la juventud"²¹ (agreguemos nosotros: en realidad, los Montoneros habían hecho de ese principio su principio y, con arreglo a él, habían denunciado al neoperonismo, a la burocracia sindical y a todos aquellos que pretendían un peronismo sin Perón, es decir, un peronismo que renunciara a la única reivindicación que el Régimen no podía asimilar).

Ahora bien, ¿qué hacer si la palabra del líder, ya en el país y sin mediadores, contradice la palabra de la Juventud, como comienza a ocurrir

desde el 21 de junio, o sea, desde el primer discurso de Perón tras los enfrentamientos de Ezeiza? ¿Qué decir, en efecto, ante ese Perón lanzado a una campaña de depuración del Movimiento, pero no contra los "traidores", sino contra los "infiltrados", que llama a no olvidar la "tercera posición" justicialista, igualmente distante de los dos imperialismos, que habla de las "veinte verdades", pero ya no de la "actualización doctrinaria", que propicia una revolución pacífica y lanza advertencias cada vez más claras y amenazadoras contra los impenitentes? ¿Acatar la palabra de Perón, renunciando al título que creían haberse ganado (incluso en la lucha por la vuelta de Perón), el de vanguardia del pueblo, o enfrentar expresamente la palabra del líder, desconociéndolo como encarnación de la voluntad popular y exponiéndose a quedar fuera del peronismo? Como lo muestran Sigal y Verón, en un análisis agudo del sinuoso discurso de la JP, los Montoneros se resistieron a cualquiera de las dos opciones. Al menos hasta el episodio del 1.º de mayo de 1974, en la histórica Plaza, cuando el choque fue abierto. Entonces aparecería en el horizonte la tentación, ya experimentada por otros, como Vandor, y que los Montoneros habían condenado como herejía, la del peronismo sin Perón. Pero éste moriría sin que esa tentación tomara forma decidida.

Antes del desafío del 1.º de mayo, los Montoneros no habían dejado de actuar, por cierto, para inclinar a Perón de su lado, ejerciendo presión para ayudarlo a transformarse en sí mismo, es decir, en aquello que se había anunciado de él.²² Por un lado, lo sometieron a la presión de las movilizaciones, buscando probar a los ojos del líder que podían poner en la calle más adherentes que la "burocracia sindical" y las organizaciones juveniles paralelas, creadas contra la JP desde los despachos del gobierno. ¿Perón no había dado a entender, más de una vez, que él sólo respondía a los hechos?²³ Por otro lado, se amenazaba con el recurso a medios más contundentes contra los enemigos internos: "la Juventud Peronista ya demostró que es capaz de imponer su propio orden",

decía a mediados de octubre de 1973 una declaración de la JP tras el asesinato de uno de sus militantes, y toda la fuerza empleada para enfrentar a la dictadura militar se utilizaría "para expulsar definitivamente a estos personajes de la reacción enquistados en nuestras filas".²⁴

¿Quién sino Perón, que para entonces ya estaba nuevamente a la cabeza del gobierno, podía ser el destinatario último de estas advertencias, así como a quién sino a él pudo dirigirse el mensaje del asesinato de José Rucci, acaso el único dirigente de relieve con que contaba el general dentro del movimiento sindical? El hecho de que el 12 de octubre de 1973, tras asumir por tercera vez la presidencia, hablara desde el balcón de la casa de gobierno detrás de un vidrio blindado indicaba el camino que iban tomando las cosas, no importa que el vidrio estuviera allá para protegerlo de un atentado *realmente temido*, o sólo para transmitir la imagen de que aun Perón podía ser víctima de un atentado. "Los peronistas tenemos que retornar a la conducción de nuestro Movimiento", había dicho el general al volver al país. Y desde entonces, ejerciendo la autoridad que todos le reconocían para fijar quién era o no peronista, no aflojaría tampoco la presión contra los disidentes. Al hostigamiento fundamentalmente político e ideológico del comienzo, destinado a aislar y, finalmente, colocar, a los "que piensan que pueden copar nuestro movimiento", ante la disyuntiva de acatar o irse, siguieron, una vez en el gobierno, los preparativos para la acción represiva.

Cuando murió, poco más de un año después de su regreso, todos los recursos que se habían ido acumulando para saldar el pleito por la fuerza no tardaron en salir a escena. El 15 de julio, los Montoneros asesinaron a Arturo Mor Roig, ministro del Interior durante el gobierno de Lanusse, y el 31 hizo su ingreso el terror paraguernamental, con la muerte de Rodolfo Ortega Peña perpetrada por la "Triple A"; en septiembre los Montoneros dan a conocer su reingreso en la clandestinidad. El reguero de cadáveres ya no haría más que ensancharse, en camino hacia el despeñadero final.

Como ningún otro grupo radicalizado, armado o no, los Montoneros suscitarían siempre y reiteradamente la cuestión de la credibilidad y la impostura. Doblemente: si ellos creían, por un lado, si eran creíbles, por el otro. Las preguntas asociadas a la posibilidad, la certeza o la presunción de un desajuste entre lo dicho y lo creído (hoy se hablaría de "doble discurso") aparecieron desde el comienzo y seguirían a los Montoneros hasta en el exilio. ¿Eran realmente peronistas o sólo habían adoptado esa identidad, que era la del pueblo, sin identificarse con ella? ¿Creían realmente en Perón, es decir, que Perón respondía efectivamente a la imagen del líder combativo y presto a volver para reanudar la revolución inconclusa, o se trataba de investir de esos atributos a la imagen del líder con cuyo retorno soñaba el pueblo? ¿Creían, de verdad, que era el "cerco", montado por López Rega y su séquito, lo que obstaculizaba el contacto con el líder, una vez que éste había vuelto? Etcétera.

La cuestión no es sencilla aun si se acepta la idea de la adopción de la identidad peronista (la "camiseta") como una máscara, dado que una máscara política no es nunca sólo una máscara: usar una nos enlaza a una red simbólica, que es también una red de posiciones, de pertenencia y de conflicto, de filias y de fobias, es decir, define el lugar que ocupamos en la trama intersubjetiva. Nos hace ser lo que al comienzo sólo actuamos como un papel, una máscara —más aun cuando ese papel va unido a apuestas tan altas que se está dispuesto a matar o a dar la vida. El propio Perón, por otra parte, los había reconocido como *partisanos* del movimiento y les había asignado un rango: eran parte de las "formaciones especiales". ¿No habían sido, además, el centro activador de las movilizaciones juveniles que le dieron su tono a la elección en que el peronismo volvió al gobierno?

Todo esto, sin embargo, complica pero no resuelve ni anula la cuestión de la disonancia entre lo dicho y lo creído. No pueden eludirla ni aun los autores de *Perón o muerte*, que se ocu-

pan de "hechos de discurso", pero buscando mantenerse a distancia de toda pregunta relativa a la sinceridad subjetiva de sus emisores. Sin embargo, al hablar de la adhesión que los jóvenes radicalizados habían prestado al peronismo, la cuestión aparece: "fue desde el comienzo, escriben, una mezcla de creencia y 'mala fe' que ... dejó sus marcas en la economía discursiva del grupo".²⁵ El asunto retorna páginas más adelante, a propósito de la concurrencia de la JP a la Plaza el 1.º de mayo de 1974. ¿Para qué fueron? En términos de cálculo y lógica política esa concurrencia sería inexplicable: ¿cómo esperar que, bajo la presión de las columnas juveniles, Perón se volcara en favor de ellos o se manifestara neutral en el pleito interno, cuando eran abrumadores los signos que día a día, según lo muestra la prensa de entonces, registraban el avance de la derecha, el retroceso de la JP y que el general ya había elegido? El final estaba anunciado, aunque no pudiera anticiparse la forma abrupta y dura que tuvo el desenlace.

La asistencia a la Plaza, sin embargo, se torna inteligible como comportamiento político si colocamos ese acto dentro de la "realidad imaginaria de la construcción de la figura de Perón, de la mitificación del 1.º de mayo, de la relación vanguardia/voluntad popular de la JP". Si aceptamos esa escena, que es la de "los fantasmas heredados y recreados por la juventud", entonces sí se hace posible esperar que Perón, libre del cerco, eligiera finalmente a la JP. La concurrencia fue un acto mágico emprendido como si fuera un acto político.²⁶ Ahora bien, tras analizar en estos términos el comportamiento de quienes, entregados a su deseo, se encontrarían en la Plaza con la dureza de lo real, Sigal y Verón añadirán: "Poco interesa aquí que la dirección de Montoneros o los cuadros de la JP creyeran o no en lo que decían; su palabra podía ser estratégica y mentirosa. Probablemente lo fuera". No es la subjetividad del emisor lo que se pone bajo el foco, sino la materialidad discursiva que produce y que está dirigida a miles de adherentes, etcétera.²⁷

El deslinde, por el modo en que

está formulado, no tiene sólo alcance metodológico —no se limita a circunscribir lo que es pertinente para el análisis de acuerdo al punto de vista adoptado— y despierta, de inmediato, una pregunta. ¿Cabe pensar como posible, y hasta probable, que la dirección de Montoneros o los cuadros de la JP no estuvieran capturados, ellos también, por esa realidad imaginaria que permitía comprender la concurrencia a la Plaza como un acto político? ¿Es decir, que pudieran estar sólo en el plano de la manipulación y el discurso estratégico, sustraídos al efecto de los mitos que recreaba su propia prensa para miles de creyentes? Aunque la demarcación, en los términos hechos 7

por Sigal y Verón, se expone a esta pregunta y a sus derivaciones, lo que hay que leer allí, me parece, es la nota, la consignación del desajuste entre lo dicho y lo creído, de esa mezcla, difícil de discernir cada vez, de creencia e impostura que se asoció siempre a los Montoneros.

Lo que resulta indiscutible es que el sentido, como acto político, de la concurrencia a la Plaza no se deja disociar de la dimensión imaginaria de la realidad montonera, como no se dejan disociar de ella todos los actos políticos relevantes del grupo, comenzando por el primero, el del secuestro y la muerte del general Aramburu (¿dónde inscribir, si no, la ficción del juicio, la condena y la ejecución?). El mito de la Plaza de Mayo como escenario de las grandes asambleas populares del peronismo era también parte de esa realidad, como lo era la creencia de que los trabajadores formaban el "pueblo elegido", que la revolución traería el Mundo Nuevo y que la lucha armada era la piedra de toque, la prueba de la vocación revolucionaria.

Todos estos elementos de la fe, que se encabalgaban unos en otros, no excluían la "mala fe": el disimulo, los subterfugios, los ardidés (en la película *Cazadores de utopías*, uno de los entrevistados recuerda que ellos declaraban que Perón les estaba dando apoyo, cuando, en realidad, los estaba golpeando). Más aún, conocer la maestría de Perón en este terreno era un capítulo del hacerse peronista y sus anécdotas integraban el repertorio ri-

sueño y pícaro de la cultura montonera. Lo que estaba más allá del cálculo y de cualquier impostura, eran la certidumbre, la excitación y el entusiasmo.

Dentro de ese horizonte la imagen del general no permaneció intacta, inmune a los trastornos. En enero de 1974, Firmenich admitía en una reunión de la Juventud Peronista que había una brecha entre ellos y Perón y que no tenían la misma visión estratégica que el líder. De todos modos, estaban de acuerdo y unidos con el general en el frente de clases que éste articulaba, pues correspondía a la fase presente del proceso revolucionario.²⁸ Tomo esta referencia del libro de Richard Gillespie, quien casi no puede disimular la impaciencia que le provocan estos dirigentes montoneros que no llamaban de una vez a las cosas por su nombre. Así, comenta a continuación que esta divergencia con el líder no fue hecha pública, ni se informó de ella a los simpatizantes de la organización, y que el 11 de marzo, el propio Firmenich llamaba, ante una muchedumbre reunida en la cancha de Atlanta, a "recuperar el gobierno para el pueblo y para Perón".

Llamar a recuperar para Perón el gobierno que éste presidía, en la misma alocución en que se fijaba la táctica de rechazar el "pacto social" bendecido por el general y se denunciaba la absoluta irrepresentatividad de los dirigentes sindicales que participaron en la firma del acuerdo: ¿qué sintaxis podía componer todo esto? A distancia, una de las cosas más difíciles de evocar acaso sea ese vivir en "estado ideológico" en que los enunciados más dispares pueden encadenarse, unos tras otros, y armar un sentido. Porque una de las cosas que no dice Gillespie es que esa noche, en la cancha de Atlanta, se coreó una y otra vez la demanda que algo más de un mes y medio después se expondría en la Plaza ("qué pasa, general, que está lleno de gorilas el gobierno popular"), y que el discurso de Firmenich, destinado a definir el momento político y la táctica, fue repetidamente aplaudido y celebrado por esos miles de asistentes (50.000, según sus cifras). ¿Cuántos de esa multitud eran sólo creyentes simples, ajenos por entero a la brecha

entre lo que se decía en público y lo que se decía para los cuadros? Es difícil saberlo, probablemente la mayoría. Lo que, en cambio, puede presumirse razonablemente es que en una organización como la JP, porosa en la circulación de la información, aunque vertical en la toma de decisiones, esa brecha no sería un secreto de estado mayor.

El hecho es que se seguiría cabalgando junto al general, pero no detrás. La fórmula de recuperar el gobierno para el pueblo y para Perón —se la fundamentara en los términos de la táctica del frente único y la revolución por etapas, o indicara, simplemente, que no se descartaba que Perón hiciera todavía un gesto, o fuera un compromiso entre las dos cosas— estaba en línea con la teoría de que el líder estaba cercado. ¿Cómo no ir a la Plaza el 1ro. de mayo? No hacerlo hubiera significado resignarse al

aislamiento y a las operaciones de depuración que los tenían por blanco. ¿Y cómo podían aceptar pasivamente ese proceso destinado a excluirlos del Movimiento? ¿Quién tenía más títulos para estar en la Plaza histórica del peronismo que los Montoneros, que habían luchado contra la dictadura con las armas, que habían matado a Aramburu, que habían hecho posible el regreso de Perón y que habían ofrendado tantos mártires? No se podía ceder ese espacio.

Al asistir ¿ponían de manifiesto el deseo de ser reconocidos aún por Perón, contra todas las evidencias, pero sí de acuerdo con la construcción imaginaria de la situación, de los actores en presencia y de la realidad del peronismo? Es posible. Lo que parece seguro es que desearon también lo que hicieron: llenar la Plaza (o, al menos, sobrepasar a los contingentes rivales),

Notas

1. "Versión taquigráfica del Encuentro Nacional de dirigentes católicos", cit. por Emilio Mignone, en "Informe sobre el marxismo nacional", en *Encuentro*, junio de 1960, n° 7.
2. Richard Gillespie, *Soldados de Perón*, Buenos Aires, Grijalbo, 1987, pág. 74.
3. El itinerario que va del reformismo católico (sea en el espíritu de Jacques Maritain, sea en el del "personalismo" de Emmanuel Mounier) al radicalismo católico de la segunda mitad de los años sesenta es descripto por Norberto Habegger, "Apunte para una historia", en Alejandro Mayol, Norberto Habegger y Arturo Armada, *Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969*, Buenos Aires, Galerna, 1970, págs. 91-195. También resulta muy útil el apéndice documental preparado por Arturo Armada e incluido en el libro.
4. "En Córdoba los militantes montoneros originarios provenían de la 'Agrupación de Estudios Sociales' de la Universidad Católica Argentina, de la Federación de Agrupaciones Integralistas (con fuerte predicamento en la Universidad Nacional de Córdoba) y de la Agrupación Barrial 'Eva Perón' (Roberto Baschetti, "La guerrilla en la Argentina. Quién fue quién: 1959-1973", en *De la guerrilla peronista al gobierno popular*, Documentos 1970-1973, Bue-

nos Aires, Editorial de la Campana, 1995, p. 39).

5. "Hacia una sociedad más justa", en Alejandro Mayol, Norberto Habegger y Arturo Armada, *Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969*, ed. cit., págs. 335-340.

6. Raimundo Ongaro, "Habla Ongaro", *Cristianismo y Revolución*, no. 13, primera quincena de abril de 1969. El texto ha sido recogido en Roberto Baschetti (comp.), *Documentos de la Resistencia Peronista*, ed. cit. págs. 347-365.

7. José María Ghio, *The Catholic Church and Politics in Argentina (1880-1989)*, Ph. D. Dissertation, 1995, p. 298 (de próxima publicación por la Columbia University).

8. Carlos Mugica, "Los valores cristianos del peronismo", en P. Jorge Vernazza (comp.), *Padre Mugica: una vida para el pueblo*, Buenos Aires, Pequeña Ediciones, págs. 69 y 71.

9. Juan García Elorrio, "Bajo el signo de Camilo", en *Cristianismo y Revolución*, marzo de 1967.

10. Algunos de esos relatos y, más en general, la fabulación que animó siempre la vida del "peronismo revolucionario", aparecen en el libro que compusieron Envar El Kadri y Jorge Rulli —como dos custodios de la memoria anterior a la irrupción montonera— en *Diálogos en el exilio*, Buenos Aires, Foro Sur, 1984. La conversación entreteje la autocrítica y el cuestionamiento a la violencia montonera, vista como irrupción/perversión de clase media, con la

reclamar la realización del mito (o, al menos, evocarlo: "No queremos carnaval. Asamblea popular"), imponer mediante un ardid sus estandartes, interpelar a Perón ("Qué pasa, general, que está lleno de gorilas el gobierno popular"). Era una demostración de fuerza y una puesta en escena del pleito. ¿Ante quién? Ante Perón, sin duda, pero también ante el "pueblo peronista", irreductible al conjunto de concurrentes a la Plaza e irreductible, por principio, a todo conjunto empírico, porque era el pueblo del mito, el del "peronismo auténtico", sin "traidores" ni "burócratas", el que buscaba la revolución en la banderas históricas del peronismo.

Si el acto de concurrir a la Plaza de Mayo no puede ser interpretado sin referencia a los elementos imaginarios de la realidad montonera, ¿cómo no ver también en el reto público que lle-

varon a cabo esa propensión a "forzar el Fin" de que dieron muestras reiteradas? Cuando llegaron las réplicas, cada vez más duras y amenazantes de un Perón airado —un choque que, según lo vimos, ya había dejado de ser impensable— las filas de la JP no se desgranarían, ni se replegarían cabizbajas. La decisión de llenar la Plaza se invirtió en la de vaciarla, y, volviendo las espaldas al palco y las palabras del general, las columnas de la JP se retiraron organizadas, entonando consignas ("Si este no es el pueblo, el pueblo dónde está"), desafiantes.

En fin, todos los recorridos que logro percibir llevan antes o después a los mismos puntos: populismo radical, con raíces en la cultura cristiana y en la cultura de izquierda; esperanza escatológica y pulsión mesiánica; representación mítica del peronismo, movimiento político de los trabajado-

res y, por ello, "pueblo elegido" de la redención; fetichismo de la violencia —incluso como fuego depurador de los "traidores"— y lógica de partido armado. Puede haber otros recorridos, aunque están fuera de mi alcance. Por ejemplo, en *Cazadores de utopías*, se insinúa uno. Es cuando uno de los entrevistados se pregunta por qué él no puede contar sus historias de militante tal como lo hacía su abuelo, que había peleado del lado republicano en la guerra civil española y no dejaba de contar las suyas. Es una de las preguntas interesantes de la película, de las que abren una brecha en la matriz mítica con que ha sido concebido el trabajo. Tomarla hubiera implicado encarar el pasado montonero a partir de un problema, no a partir de los mitos fundadores. Pero como dijimos, la película no estaba destinada a la reflexión, sino a hacer el duelo.



evocación de algunos de los mitos del "peronismo revolucionario". Contrastan, por ejemplo, el acto del 1ro. de Mayo de 1974, caracterizado por las formaciones disciplinadas y la orquestación de consignas, con los actos del 17 de octubre y el 1ro. de Mayo celebrados en el tiempo antiguo de la plenitud, cuando eran "asambleas democráticas" en que Perón dialogaba con el pueblo (pág. 77).

11. La declaración política publicada bajo el título "Hablan los Montoneros", de 1970, evoca todo ese repertorio (en Baschetti, *De la guerrilla peronista...*, págs. 97-104).

12. "El partisano combate dentro de una formación política y justamente el carácter político de sus acciones valoriza el significado originario de la palabra *partidano*. En efecto, este término deriva de *partido* y tiene al vínculo con una parte o con un grupo de algún modo combatiente, ya sea en guerra, ya en política activa" (Carl Schmitt, *Teoría del partisano*, incluido en la edición castellana preparada por José Aricó de Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Folios Ediciones, 1984, pág. 123).

13. "El llanto del enemigo", en Baschetti, *De la guerrilla peronista...*, pág. 62.

14. *Idem*.

15. Las frases entrecuñadas fueron extraídas del reportaje "Los de Garín", publicado originalmente en el *Granma* y recogido en Baschetti, *De la guerrilla peronista...*, págs. 145-178.

16. Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Nueva York, Basic Books, págs. 138-139.

17. "Hablan los Montoneros", documento publicado en *Cristianismo y Revolución*, noviembre-diciembre de 1970, y recogido en Baschetti, *De la guerrilla peronista...*, págs. 100-101.

18. "Es que los últimos meses anteriores al triunfo del '73 fueron meses de lucha interna muy dura. La violencia ya no la practicábamos sólo frente al enemigo común... sino para ganar espacios de poder. En la lucha pre-electoral se desarrollaron ciertas campañas 'justicieras' contra los 'traidores' (Jorge Rulli, en Envar El Kadri y Jorge Rulli, *Diálogos en el exilio*, ed. cit., pág. 22).

19. S. Sigal y E. Verón, Perón o muerte. *Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Legasa, 1986, pág. 134.

20. *Idem*, pág. 134.

21. *Idem*, págs. 136 y 137.

22. Porque, como había escrito en 1972 un dirigente del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, lo que se esperaba de la vuelta de Perón no era "el retorno pacífico de un venerable anciano, sino el retorno combativo de un líder y de todo el movimiento que representa". Rolando Concatti, "Nuestra opción por el Peronismo", Mendoza, Publicaciones del Movimiento Sacerdotes del Tercer Mundo, 1972, pág. 69.

23. Y uno de los *maître-à-penser* del peronismo revolucionario, Rodolfo Puiggrós, ligó esas de-

claraciones ocasionales del líder a una tesis: "Perón siempre actuó teniendo en cuenta primordialmente la fuerza más poderosa de cada momento, la presión más importante, la mayor exigencia de los acontecimientos" (*El proletariado en la revolución nacional*, Buenos Aires, Tráfae, 1958, pág. 61). Perón como "lugar vacío", efecto puramente contingente de la lucha social, fue un tópico corriente en las versiones doctas del proyecto montonero.

24. *Panorama*, Año XI- n° 335, 18-24 de octubre de 1973.

25. Sigal y Verón, *op. cit.*, pág. 136.

26. *Op. cit.*, págs. 221-222.

27. *Op. cit.*, pág. 223.

28. Los Montoneros se habían forjado una imagen del líder a la distancia, dice, pero ahora "Perón está aquí, Perón es Perón y no lo que nosotros queremos". Este Perón, que no es ya el del deseo, sigue fiel a la Tercera Posición, no quiere la revolución socialista y el "socialismo nacional" es para el general el Justicialismo. De todos modos, la alianza de clases propuesta por Perón para esa etapa de la revolución era la correcta y ellos seguían unidos a él, aunque sus objetivos apuntaran más lejos (Mario Firmenich, "Etapa y coyuntura", reproducción mecanografiada de la conferencia dada en la jornada de la JP, en enero de 1974, cit. en Richard Gillespie, *Los soldados de Perón*, ed. cit., pág. 183).

Fantasmas del pasado

Raúl Beceyro

10



"...y le dije a través de una sonrisa de padre:

— No has crecido...

A su vez, con irreductible tristeza, él me dijo:

— Tú tampoco."

Final de *Zama*, de Antonio Di Benedetto

"Cazadores de utopías" al mismo tiempo que la exposición de una situación (la historia de los Montoneros, contada por los protagonistas o participantes), es un síntoma. Al mismo tiempo que quiere decir ciertas cosas, el film dice otras cosas, sin quererlo.

En primer lugar: ¿qué dice el film sobre los Montoneros? Dice lo que dicen sus personajes, los testigos de los setenta que hoy hablan de lo que pasó, o más bien de lo que *les* pasó. No hay, en todo el film, nada que contradiga, que discuta lo que dicen los testigos, aun cuando lo que diga alguno de ellos sea contradictorio con lo que diga otro. Esto resulta particularmen-

te evidente en la parte final, cuando muchos de los testigos hacen una especie de balance de la experiencia montonera. Uno de ellos, el joven militante rosarino de la UES, detenido cuando era menor de edad y que pasó siete años preso, *no* dice lo que todos los otros dicen. Es el único que habla de ciertas cosas (de la democracia, del precio que hubo que pagar, que para él fue excesivo) y *desentona* con lo que dicen los restantes testigos. A pesar de esa diferencia (diferencia que hace que ese personaje aparezca, en el contexto del film, como alguien *raro*, al punto de que me pareció percibir en la sala santafesina, el día en que el

film fue presentado por su director, una especie de reacción desaprobatoria ante ese personaje, como si se tratara de alguien *quebrado*) ese personaje aparece de la misma manera que los otros en esa secuencia final de la película. Todos están igualados ante el espectador y lo que cada uno de esos espectadores piense de ellos (y de lo que dicen) está marcado más bien por lo que se pensaba antes de ver la película, que por lo que la película induce a pensar.

Sin embargo hay algunos elementos que señalan la intencionalidad del film, aunque la mayor parte de esos elementos estén antes o después del film. Antes, en la elección del tema, en el querer contar cómo fue esa experiencia política pasada, que debería inspirar o suscitar actividades políticas futuras. La utopía del pasado que podría irrigar las utopías futuras.

Y después del film se evidencian las intenciones en las declaraciones de sus responsables, o de los que auspician su presentación, o de los que aplauden su exhibición. Todos ellos hablan de la recuperación de la memoria o del hecho de que, ahora sí, se conocerá una parte de la historia que la "historia oficial" ha ocultado hasta ahora, verdad que el film de David Blaustein finalmente develaría.

Hay en el propio film algunos otros elementos (pocos) que evidencian la intencionalidad del realizador. Por ejemplo cuando, apoyando a algunos testigos que afirman que la acción violenta nace, en Montoneros, de la unión del ejemplo de Evita y del Che Gue-

vara, en el film tenemos dos secuencias muy próximas, elaboradas con material de archivo, una dedicada a Evita y otra al Che. En otro momento, hacia el final, cuando los testigos hacen esa especie de evaluación global de la experiencia montonera, entonces el film los va mostrando a cada uno de ellos en un plano muy cercano (un primer plano), para que en ese plano cercano nos hablen de eso que el propio film considera central, y que entonces debe mirar "de cerca".

La impresión global que da la película es que cada uno de la veintena de testigos hablan como si se colocaran en el momento en que se producían los hechos a los que se refieren. Todos ellos hablan como si el tiempo se hubiese detenido, como si el *presente* del film, el momento (1995) en que es realizada la película, el momento en que ellos hablan, no existiera.

El anacronismo que se produce de esa manera encuentra su culminación en la ingenua, o trágica, declaración del santafesino Riestra: "...la opción por la lucha armada venía despacio, casi no me doy cuenta cuando dejo de ser un partícipe de lo que era un movimiento político y pasamos a ser el comando...". Que a fines de los 60 a alguien le hubiera pasado eso, que "no se hubiera dado cuenta" de que en lugar de un volante lo que tenía en la mano era una ametralladora, es humanamente comprensible, si bien arroja dudas sobre lo fundado de la decisión (¿o quizá no se dieran cuenta?) de pasar a la lucha armada por parte de la organización Montoneros. Pero que hoy esa misma persona siga aceptando esta explicación como valedera aparece como un acto de irresponsabilidad política.

En discusiones sobre la película frecuentemente cuando se critica a los Montoneros, aparece la acusación de pretender defender la teoría de los dos demonios. La teoría de los dos demonios ha sido un procedimiento retórico destinado a atenuar o disminuir la responsabilidad de los militares en la aplicación del terrorismo de estado, debido a una especie de equiparación o nivelamiento con el otro bando, con la guerrilla. Ninguna de las acciones de los Montoneros atenúa la responsabilidad de los militares genocidas en

la aplicación de ese plan criminal que condujo a los 30.000 desaparecidos y los campos de concentración. Y no es comparable el desquicio moral, social, que produce el terrorismo de estado, es decir el accionar ilegal de los órganos del estado, de esas instituciones que se supone están para salvaguardar la ley, con la ilegalidad de las acciones de los grupos terroristas.

Pero nada de lo que hicieron los militares genocidas atenúa, disminuye la responsabilidad de los Montoneros. La teoría de los dos demonios es errónea tanto en un sentido como en otro. Cuando uno habla de las barbaridades cometidas por el terrorismo de estado no pretende negar ninguna de las crueldades guerrilleras. Al criticar el accionar de los Montoneros no se pretende atenuar la responsabilidad del régimen criminal encabezado por Videla y Massera.

El punto más conflictivo de esta cuestión, y que está desarrollado en el propio film es el asesinato de Aramburu. Aun cuando Aramburu hubiese sido responsable de numerosos crímenes, su muerte lo único que hace es añadir otro asesinato a la lista. No resuelve, ni anula, ni compensa nada. Es otro crimen. Cuando uno de los testigos del film habla de la alegría que produjo el crimen de Aramburu, lo único que se puede percibir ahí es una época en donde la muerte reinaba. Reinaba con los crímenes cometidos por Aramburu, o con el asesinato de Aramburu, da lo mismo.

Todos los testigos que aparecen en el film (todos menos dos o tres, como veremos más adelante) participan de una ingenua visión de las cosas. Envar El Kadre, de manera prolongada, ocupando un gran lugar en el film, describe de una forma acrítica, no-problemática, diversas circunstancias de la primera parte de la guerrilla peronista. En ese tramo de la película se describe lo que aparece como un nudo básico del planteo del film: la dificultad para desarrollar, en el seno del peronismo, una acción "revolucionaria" (usando una palabra de los setenta) o "progresista", como podría decirse hoy. En otros términos: cómo se puede ser un peronista "de izquierda".

Respuesta: no se puede. No hay manera de desarrollar una acción pro-

gresista dentro del peronismo, debido a la madeja de equívocos que constituyen un elemento básico del peronismo. Ejemplos: en cierto momento uno de los testigos comenta la emoción que le produjo el hecho de que en junio del 74 en un discurso Perón usara, después de mucho tiempo de no hacerlo, la palabra "oligarquía", lo que significaba, para ellos, una especie de giro hacia la izquierda del gobierno. Poco importaba que simultáneamente estuvieran matando a integrantes de los Montoneros, y que los asesinos estuvieran dirigidos por un ministro del gobierno de Perón, López Rega.

Se observaba así con atención el menor signo que partiera de Perón y que alentara la posibilidad de un giro hacia la izquierda del gobierno. En la balanza siniestra, en esa especie de contabilidad macabra, una vez la palabra oligarquía tenía que compensar la muerte de decenas de personas.

Pero también hay que recordar que del lado de los Montoneros se tiraban alegremente los cadáveres. El de Rucci, por ejemplo, que marcó el fin de toda posibilidad de un acuerdo de los Montoneros con Perón. ¿Cómo construir una acción política de izquierda sobre pilas de cadáveres?

Hay otro ejemplo. La liturgia peronista obligaba a moldear el pensamiento político en esquemas que imposibilitaban pensar adecuadamente las cambiantes y a veces complejas situaciones políticas. Para los Montoneros el acto del 1º de mayo del 74 implicaba una situación complicada, decisiva. Asistieron a la Plaza de Mayo y como planteo central al propio Perón, que estaba en el balcón, no se les ocurrió otro cántico que el siguiente: "¿Qué pasa general que está lleno de gorilas el gobierno popular?". Uno de los testigos se muestra encantado con la "claridad" de la consigna que, para él, de manera brillante planteaba el dilema central que enfrentaba el peronismo en ese momento. ¿Puede pensarse en un planteo más confuso que el que caracterizaba como "gorilas" a los sectores de la derecha peronista de todo pelaje que bajo la dirección de López Rega, se enfrentaban a los Montoneros? No hay que olvidar que las Triple A actuaban con total impunidad, a cara descubierta. Y en cuanto a

ese gobierno "popular" es el que tenía como Ministro de Bienestar Social a José López Rega.

Lo que pasaba era que la pertenencia al peronismo obligaba a utilizar los términos de "gorila" y "popular". La nueva situación de enfrentamiento entre el lopezreguismo y los Montoneros, de violencia exacerbada y de protección, por parte de Perón, a la derecha peronista violenta, debía moldearse en las viejas palabras, aun cuando resultaran patéticamente inadecuadas para describir, para analizar, para poder así enfrentar, esa nueva situación. El precio para seguir siendo peronista (aunque fuera de izquierda) era la utilización ritual de palabras ambiguas, que podían querer decir muchas cosas, pero que no podían decir, con precisión, casi nada.

Sin violentar lo que la mayoría de los testigos afirman y lo que la película informa sobre cada uno de ellos en los carteles finales, uno puede deducir que la experiencia vivida por ellos en la organización Montoneros los ha conducido a apartarse de la acción política, a recluírse en lejanas chacras de Córdoba, a volver a la Mendoza natal, o a seguir trabajando en aquello que hacían años atrás. Algunos vivieron afuera, en exilio, y otros se quedaron. Casi ninguno de ellos sigue haciendo política, viven como anclados en ese pasado que reviven con nostalgia, acordándose de amigos que murieron y de cosas que pasaron. Se hace difícil entonces pensar que la utopía del pasado sea capaz de animar utopías del futuro, o del presente. Hay una especie de ruptura entre la actividad política de los testigos en el pasado y toda posibilidad de actividad política actual. Ninguno de ellos razona en términos políticos. Parece que hubieran sido políticos por esa única vez, con los Montoneros, luego nunca más lo han sido, ni lo serán.

Lo que digo se aplica a todas las personas que aparecen en la película, excepto tres. Porque sucede en el film algo paradójico. Se supone que los testigos estuvieron embarcados en esa forma distinta de hacer política que fue la experiencia de los Montoneros. Pero las únicas tres personas que aparecen en el film razonando políticamente, o al menos, analizando racio-

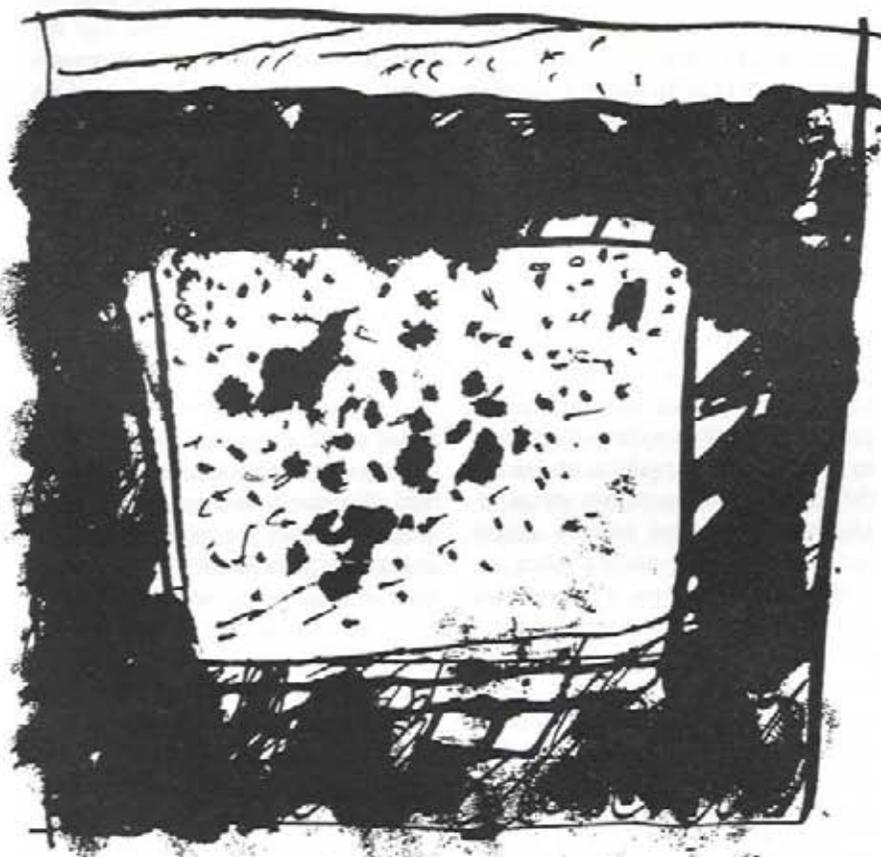
nalmente algunos hechos políticos de los setenta, y no confundiendo realidades con ilusiones o con fantasías, son los únicos tres testigos que son, al mismo tiempo, políticos "normales": Abal Medina, Nilda Garré y Jozami.

Abal Medina comenta algunos momentos históricos que vivió como Secretario General del justicialismo, y lo que dice aparece frecuentemente como el reverso de lo que dicen los testigos "montoneros". Los preparativos del regreso de Perón el 20 de junio del 73, la inexistencia del "socialismo" del propio Perón, el asesinato de Rucci son comentados por Abal Medina y definidos en términos justos, al lado de los cuales las reflexiones de los otros testigos aparecen imprecisas. Nilda Garré, con una participación mucho más breve, habla desde un lugar seguramente modelado por una práctica política que continúa hasta hoy, que la aleja así de la nostalgia y, sobre todo, de la idealización del pasado. En cuanto a Jozami, pasa con él algo muy curioso. Tiene una participación hacia el comienzo del film, fragmentada en dos pequeñas partes, donde habla de lo que significaba para alguien que proviniera de la izquierda (lo que no era el caso, supongo, de ninguno de los otros testigos), el acercamiento al peronismo. Jozami describe los dos elementos contradictorios de la situación: por un lado la incorporación al peronismo aparecía como una especie de desemboque "natural" dado que el peronismo retomaba las viejas banderas de la izquierda, pero Jozami reconoce al mismo tiempo que la incorporación al peronismo suponía conflictos porque la izquierda había dado al militante ciertas nociones teóricas y de organización que chocaban con el "caos" peronista (Jozami usa la palabra "caos"). Y después de esta participación de Jozami, que tan claramente planteaba un problema real, Jozami no aparece nunca más en la película. Resulta curioso.

Literalmente un párrafo aparte merece la perturbadora secuencia de Graciela Daleo. Filmada, como ningún otro personaje de la película, en su *intimidad*, tanto la manera en que está vestida, como las cosas de las cuales ella habla, como la forma en que desarrolla lo que dice, convierten esa se-

cuencia en un fragmento único del film, en un "caso aparte". En ese momento el film sucumbe a lo que podría llamarse la seducción del personaje, y se convierte en un dócil instrumento de un mensaje "personal". Con todos los otros testigos no resultaba difícil al espectador percibir, aun cuando los personajes no lo explicitaran, el fondo político de lo que se estaba diciendo. Con Graciela Daleo es la singularidad del personaje lo que ocupa toda la escena, desdibujando el elemento político. Curiosamente, aun cuando habla del momento crucial de la represión, Graciela Daleo no habla de la represión; habla de los sentimientos confusos, ambiguos, quizá inconcesables de una persona colocada en una situación límite. Es el único momento del film en que un testigo habla, y yo, como espectador, tengo la impresión de estar escuchando algo que no hubiera debido escuchar.

Seguramente habrá tantas reacciones ante "Cazadores de utopías" como tipos de espectadores hay, desde personas que no tengan la menor idea respecto a la mayor parte de los hechos mencionados en el film, y para quienes Monte Chingolo o Taco Ralo no quieran decir nada, hasta antiguos Montoneros, que podrán compartir recuerdos y emociones con los testigos. Supongo que para aquellas personas que no pertenecieron a los Montoneros, que llegaron también a veces a festejar el crimen político "justo", y que participaron, como espectadores, de los sentimientos e ideas de la época, el film de Blaustein podrá ser una especie de liberación. La utopía de los setenta aparece como una lejana, irrecuperable e inútil peripecia política, anclada en el pasado, y los sobrevivientes de aquella peripecia aparecen incapaces de analizar, de razonar, de pensar, simplemente. Sin quererlo, y contra lo que pretende, "Cazadores de utopías" clausura el camino que abrieron los Montoneros. Por ese camino nadie fue a ninguna parte, salvo a la desolación y a la muerte, y por ese camino hoy nadie puede ir a ninguna parte. Queda, como entonces, como siempre, el campo de la política, abierto, inhóspito, que todos, como actores o como espectadores, debemos, todavía hoy, tratar de recorrer.



En 1995 apareció en Francia una obra polémica del notable historiador de las ideas y la política François Furet. Se trata de *El pasado de una ilusión*. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX, editado por Laffont/Calmann-Lévy. Alrededor de este libro, la revista *Le Débat* convocó a un conjunto de historiadores europeos y norteamericanos para que expusieran sus desacuerdos o coincidencias con Furet. Así lo hicieron Renzo de Felice, Richard Pipes, Giuliano Procacci, Eric Hobsbawm y Ernst Nolte. Traducimos acá las intervenciones de Hobsbawm y Nolte junto con la respuesta de François Furet.

Historia e ilusión

Eric J. Hobsbawm

El libro de François Furet me deja escéptico. Pero quiero decir antes que nada lo que provoca mi admiración

en *El pasado de una ilusión*, comenzando por el primer capítulo, de escritura bella y brillante, sobre la "pasión

13
revolucionaria", y todo lo que comparto, porque yo mismo trabajé el período desde una perspectiva diferente ya que, como Furet, soy "un recién llegado a la historia del siglo XX". Basta con comparar las páginas de mi último libro, *The Age of Extremes, 1914-1991*, que se superponen con la obra de Furet, para percibir que el desacuerdo sobre los hechos, e incluso sobre los juicios —por ejemplo, sobre la Unión Soviética— es menor de lo que podría imaginarse aunque no cultivamos el mismo tono. En el nivel histórico, sin embargo, *El pasado de una ilusión* me parece poco satisfactorio en varios sentidos; y su crítica es necesaria porque el libro y su autor merecen ser tomados en serio.

Comunismo, fascismo, antifascismo

Comenzaré por dos aspectos de la tesis de Furet que fueron muy comentados: la comparación entre fascismo y comunismo, y el rol del "antifascismo" en la propaganda comunista.

El primero no presenta muchos problemas, porque Furet es demasiado buen historiador —en particular, de las ideas— para sucumbir a la tentación de los clichés ideológicos: su análisis del totalitarismo lo prueba. En consecuencia, incluso cuando cede a la tentación de poner en evidencia los puntos comunes entre el fascismo y el comunismo, incluso cuando menciona "un parentesco no confesado" o una

"complicidad conflictiva", o también cuando se refiere al éxito con que fascismo y comunismo explotaron el triunfo de cada uno de ellos, las fórmulas son matizadas y oblicuas y se prestan mal a los usos polémicos. Por lo demás, como el mismo Furet lo observa, el tema no es nuevo. Hace tiempo, en efecto, se ha señalado el elemento común entre los fascismos y el bolchevismo: algunos porque admiraban a la vez a Mussolini o Hitler y a Lenin o Stalin, como Sorel o Bernard Shaw; otros porque, como Elie Halévy (que inspiró a Furet algunos de sus pasajes más interesantes), condenaban, en ambos regímenes, una "dictadura" o una "tiranía" antiliberal. Es más difícil, en cambio, descubrir las afinidades ideológicas pues, aunque se encuentren elogios del socialismo en la extrema derecha —Furet cita varios—, del lado comunista sería casi imposible descubrir confesiones de simpatía equivalente o reconocimientos de alguna deuda. Los intentos para descubrir los puntos comunes entre las tradiciones del marxismo y del fascismo ("entre el socialismo y el pensamiento antiliberal o, incluso, antidemocrático... hay viejas complicidades") no podrían completar su empresa, si se tiene en cuenta la naturaleza de la herencia de la II Internacional con su gurú ideológico, Kautsky, de quien Lenin, todavía en 1914, era un discípulo ortodoxo. La teoría kautskiana se inscribía plenamente en la "tradición progresista" del siglo XIX. En suma, si las similitudes entre los sistemas de Hitler y Stalin son innegables, sus raíces ideológicas son profundamente diferentes y distantes. Quizás el stalinismo haya sido "tan malo" como el hitlerismo y para quienes fueron víctimas de sus horrores la diferencia sólo pasaría por la nacionalidad. Pero el eminente historiador de las ideas que es Furet sabe bien que pertenecen a familias taxonómicas estructuralmente convergentes pero tan distintas como las golondrinas y los murciélagos.

La cuestión del "antifascismo", que ocupa el centro de la tesis de Furet, interesa un poco más a la discusión. Sobre el fondo de la cuestión no está

equivocado. Si el comunismo internacional hubiera seguido reclamando, en lo esencial, una reedición de la Revolución de Octubre ("todo el poder a los sóviets"), hubiera sido una minoría relativamente insignificante en Europa. ¿Habrá habido otras oportunidades en el Tercer Mundo? Podemos dejar de lado la pregunta. La lección de los años veinte era muy clara. Con algunas excepciones —Alemania, Francia, Finlandia y, quizás, Checoslovaquia—, los partidos comunistas eran pequeños, marginales y políticamente insignificantes. La Gran Crisis benefició más a la extrema derecha que a la izquierda y destruyó al único partido comunista europeo que había despertado esperanzas en Moscú: el partido comunista de Alemania. Inversamente, en el momento en que el movimiento comunista se alineó según la estrategia del "antifascismo", el comunismo europeo emprendió un ascenso que implicó a todos los partidos (salvo a los desdichados alemanes) en un proceso de implantación y crecimiento de la influencia política; en Europa del Este, de ello resultaron varios regímenes dominados por los comunistas, algunos asentados sobre revoluciones anteriores (Yugoslavia, Albania), otros surgidos de elecciones relativamente libres (Checoslovaquia). Por primera vez, los partidos comunistas, más que los socialdemócratas, pudieron presentarse como principales representantes de la clase obrera en Francia e Italia.

La causa esencial fue que el Komintern abandonó la estrategia de "clase contra clase" a favor del antifascismo. Sin embargo, cuando Furet intenta comprender porqué la izquierda occidental, en particular sus intelectuales, reconoció en los comunistas adversarios irreductibles del fascismo, sus explicaciones son extrañamente irrealistas porque pasan por alto la realidad de la amenaza fascista que, entre 1933 y 1941, obligó al capitalismo liberal y al comunismo a una alianza, que ninguna de las dos partes hubiera elegido, frente a un enemigo que las amenazaba por igual. Y, además, no había otro camino para derrotar a ese enemigo. Los comunistas ganaron prestigio e influencia por tres grandes ra-

zones. Después de haber sido los adversarios más obstinados, a partir de 1934 se convirtieron en los campeones más consecuentes de la unidad antifascista; gracias a la naturaleza de su movimiento, fueron también los defensores más eficaces; y la URSS fue un elemento indispensable de toda alianza que aspirara a derrotar a Hitler. La lógica de esta situación era tan irresistible que no pudieron minarla los dos años en que Stalin abandonó su política antifascista. Después del paréntesis 1939-1941, la influencia comunista siguió avanzando como si el episodio Molotov-von Ribbentrop no hubiera sucedido nunca. De hecho, gracias a Hitler, ella fue tan implacable que Stalin mismo, como los otros gobernantes que desde 1933 habían intentado negociar un *modus vivendi* con Alemania —¿y quién no lo intentó?—, se vio obligado a reconocerlo cuando Hitler se volvió contra él.

En los mismos años treinta, la realidad de la agresión y la amenaza a la democracia eran flagrantes. Estaba bien claro que la amenaza venía de la derecha política. El mismo Furet rechaza el argumento según el cual la derecha política era necesaria para impedir las revoluciones marxistas. Entre 1919 y el fin de la Segunda Guerra, ningún gobierno fue desalojado por la izquierda; todos los cambios de régimen en un sentido antidemocrático —vía golpe de estado, asalto u otros medios— fueron protagonizados por la derecha. Tiene razón Furet cuando señala que toda la derecha no era fascista y que había grandes diferencias entre los movimientos y los regímenes fascistas. Los comunistas se beneficiaron de estas confusiones. Pero, ¿por qué debían ser ellos quienes establecieran minuciosas distinciones entre las ideologías de Franco, de José Antonio Primo de Rivera y de la jerarquía católica española, cuando toda la empresa nacionalista se presentaba como una cruzada contra 1789 y 1917 (para no hablar de Lutero y de Voltaire), había derrocado un régimen legítimo, elegido democráticamente, había pedido y obtenido la ayuda de Mussolini y de Hitler, y cuando Franco mismo deseaba entrar en guerra en

el bando hitleriano? Las escasas personalidades de derecha que estaban dispuestas a resistir a Hitler costare lo que costare eran "pájaros extraños": así Charles de Gaulle y Winston Churchill.¹ Fueron atípicos incluso en su consentimiento a ponerle sordina a su anticomunismo visceral en nombre de una alianza necesaria con Stalin y los movimientos comunistas de resistencia.

En estas condiciones, hubiera sido por lo menos extraño tratar a las fuerzas fascistas y comunistas como si fueran igualmente indeseables. Si la guerra estallaba entre Alemania y Rusia, ¿hacia dónde se inclinaban los norteamericanos? En una encuesta realizada a comienzos de 1939, el 83 por ciento respondió Stalin y sólo el 17 por ciento se inclinó por Hitler, aunque la opinión pública no era menos anticomunista que hoy, desconfiaba de la URSS (a la que no había reconocido sino en 1933), y los más eminentes intelectuales de izquierda eran ruidosamente antistalinistas. Hitler les parecía un peligro mundial; Stalin podía ser terrible en relación con su propio pueblo, pero era un enemigo de Hitler. La propensión a cerrar los ojos frente a las oscuridades del stalinismo no provenía (excepto en muchísimos comunistas y compañeros de ruta) de una ceguera o una abdicación voluntaria de la crítica sino de una hipótesis racional: conviene tratar como aliado al enemigo de mi enemigo. ¿Hubiera debido el gobierno británico publicar la verdad sobre la masacre de oficiales polacos en Katyn no bien descubierta? Se puede defender esta posición con la máxima *fiat justitia, ruat coelum*, pero las autoridades británicas eligieron guardar silencio en 1943: no porque se hicieran ilusiones sobre la Revolución de Octubre, sino por razones políticas. De hecho, en su análisis de la guerra de España, Furet está muy próximo a admitir que se podía elegir un campo por pragmatismo. La "fuerza creciente del partido comunista en la opinión, notablemente entre los moderados, viene de que se presenta dispuesto a subordinarlo todo a la derrota de Franco". Así lo escribía Orwell: "Muchos me dicen, con mayor o menor franqueza, que no se debe decir la verdad sobre lo que

sucede en España y sobre el rol cumplido por el partido comunista, bajo el pretexto de que ello suscitaría, en la opinión pública, un prejuicio contrario al gobierno español, ayudando de este modo a Franco". Y Furet concluye: "El antifascismo comunista se beneficia con la lógica de la guerra".

En suma, mientras los comunistas estuvieran a la cabeza del combate antifascista, mientras no hubiera competencia eficaz a la izquierda o a la derecha, ellos no podían sino beneficiarse con la situación. Paradojalmente, en tanto partido que promovía una transformación económica, esta ventaja se volvía en su contra. Como deliberadamente asordinaron su discurso anticapitalista en aras de la unidad antifascista, aparecieron competidores de izquierda dispuestos a denunciar una traición a la revolución y a la lucha de clases. Como los comunistas eran por lo general minoritarios, otros partidos se beneficiaron con el espectacular giro a la izquierda que, Furet mismo lo reconoce, era inseparable de la movilización y de la guerra contra el fascismo. En Gran Bretaña, la operación desembocó en el triunfo del laborismo, aunque su programa de 1945 nos parezca hoy de un radicalismo extremo.²

En el continente, los comunistas estaban mejor colocados que los socialdemócratas para aprovechar este estado de ánimo, porque la naturaleza misma de la lucha contra el ocupante perjudicaba a sus competidores. Privados de legalidad política y de actividades públicas —que forman la atmósfera misma en la que respiran—, los partidos democráticos de masas estaban casi reducidos a la impotencia. Los partidos socialistas estaban casi inevitablemente subrepresentados en los movimientos de resistencia, mientras que, por razones opuestas, los comunistas ocupaban un lugar desproporcionado. En los países donde los partidos socialdemócratas tenían sólidas bases populares, ellos pudieron (como en Alemania y, en cierta medida, en Austria) entrar en hibernación cuando se los proscribió, para resurgir, con sus bases casi intactas, cuando se restableció la legalidad, marginalizando de este modo a una minoría comunista. Pero ése no fue el caso en

los países donde las estructuras eran más fluidas o donde fue necesario establecer, en la posguerra, una legalidad o una legitimidad nuevas sobre la base —real o supuesta— de la resistencia, como sucedió en Francia e Italia. (¿Cómo no señalar que produce asombro que los movimientos de resistencia en Europa estén totalmente ausentes del libro de Furet? De hecho, la palabra resistencia aparece apenas.)

Llego ahora a otro aspecto del tema de Furet: la relación entre el atractivo ejercido por el comunismo y la tradición de la Revolución francesa. Es evidente que ella es crucial en Francia. Pero, fuera de Francia, el interés por los acontecimientos de 1789-1793 es propiedad de los historiadores y de culturas esotéricas como la de los socialistas revolucionarios, o de las pesadillas de la derecha. Es claro que la revolución, en un sentido general, formaba parte también del patrimonio de la delgada capa de la población que había hecho estudios secundarios o superiores y que veía en ella un hecho central de la historia del mundo.

Para los socialistas, la revolución había sido un punto de referencia fundamental en un comienzo, pero sus organizaciones, al transformarse en movimientos de masas, la relegaron a un segundo plano. La Marsellesa cedió su lugar a los himnos socialistas y, como lo señala Furet, "ni Jaurès ni Kautsky esperaban ya la gran jornada". En los países europeos donde se esperaba una verdadera revolución, Francia era un precedente al mismo tiempo que un modelo: tal cosa suce-

1. Pero pretender, como Furet, que ellos fueron "los más constantes antifascistas europeos" es pura retórica. Churchill era hostil a Hitler pero no al fascismo italiano y, siendo visceralmente anticomunista, no pudo decidirse a sostener el campo republicano en la guerra española.

2. "Estaba entre esos jóvenes oficiales que, en 1945, votaron al laborismo", escribió lord Annan, sin haber sido nunca tentado por el comunismo —ni en Cambridge, ni en los años treinta, ni después—, y cuya tarea fue transformar Alemania Occidental en bastión contra el comunismo. "No es que no sintiera admiración por Churchill: para mí, él había sido el salvador del país... Pero dudaba de que supiera lo que el país necesitaba después de la guerra" (Noel Annan, *Changing Enemies: The Defeat and Re-generation of Germany*, Londres, 1995).

día en Rusia. Y, sin embargo, debemos desconfiar de la importancia de las referencias a la Revolución francesa después de 1917 en el discurso intramarxista, incluso dentro de la misma revolución rusa o de sus oponentes. Para la casi totalidad de aquellos que fueron atraídos por el comunismo, fuera de Francia, los jacobinos y Thermidor eran insignificantes o sólo tenían el atractivo de formar parte del discurso de la Revolución. Como lo reconoce Furet, es el hecho de la revolución rusa, no su pedigree, el que unió a los espíritus con el comunismo.³ En síntesis, entre 1917 y 1989, la revolución rusa devoró o eclipsó a la revolución francesa en la mayor parte del mundo. Además, en buena parte de Europa —Inglaterra, Alemania, Escandinavia—, allí donde el marxismo y otras formas de pensamiento socialista eran raros entre los intelectuales y más raros aun en su medio de origen, incluso la historia revolucionaria de Francia, que formaba parte de la cultura socialista, no era muy conocida.

En Francia, las cosas eran distintas. La referencia a 1789-1793 seguía siendo central para la "idea comunista". Quizás tan crucial como en Italia, pero, inexplicablemente, el libro de Furet trata con negligencia al único otro país de Europa occidental que engendró y, bajo un nuevo nombre, conservó un partido comunista de masas.

Ideas y sociedades

Estas observaciones me inspiran dudas más generales sobre el método de Furet para escribir su "ensayo sobre la idea comunista", es decir sobre la historia de las ideas y de los intelectuales en el siglo XX. Incluso dejando de lado la cuestión de saber en qué medida es justo reducir la historia de las ideas a aquellos que escriben sobre ellas, estamos obligados a preguntarnos hasta dónde es plausible disociar las ideas o los intelectuales de sus contextos históricos específicos. Furet esquivó el problema postulando que los intelectuales "viven la revolución comunista como una elección pura, o también, si se lo prefiere,

una creencia separada de su experiencia social, una negación de ellos mismos".

Pero éste no es ni remotamente el caso típico para la sociedad liberal y burguesa que fue testigo del surgimiento de la URSS y del movimiento comunista internacional desde 1914 hasta la segunda posguerra. El sentido de una civilización apesada en las convulsiones de una crisis profunda, de un mundo imposible de restaurar o de reformar según los viejos métodos, formó parte de la experiencia social de los intelectuales en muchas regiones de Europa. Elegir entre la ruina o la revolución (de derecha o de izquierda), el estancamiento o el futuro, no parecía una elección abstracta sino una toma de conciencia sobre la gravedad de la situación. Furet mismo lo reconoce (quizás más abiertamente en el caso de la derecha que en el de la izquierda): a primera vista, una visión apocalíptica de la situación alemana de los años 1931-1933 no era absurda. En términos menos emocionales, el húngaro Varga, que se iba a convertir en el primer economista del Komintern, explicaba en 1921 porqué, frente a las ruinas de 1918-1919, él había pasado al campo bolchevique. Se trataba de la convicción de que "una vuelta al capitalismo pacífico estaba excluida... La lucha de clases terminaría con la ruina de las clases enfrentadas si no lo impedía la reconstrucción revolucionaria de toda la sociedad".⁴

Muy evidentemente —hoy lo sabemos— Eugen Varga se extraviaba. De hecho, la verdadera ilusión del comunismo era que el capitalismo ya no tenía salvación. Y, sin embargo ¿quién hubiera apostado, en 1919, a la supervivencia del capitalismo? En 1942, en su *Capitalismo, socialismo y democracia*, Schumpeter todavía preveía, sin ningún entusiasmo, el triunfo final de una economía socialista, aunque por razones diametralmente opuestas a las de los marxistas.

Una mirada sobre la curva de apoyo intelectual al comunismo a lo largo del período que analiza Furet, permite pensar que ella refleja una respuesta práctica a situaciones, más que una "elección pura". (Des-

dichadamente, Furet no se interesa por cuestiones cuantitativas que muchos historiadores todavía creen pertinentes.)

Gran Bretaña puede servir de ejemplo. La pequeña banda de intelectuales comunistas se fundió a ojos vistas a comienzos de los años veinte. Las cifras aumentaron sensiblemente bajo la influencia del cataclismo económico de 1929, frente al cual el laborismo que entonces gobernaba se reveló impotente. De allí la conversión de los Webb, fervientes profetas de la reforma progresiva, a la URSS de la planificación, y el nacimiento efectivo del movimiento comunista estudiantil en los años 1930-1931, mucho antes del impacto del hitlerismo. El comunismo universitario (del que Philby, Burgess, Maclean y Blunt no eran representativos, ni siquiera en Cambridge) tomó impulso en la época antifascista por razones que parecían de buen sentido. ¿Quién otro que el partido comunista combatía la política de apaciguamiento a Hitler y acudía a socorrer a la república española? La guerra se soldó sobre una erosión del comunismo intelectual británico que se aceleró después de 1947, incluso cuando el anti-comunismo de la guerra fría incitó a muchos a permanecer en el partido comunista hasta 1956, año en el cual la mayoría abandonó sus filas. Desde fines de los cuarenta, ya no hubo intelectuales británicos seducidos por el partido comunista, si se exceptúa, después de 1968, a una fracción de nuevos extremistas estudiantiles decepcionados por su propio movimiento. Ni en el interior del partido, ni fuera de él, los intelectuales eran defensores decididos de la URSS. La mayor parte de los viejos intelectuales comunistas, en cambio, mantuvo un compromiso político con la izquierda. El anticomunismo

3. Ello condujo a los revolucionarios occidentales, hasta entonces críticos del marxismo que identificaban con una actitud de moderación pacífica, a redescubrir en él una ideología de la revolución y, al mismo tiempo, a precipitar la declinación rápida del anarquismo y del sindicalismo revolucionario (excepto en España).

4. E. Varga, *Die wirtschaftspolitischen Probleme der proletarischen Diktatur*, Viena, 1921.

munismo visceral de los ex-comunistas, fenómeno frecuente en otros países, es excepcional en Gran Bretaña, quizás porque el partido comunista británico evitó los excesos obreristas del francés (aun siendo una organización muy obrera) y no humilló ni expulsó intelectuales. En su historia se encuentra la misma proporción de esperanza utópica y mesiánica, de ilusión y desilusión, de abnegación y entrega que en cualquier otro grupo de intelectuales comunistas, pero no se encuentra "una creencia separada de la experiencia social".

Una vez más, es difícil no tomar en consideración el peso de las situaciones específicas, y también de las tradiciones políticas y culturales de los países donde se reclutaron los comunistas o de las comunidades que fueron escenario de ese reclutamiento: por ejemplo, los judíos de Europa central y oriental y luego (cuando se precisó el peligro fascista) de toda Europa. Un ejemplo es esclarecedor. En las memorias de Julius Braunthal, *In Search of the Millenium*, publicadas en 1945, se encuentran las mejores descripciones del pasaje del mesianismo religioso judío al marxismo revolucionario. El relato de esta vida ilustra también la influencia de las circunstancias concretas. Pues Braunthal, miembro de la socialdemocracia austríaca antes de 1914, siguió siendo toda su vida un socialdemócrata no comunista y, cuando la revolución finalmente barrió Austria en 1918-19, apoyó al partido socialista austríaco en su rechazo a seguir la vía bolchevique. Como la dirección del partido, Braunthal lo hizo en nombre del realismo, a la luz de circunstancias que prevalecían en Austria y conociendo el fracaso del bolchevismo en Alemania. La consecuencia fue que los comunistas fueron insignificantes en Austria y que los intelectuales de izquierda (sin duda, impulsados por las posiciones marxistas teóricamente radicales del partido) no consideraron al comunismo como una opción antes de la guerra civil de 1934. Y aun entonces, un fuerte contingente siguió siendo anticomunista. En suma, a los fines de la historia, no se puede presentar la seducción de la idea comunista, ejercida sobre obre-

ros e intelectuales, sino bajo la forma de un conjunto de posibilidades determinadas por las elecciones socialmente disponibles.

Así, en los años treinta y cuarenta, la probabilidad de que un joven militante sindical de una fábrica metalúrgica o eléctrica en Gran Bretaña adhiriera al partido comunista o se convirtiera en simpatizante, era muy grande y por razones que no tenían mucho que ver con la URSS ni probablemente con el fascismo. La probabilidad de que un intelectual o un estudiante británico hiciera lo mismo siempre fue menor (Furet se equivoca creyendo que "la revolución rusa tuvo más éxito en las universidades que en las fábricas"). Es verdad que en esos mismos años treinta, esa probabilidad fue ligeramente mayor entre los hijos de la burguesía liberal y progresista, o de protestantes no anglicanos; para ellos —Furet lo reconoce—, este compromiso era progresivo respecto del liberalismo.

Es evidente que se puede objetar que cuando la "idea comunista" se apoderaba de alguien, las circunstancias de su conversión carecían de importancia. Los convertidos pasaban a ser "bolcheviques puros y duros" que participaban de un fenómeno verdaderamente extraordinario: el movimiento comunista internacional dirigido desde Moscú. Hay algo de verdad en la objeción. Furet nos recuerda, con justeza, cómo un cuerpo de "cuadros" relativamente modestos logró reconstituir el movimiento que se había disuelto: eso sucedió en Francia, después de los años 1939-41. El caso del partido italiano, que nunca había sido un movimiento de masas, es todavía más notable. En 1943 tenía varios miles de cuadros, en su mayoría recién llegados del exilio o salidos de la cárcel; en sólo unos pocos años logró reunir millones de adherentes. Furet no toca este tema, pero la existencia de un "Vaticano" moscovita fue decisiva en este punto. A diferencia de los grupos disidentes de marxistas revolucionarios occidentales (trotskistas, maofistas), que son el equivalente sociológico de sectas en curso perpetuo de división, los partidos comunistas, incluso

los más pequeños, se comportaban como Iglesias universales. Mientras Moscú siguió siendo oficialmente sólido, fue posible expulsar a los cismáticos y los herejes, reemplazar a los dirigentes e, incluso, disolver partidos, sin escindir el movimiento ni dar origen a partidos competidores. Stalin —en este caso hay que darle la razón a Furet— fue el principal arquitecto de esta iglesia. Pero ¿podemos contentarnos con una historia en blanco y negro y pensar que todo está resuelto al escribir a propósito de los cuadros y de los "verdaderos creyentes" que ellos recibían "órdenes de Moscú"? Entrar en detalles del análisis de Furet nos llevaría mucho más lejos en la historia de los partidos comunistas: así cuando niega, pese a fuertes indicaciones en contra, que la idea del frente popular (por oposición a la de frente unido) haya nacido en Francia más que en Moscú. Después de todo, su libro no pretende ser una historia del comunismo.

Existe, por otra parte, un fenómeno que Furet no explica aunque esté directamente relacionado con su tesis: la inestabilidad y la renovación extraordinaria de los militantes y simpatizantes comunistas. El partido más numeroso es el de los ex comunistas que, incluye, no sin razón, a muchos intelectuales. Este fenómeno, tan universal como los otros rasgos que señala Furet, merecería un análisis más profundo. Puesto que si "miles y miles de hombres repiten esta experiencia indolora" —a saber, unirse a un movimiento y alejarse de él "sin crisis mayores, porque no conocen sino aquello que hace posible comparar al movimiento con otros movimientos políticos"—, algunas tesis del *Pasado de una ilusión* merecerían algún retoque.

El movimiento comunista se alimentó de esta ilusión, o quizás de una serie de ilusiones, aun cuando Furet no haya querido reparar sino en una. Después de la caída de la empresa inaugurada en Petrogrado en octubre de 1917, es imposible negar el rasgo quimérico de los objetivos que se propusieron y de los medios que los socialistas juzgaron apropiados en las condiciones históricas que enmarcaron esta experiencia. Fuera de la URSS y,

después de 1945, fuera de los otros estados donde los partidos comunistas llegaron al poder sin dejar opción a los ciudadanos, esta empresa nunca sedujo en Europa sino a minorías y, tratándose de intelectuales, minorías generalmente muy pequeñas aunque, en algunas épocas, incluyeran muchas inteligencias distinguidas. El único período hegemónico del comunismo, y desde luego sólo en dos o tres países, fue de corta duración: de 1943 a comienzos de los años cincuenta. Desde mi punto de vista, sobre esta base debe fundarse todo estudio de la historia de la influencia comunista en Occidente. La esperanza y el miedo al comunismo eran reales, pero no guardaban proporción con la fuerza efectiva de los movimientos comunistas.

Esta esperanza y este miedo provienen, uno y otro, de la "ilusión" del comunismo. En el análisis que de ella hace Furet hay una extraña asimetría, que no es insignificante, puesto que no nos enteramos demasiado acerca de la "idea comunista" tal como existía en la cabeza no de los comunistas sino de aquellos para quienes, mucho más que en 1848, el comunismo era un fantasma recorriendo Europa. Para ellos, se trataba de la imagen de una fuerza dedicada a la conquista del mundo, dispuesta a atravesar las fronteras de la libertad si no era disuadida por las armas nucleares. En cuanto se imponía en algún lugar, el comunismo se propagaba inevitablemente ("teoría del dominio"). No bien instalado, se volvía irreversible, colocándose fuera del alcance de las fuerzas internas, pues esa es la esencia del totalitarismo. (Inversamente, se argumentaba a veces con seriedad, ningún régimen comunista había llegado al poder, ni podía imponerse, por el voto democrático.) En la escena política nacional, toda alianza con los comunistas era fatal, porque ellos sólo buscaban la dominación de sus aliados. (Suposición bastante verosímil, pero cuyo corolario, a saber: que ellos ineluctablemente triunfarían, estaba en contradicción flagrante con los hechos.) En el plano internacional, o incluso en el nacional, no podía resistírseles salvo adoptando métodos tan brutales como los suyos, y pagando el precio

de suspender las libertades políticas de la democracia liberal. Y así de seguido. Mientras que el horror perfectamente legítimo y justificable que inspiraban los regímenes como el soviético otorgaba densidad a estas convicciones, más generalmente divulgadas entre los ideólogos que entre los políticos que debían confrontar con partidos comunistas de masas (de Gaulle, Mitterrand, de Gasperi, Andreotti), no existía, en cambio, un lazo visible con la realidad del peligro comunista. Podría incluso sostenerse que los excesos del anticomunismo fueron inversamente proporcionales al grado de la amenaza comunista. En Alemania y en Estados Unidos, es decir en las dos democracias que colocaron al partido comunista fuera de la ley o limitaron su acción, el partido no ejerció ninguna atracción política notable.

En suma, en las guerras de religión (secular) del siglo XX, el historiador debería separar el mito del contra-mito, la ilusión de la contra-ilusión. Furet no lo hizo y eso arroja serias dudas sobre el valor de su proyecto histórico.

Concluyo aquí. En una reseña benévola, pero que no carece de sentido crítico, Tony Judt escribió: "Aunque limitado a una sola dictadura y a un puñado de intelectuales, este libro es el primer ensayo de historia de nuestro tiempo que pertenece al siglo XXI" (*Times Literary Supplement*, 7 de julio de 1995). En mi opinión, esto es exactamente lo que el libro no es. Se trata de la obra de un intelectual occidental dotado de una gran inteligencia y poco indulgente en relación con el comunismo. También podría haber sido escrito en algún momento de los años treinta, o de los últimos cincuenta años. Queda en pie el hecho de que, después de 1989, año que marca claramente el fin de una época, toda historia de nuestro tiempo que aspire a sobrevivir hasta el próximo siglo debe tratar de distanciarse de los campos de batalla ideológicos y políticos de esta época. Cualquiera que haya intentado hacerlo sabe que ello exige imaginación y esfuerzo intelectual y ha conocido los obstáculos que deben superarse. Tal empresa no obliga a ol-

vidar nuestras simpatías y convicciones. En *Una guerra civil* (1991), estudio notable sobre la resistencia italiana de los años 1943-45, Claudio Pavone intentó romper con la versión de la mayoría de los resistentes, que se había convertido en la legitimación de la República italiana; en lugar de descubrir allí una simple insurrección nacional contra los extranjeros y el fascismo, reconoció un conflicto en el que se oponían dos minorías —una, es verdad, más grande que la otra—, y del cual la mayor parte de los italianos se mantuvieron distantes hasta último momento, excepto en algunas regiones montañosas. Su trabajo no es, en modo alguno, una crítica ni un ataque a la Resistencia. Pavone fue y sigue siendo un antifascista, fiel a la Resistencia de la que formó parte. Simplemente, hoy puede inscribir sus elecciones y sus compromisos en una perspectiva histórica.

Extrañamente, en su análisis del fascismo, con el que nunca tuvo relaciones, Furet se aproxima más a una perspectiva de este tipo. Esto es evidente en su estudio del fascismo italiano, aun cuando haga demasiadas concesiones a la empresa de exoneración de los nazis encarada por Nolte —que no debe confundirse con el esfuerzo indispensable, pese a nuestra repugnancia, por arrancar al nazismo del dominio de la teoría moral y reinsertarlo en la historia alemana y mundial. Desdichadamente, tal no es el caso de su tratamiento de la historia del comunismo. Lo que está errado, en *El pasado de una ilusión*, no es su oposición audaz y comprensible al comunismo, incluso cuando ella conduzca a Furet a transformar el análisis de la influencia de la idea comunista en Europa en una denuncia de lo que el comunismo hizo en Rusia, que no es evidentemente lo mismo. Evoca la historia del comunismo como hubiera podido ser hecha si Stalin o Brejnev presidieran todavía los destinos de la URSS. Su libro se lee como un producto tardío de la guerra fría. Para volver a una frase de Marx modificándola, "los historiadores han pensado en cambiar el mundo; lo que importa es interpretarlo". Sobre todo cuando el mundo, verdaderamente, ha cambiado.

Sobre la teoría del totalitarismo

Ernst Nolte

Creo que la obra de François Furet tiene tres lados o tres niveles que, aunque estrechamente relacionados, pueden examinarse por separado. El primer nivel presenta un rasgo muy "francés": aborda un capítulo de la historia intelectual francesa de este siglo, en paralelo con un itinerario que tuvo importancia tanto para la izquierda europea como para la americana. El segundo nivel propone una versión de la teoría del totalitarismo bastante diferente de la versión "clásica" o estructural. En este aspecto podría establecer un paralelo con mis propios trabajos. En el tercer nivel, Furet proporciona argumentos a la misma interpretación que cuestiona, refiriéndose explícitamente a mis libros.

El caso francés

Lo que caracteriza a la izquierda francesa no es sólo el hecho de que persista en ubicar a la Revolución francesa como etapa suprema de la historia de la emancipación humana, sino también que establece una relación positiva entre la Revolución francesa y la rusa. Incluso después de que se ha criticado la tesis de que la Revolución francesa, "burguesa", encontró su acabamiento en la revolución rusa, "proletaria", tal cuadro histórico, tan grandioso como simple, producido por el marxismo leninismo, ha seguido incommovible y Furet sufrió la influencia, desde su juventud, de esa teoría que hoy él presenta como "el brebaje que embriaga al hombre moderno privado de Dios".

François Furet debe su reputación de historiador eminente a las investigaciones sobre la Revolución francesa y a las interpretaciones que presentó a partir de 1965. Muy tempranamente se podía percibir los indicios de la autocrítica a la que se entregaba un viejo miembro del partido comunista francés. En su obra reciente, consagrada a la Revolución francesa y al siglo XX en su conjunto, Furet mantiene esta

correlación entre las revoluciones francesa y rusa, pero ya no le atribuye ningún rasgo positivo, al mismo tiempo que se distancia de la doble reprobación que hoy tanto como ayer cae sobre casi todas las interpretaciones avanzadas de la derecha europea. El punto de partida es incontestable para Furet: qué ha sucedido con un ideal perimido y con una ilusión manifiesta: "El régimen soviético constituyó de tal modo la materia y el horizonte de este siglo que su breve final sin gloria forma un contraste sorprendente con el brillo de su curso". El acontecimiento mayor del siglo XX es, a sus ojos, la Revolución rusa, nacida de la gran guerra y de la lucha que encaró para irradiar sobre Francia, sobre Europa toda y sobre el mundo. La profunda benevolencia con la cual Furet evoca esta irradiación se evidencia en el título del tercer capítulo de su libro: "El encanto universal de Octubre". La izquierda europea reconocía su parentesco con los bolcheviques y se refería constantemente a la Revolución francesa, tal como se observa en el ejemplo de los precursores de Furet, Alphonse Aulard y Albert Mathiez. Aulard consideraba que el terror rojo podía justificarse tanto como el terror jacobino, pues en ambos casos se trataba de una respuesta a las conspiraciones de los "reaccionarios". Mathiez se conmovía visiblemente con el paralelo entre Lenin y su héroe preferido, Robespierre, a punto tal de que ingresó al partido comunista movido por el entusiasmo y el ideal del "derrocamiento revolucionario de la burguesía". La "fuerza intrínseca" del ideal comunista se ponía de manifiesto sobre todo en su capacidad para ganar a individuos de orígenes muy diferentes y, en su mayoría, provenientes de capas perfectamente "burguesas". Para poner en evidencia este "poder de seducción de la revolución de Octubre", Furet evoca tres personajes: el católico francés Pierre Pascal, que creía descubrir en el bolchevismo un mo-

vimiento cristiano universalista, una "revancha de los humillados"; Boris Suvarin, judío nacido en Rusia, que sobre todo se oponía al "individualismo occidental"; y Georg Lukács, salido de la gran burguesía húngara, que se distinguía por el doble rechazo a sus orígenes tanto burgueses como judíos. Incluso después de que Stalin sucediera a Lenin y decretara la construcción del socialismo en un solo país, el comunismo no perdió su rasgo de movimiento universal y siguió fascinando a muchísimos intelectuales de Occidente: con una simpatía similar a la que Furet muestra cuando se refiere al frente popular en Francia, a H.G.Wells y a los Webb o al grupo de Bloomsbury, algunos intelectuales como Philby y Maclean se dejaron llevar a la traición y al odio al "mundo del dinero". Según Furet, hasta los años treinta, la idea soviética "no había perdido nada de su capacidad mitológica". Ciertamente, él no disimula, desde el comienzo, el rostro temible de la revolución bolchevique y la colectivización de la agricultura por Stalin le inspira una fórmula notable: "Jamás ningún estado del mundo se dio como objetivo matar, deportar o dominar a los campesinos". Su benevolencia se refiere más bien a la izquierda prosoviética, francesa en particular, pero muestra una simpatía visible hacia los comunistas que modificaron su posición frente a las realidades decepcionantes, como fue el caso de Pierre Pascal, Boris Suvarin y, más tarde, André Gide e Ignazio Silone. En lo esencial, la obra no va más lejos que el Informe secreto de Kruchev, donde el dirigente comunista tomó por su cuenta las críticas de los disidentes, arruinando al mismo tiempo la fascinación de la ideología y la comparación de la revolución rusa con la francesa. Toda la historia ulterior, incluido el maoísmo y las revueltas estudiantiles de 1968, es tratada en poco más de cincuenta páginas: de 1956 a 1991 no sucede, según Furet, otra cosa que la larga agonía de un ideal que resultó ser solamente una ilusión.

Comunismo y fascismo

Si no hubiera algo más en la obra de

Furet, ella sería el equivalente historiográfico de tantos relatos que fueron escritos por ex comunistas y a los que el título *The God that Failed*¹ conviene particularmente. No contendría nada nuevo, sorprendente o escandaloso. Pero eso nuevo y sorprendente lo encontramos en su interpretación del fascismo, aunque ella no sea sino la consecuencia lógica de las premisas de la autocrítica de la izquierda europea.

20 Si Furet adopta el juicio que el comunismo realizó sobre sí mismo: la fuerza política más importante del siglo, él conserva también la calificación del fascismo como "reacción"; a sus ojos es perfectamente ridículo imaginar que un fenómeno de la importancia del comunismo pueda no haber producido una reacción específica. Al reconocer el peso histórico del comunismo pero no su pretensión de verdad, no está en condiciones de descalificar totalmente a la reacción. Ya que el comunismo reivindicó sin ningún derecho la legitimidad histórica, no queda otro remedio que atribuir una legitimidad histórica al movimiento que se le oponía específicamente. El comunismo es el primer movimiento de importancia surgido de la guerra, y el fascismo (el término designa para Furet una realidad genérica y no sólo al partido italiano) es el segundo, nacido del mismo origen con objetivos evidentemente opuestos: "El fascismo surge como una reacción de lo particular contra lo universal, del pueblo contra la clase, de lo nacional contra lo internacional". La convicción de que el comunismo encarna el universalismo en toda su pureza no es sino una ilusión, y el fascismo (aunque la "prioridad del bolchevismo" sea incontestable tanto desde un punto de vista cronológico como de contenido) se sitúa en el mismo plano, el de una "patología de lo universal". Es, por lo tanto, un error negar al fascismo un carácter revolucionario, y es inadmisibles no considerarlo "el otro gran mito del siglo". El fascismo también jugaba con la "magia del futuro" y representaba una esperanza para muchos intelectuales. Y si el "antifascismo", llevado a la victoria por la alianza entre Stalin y Roosevelt, arrojó todo

esto al olvido después de 1945 y otorgó a esa "otra fuerza de fascinación de nuestro siglo" sólo el título de "crimen", ello tiene que ver con luchas de partido y no con el conocimiento histórico riguroso. Para comprender este siglo hay que tomar en cuenta "las dos grandes ideologías" y medir "la novedad de las revoluciones", sin lo cual quedamos expuestos, pese a todas las precauciones verbales, a ser víctimas de la ilusión que presentó la más antigua y las más poderosa ideología del siglo, pero sólo una parte de su realidad. Si se hace esto, se sigue siendo hombre de partido, no historiador ni mucho menos filósofo de la historia.

En su primer nivel, la obra de Furet es una autocrítica de la izquierda europea empapada de benevolencia y de simpatía; en su segundo nivel, mucho más original, expone una versión histórico-genética de la teoría del totalitarismo: una teoría que, en lugar de empeñarse, como la teoría clásica, en poner en evidencia las convergencias estructurales de las "dictaduras" o de los "Estados de no derecho anti-liberales", o subsumirlos con equidad en el concepto de "religión social", se afana por señalar la prioridad del comunismo y el carácter de reacción del fascismo. Desde esta perspectiva, la historia del siglo XX no aparece como el enfrentamiento de los "buenos" y los "malos", sino como el enfrentamiento de dos fuerzas ideológicas "excesivas" y, en consecuencia, como tragedia. En un sentido, se produce así una desmitificación del marxismo que, por esta misma razón, contradice la interpretación "ortodoxa" del fascismo e ilumina su "núcleo racional".

La tragedia judía

Se presenta acá una cuestión particularmente difícil y espinosa, que forma el tercer lado del libro de Furet. Si el bolchevismo y el nacional-socialismo son, uno y otro, regímenes "ideocráticos" y deben ser tematizados de manera análoga, entonces las medidas de exterminio que tomaron presentan, verosímilmente, similitudes. De hecho, Furet no vacila en proceder a una yuxtaposición que, en Alemania, pasa por una analogía pura y simple: "Stalin

exterminará millones de hombres en nombre de la lucha contra la burguesía; Hitler, millones de judíos en nombre de la pureza de la raza aria". Pero ¿podemos hablar de una simple yuxtaposición cuando uno de los dos fenómenos es anterior al otro que, en lo esencial, se revela como copia del original? Acá se ve bien lo que separa la interpretación estructural de Hannah Arendt, que Furet expone en detalle, elogiosamente pero sin ahorrar críticas, de la versión histórico-genética que él esboza a partir de su propio punto de vista. El bolchevismo, subraya Furet, abrió una dimensión nueva y "el fascismo se inscribió en este espacio como una realidad simétrica e inversa". Los puntos de correspondencia suponen, por consiguiente, que el grado de originalidad no es el mismo. A partir de este punto, ¿no estamos obligados a admitir que entre el "Gulag" y "Auschwitz" hay una relación de causalidad? Un estudio, incluso superficial, de los textos muestra sin duda alguna que Hitler, desde sus comienzos, desde antes de 1923, evocaba con frecuencia y vehementemente el "Gulag", aun cuando el término le era tan desconocido como el de "stalinismo". Ahora bien, esta tesis, que está en el centro de la versión histórico-genética, es considerada en todas partes inadmisibles y nadie la menciona, porque ella parece aportar inteligibilidad a lo peor que produjo el nacional-socialismo, la "exterminación de los judíos", e incluso ésta podría encontrar justificación en la medida en que la tesis retomaría el discurso nacional-socialista sobre el "bolchevismo judío". Pero nada libera al historiador de su obligación de hacer inteligibles, cuanto sea posible, los acontecimientos y las realidades. Menos aún le está permitido pasar en silencio sobre factores importantes bajo pretexto que le parecen peligrosos o condenables. Es un hecho que para Hitler y muchos nacional-socialistas el bolchevismo y el judaísmo eran sólo uno y la única pregunta que se plantea es saber si tal

1. *The God that Failed*, obra colectiva con textos de A. Koestler, I. Silone, R. Wright, A. Gide, L. Fisher, S. Spender, aparecida en francés en 1950, con un postfacio de R. Aron. Título original: *Le Dieu des ténèbres*.

convicción descansaba sobre realidades o si se traba de una fórmula demagógica o, incluso, lisa y llanamente de una "locura". Pero si nos resistimos a ver en el "Gulag" una simple invención de la propaganda anticomunista, entonces la "relación de causalidad" se inscribe en la convicción que tenía Hitler acerca de la identidad entre bolchevismo y judaísmo. El estallido de protestas indignadas impide realizar una comprobación simple y evidente: el juicio moral que se tenga sobre la "Shoah" es una cosa, y otra, totalmente diferente, es saber hasta qué punto la relación entre bolchevismo y judaísmo parecía indiscutible a Hitler y otros nacional-socialistas. Y esto no tiene nada que ver con la cuestión de saber si esta asimilación puramente subjetiva comportaba un núcleo racional y cuál era ese núcleo; en todo caso, la "solución final" queda como el testimonio, condenable sin reserva alguna desde el punto de vista moral, de un proceso de responsabilidad colectiva de naturaleza arcaica. Sólo de pasada Furet reconoce en las medidas bolcheviques de exterminación la prioridad temporal, la prioridad de contenido y de orden de las causas; por ejemplo, cuando apoya su argumento sobre el libro de un testigo francés de la soviétización de los países bálticos, en 1940, testigo que juzga que el combate librado por el NKVD fue bastante más eficaz que el de las SS en 1941, Furet realiza esta afirmación general: "El nacional-socialismo no pudo llenar este hiato sino por la atrocidad". Palabras que muestran hasta qué punto la copia puede superar el original, de modo que conviene distinguirlos en dos planos: el de los fenómenos era anterior, el otro, más atroz.

Sin embargo, si Furet sólo se expresa con reticencias sobre este punto, no deja de aportar una contribución esencial al problema del nudo racional del antijudaísmo nacional-socialista. En el caso de muchas de las personas y de los grupos que estudia menciona expresamente su origen judío, poniendo en evidencia la cantidad considerable de hombres y de mujeres de esta extracción en los diferentes partidos comunistas y su entorno: de Trotski y Rosa Luxemburg,

pasando por Georg Lukács y Eugen Fried hasta llegar al partido comunista polaco, que descansaba sobre una "simbiosis judeo-polaca", y la "gran proporción de judíos en las nomenclaturas" de Europa del Este después de 1945. Pero si Furet reconoce implícitamente que hay un núcleo racional en la tesis del "bolchevismo judío", separa el carácter "patológico" de esta tesis más claramente que si hubiera callado al respecto: entre los disidentes, el número de judíos era proporcionalmente mayor y Occidente no hubiera podido imponerse en la confrontación intelectual posterior a 1945 si no se hubiera beneficiado con el concurso de muchos judíos anticomunistas como James Burnham, Sidney Hook, Waldemar Gurian, Arthur Koestler, Hannah Arendt, Raymond Aron y Richard Löwenthal. Precisamente afirmando la anterioridad del bolchevismo, Furet se opone al juicio de valor con que los nacional-socialistas marcaban el "bolchevismo judío": en el combate entre la ideología del universalismo y la del particularismo no había nada de deshonroso, ni mucho menos de criminal, si se elegía el primer campo. Pero si Furet puede llamar a los judíos "el pueblo universal", sería muy sorprendente que éstos no hubieran tenido una parte en la tragedia que representa el universalismo comunista que, articulándose con la realidad rusa y con la concepción doméstico-arcaica de una economía mundial pacificada, se reveló cada vez más claramente como una "ilusión". Por momentos da la impresión de que Furet menciona "Auschwitz" tan brevemente como el terror rojo o la exterminación de los kúlaks. En realidad, Furet se detiene precisamente en el capítulo dedicado al post-1945, y queda fuera de toda duda que el destino de los judíos le inspira la mayor compasión. Pero si él evoca la tragedia "europea" o "polaca", podría, a justo título, hablar de la "tragedia judía", que se conoce mal cuando sólo se hace mención al holocausto y cuando se considera al nacional socialismo como un fenómeno aislado. Queda claro que la tesis de la prioridad temporal del bolchevismo no contradice de ningún modo la singularidad y la especi-

ficidad de la ideología nacional-socialista de la purificación, ni los crímenes que desencadenó. Este tercer lado de la obra de Furet, dibujando la tragedia judía, está estrechamente ligado al segundo, el nivel histórico-genético, y muestra cuán inútiles son las inquietudes corrientes, de inspiración propagandística, que radican las auto-críticas de la izquierda sólo en el primero o segundo nivel.

Por eso me parece poco justificable que Furet, al final de una larga nota donde se refiere a mis libros con una honestidad rara en Alemania, encuentre "triste" que yo haya exagerado mi tesis y que haya encontrado una "suerte de fundamento racional" a la "paranoia antisemita de Hitler". Todo lo que precede muestra que yo considero que el concepto de "paranoia" es insuficiente y que la cuestión del "núcleo racional" del "antisemitismo de Hitler" me parece inevitable. Ya he expuesto por qué esta cuestión no implica ninguna acusación y de qué modo ella puede conducir a conclusiones muy diferentes de las que generalmente me atribuyen. Por desgracia, Furet apoya su objeción sobre una interpretación errada que se ha difundido: yo no sostengo que la "declaración de guerra" de Chaim Weizmann, a fines de agosto de 1939, fuera una de las causas de la hostilidad de Hitler contra los judíos. La mención que hago de esta carta en mi artículo "Légende historique ou révisionnisme"² no tenía ese sentido, pero, incluso, he corregido el malentendido que no tardó en producirse, afirmando expresamente en *Europäischen Bürgerkrieg, 1917-1945* que esta "declaración de guerra" había sido una "respuesta plenamente justificada".

Suele terminarse la reseña de un libro con sus "debilidades". En este caso se impone una comprobación singular. Si Furet, en la tercera parte, expone más argumentos de los que él hubiera deseado, su "debilidad" más visible se convierte en prueba de su tesis principal: postula y diseña la paridad de los dos regímenes "ideocráticos", sin ponerla en evidencia —de

2. Traducido en *Devant l'histoire*, Paris, Ed. Du Cerf, 1988.

todos los intelectuales para quienes el fascismo representaba una esperanza sólo Drieu La Rochelle merece un tratamiento algo detallado. Hitler es llamado un "ideólogo puro" en contra de la imagen más común, y su ideología es abordada según el método "comprensivo", aunque no se remonte a su nacimiento ni se proponga ningún análisis. De allí el juicio erróneo que consiste en poner en el mismo plano el "odio" de los fascistas por la burguesía y su odio bastante más auténtico por los bolcheviques —lo que es verdad en el caso de los nacional-bolcheviques alemanes, pero no lo es justamente en el caso de Hitler. Una cuestión más pertinente es saber si se podría también escribir un libro titulado: "El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea fascista en el siglo XX". La respuesta sería probablemente negativa. También habría que buscar un "núcleo racional" en el hecho de que la izquierda francesa y Furet con ella han sentido más simpatía por el comunismo que por el adversario que lo enfrentó a escala mundial.

No alcanzo a distinguir la perspectiva última y positiva que propondría Furet a nuestra época. Se puede pensar, de acuerdo con el subtítulo de su libro, que la "idea comunista" es una "ilusión". Pero muchas fórmulas parecen indicar que se trata, en última instancia, de la "visión lineal de la historia contemporánea" y de la divinización de la historia. A menos que estemos en presencia de una teoría de la secularización que encare "al hombre moderno privado de Dios" y que rechace algo más que la "idea comunista".

Sin embargo, tenemos la impresión de que es sólo la ocupación de la idea comunista universal por la realidad particular rusa lo que está en el origen de la "ilusión" y que esta idea podría algún día recuperar fuerzas. Se comprende con dificultad que Furet se presente a veces como un "pro-norteamericano", que no toma partido por la "burguesía" contra el comunismo sino que considera que el "pueblo-burgués", los norteamericanos, es el portabandera del futuro, en lo cual no se distanciaría demasiado de Fukuyama.

Ninguna obra de importancia mayor está totalmente libre de contradic-

ciones. *Le passé d'une illusion* de François Furet es una obra importante. Pese a su tamaño, se lee con un interés sostenido que no se debilita sino hacia el final, y con un placer que proviene de su calidad literaria. Por supuesto, será atacado por quienes ven todavía en el nacional-socialismo el "mal absoluto", sin equivalente, o quieren sustraer el "antifascismo" de la luz crítica. Pero todo el mundo aceptará que Furet se esfuerza en interrogar el siglo XX y que se apoya sobre un postulado incontestable salvo que se abandonen las exigencias de la historiografía en beneficio de una cuasi

religión. El camino que conduce a esta inteligibilidad es tan largo e incómodo, porque está obstaculizado por los vestigios de la "ilusión" descrita por Furet, y también porque persiste la obstinación por considerar a los judíos como víctimas de una empresa infame y no como actores de una tragedia. Deberán pasar quizás muchos años para que la versión histórico-genética de la teoría del totalitarismo reciba un acuerdo general, no por su verdad intangible sino como paradigma indispensable. En ese momento, François Furet será considerado un precursor.

Sobre la ilusión comunista

François Furet

Empezaré por un punto en el que están de acuerdo —para deplorarlo— varios historiadores eminentes que se tomaron el trabajo de discutir mi libro: que he tratado demasiado rápidamente la trayectoria de la idea comunista a partir de los años sesenta y, digamos, de la caída de Krushev. Reduje en un breve "Epílogo" una historia que se extiende a lo largo de treinta años y que no ha perdido su brillo. La creencia comunista se ha apagado o se apaga en el universo de los regímenes de tipo soviético pero alcanza una vida nueva en Occidente bajo una forma modificada, que los ortodoxos llaman "revisionismo": el "socialismo con rostro humano" corregiría las rugosidades del socialismo staliniano. La experiencia histórica no logra insuflarle vida a esta nueva versión, pero no impide que ella satisfaga la imaginación del público. No existe ya una sociedad modelo pero las que intentaron emanciparse del capitalismo presentarían ventajas sobre las otras. De allí que el anticomunismo estuviera incluso más desacreditado que durante los años en que el comunismo fracasaba por todos lados. Aunque haya perdido su pureza mineral, la ilusión está mejor protegida que nunca por su disociación de un modelo único, encarnado en la realidad.

Mis críticos tienen razón en este aspecto. La historia de los últimos treinta años de la idea comunista merece más que esas treinta páginas que cierran mi libro. ¿Fui conducido a este final abrupto por mi propia historia o por la necesidad de terminar una obra ya extensa? A estas dos razones hay que agregar una tercera, que tiene que ver con la extraordinaria complejidad de lo que sucedió en las sociedades ricas de Occidente en los años sesenta. El filo-sovietismo o el filo-comunismo occidental, por esos años, se convirtió en algo exclusivamente reactivo, es decir condicionado por el rechazo a la sociedad llamada "de consumo": basta señalar el caso norteamericano. Pero estas manifestaciones de neo-bolchevismo, duras o blandas, maofistas, castristas, brezhnevianas o euro-comunistas, forman una de las corrientes, y no la principal, del gran movimiento de los años sesenta. Ellas están capturadas en un conjunto cuyo inventario histórico queda por hacer. Es claro, por ejemplo, cómo el individualismo moderno recibió un nuevo impulso, pero percibimos menos claramente el modo en que la idea de los derechos del hombre, que sustituyó por todos lados a la lucha de clases como núcleo de la vida democrática, puede reinvertirse en un filo-comunismo

blando. En síntesis, diría que me intimidó la magnitud de la investigación que hubiera debido encarar.

Me dedicaré ahora a las diferentes críticas a mi libro, que consideraré por separado.¹

Lo que me separa de Eric Hobsbawm tiene que ver, evidentemente, con la extraordinaria fidelidad que él mantuvo respecto del compromiso comunista de su juventud. Lo comprobé el año pasado leyendo su último libro sobre la historia de este siglo,² que no me convenció en todos los aspectos porque percibí una ceguera residual en relación con el fenómeno comunista. Tengo dificultades para entender esta fidelidad a ideas falsas de parte de un espíritu tan sensible a la historia y a la época que, sin embargo, parece indiferente ante los desmentidos de la época y la historia. Sospecho a veces que hay algo de dandysmo a la inglesa en la impasibilidad de su ego político en medio de las ruinas. Pero si esta impasibilidad puede ser la última muralla de la ilusión comunista, la elegancia estética no es, por fuerza, la mejor vía de acceso a la comprensión del siglo. En este caso, ella condena al historiador inglés a rechazar el objeto de mi libro para no convertirse él mismo en su ilustración. Quise comprender el recorrido imaginario de la idea comunista en el siglo XX, las razones y circunstancias que explican su brillo, tan extrañamente asociado a una realidad siniestra. Hobsbawm no se interesa ni quiere interesarse por esta cesura: defiende los últimos rayos de la luz comunista en la historia de este siglo.

Sin embargo, me hace una concesión que se revelará ruinoso para su argumento. Si acepta la idea de que los regímenes de Hitler y de Stalin son comparables, ¿cómo podrá consolarse simplemente con la contradicción de sus ideologías? Si el nazismo y el stalinismo tienen filiaciones intelectuales contradictorias y, sin embargo, desembocan en regímenes cuyas similitudes son "inegables" (según sus propios términos), ¿cómo escapar a la conclusión de que el stalinismo miente sobre todo lo que se hace en su nombre? El historiador debe preguntarse, por una parte, de qué modo

esta mentira se articula con la filosofía del comunismo; por la otra, por qué es creída. El primer rasgo se relaciona con el hecho de que el marxismo, *a fortiori* el marxismo leninismo, suprime del universalismo democrático la perspectiva moral de la acción, substituyéndola por una religión de lo sucedido (lo que es, es lo que debe ser), que encierra al militante en la arrogancia de la fuerza. El segundo rasgo proviene de que la fe comunista extrae su capacidad de denegación de la finalidad universalista que pretende servir: de modo que, mientras se remite al tribunal de la historia, el comunismo defiende también la pureza de sus intenciones, sin ver que por este camino cae en esa especie de fariseísmo burgués tan vilipendiado por Marx. Traicionado por la historia, Eric Hobsbawm encuentra una escapatoria al misterio de la "similitud" entre los regímenes de Hitler y Stalin en la diferencia entre lo que cada uno de ellos quiso hacer creer.

También está nuestro desacuerdo sobre la cuestión del antifascismo comunista, al que consagra lo esencial de su análisis. En su opinión, el antifascismo constituye el fondo de la política comunista entre las dos guerras, su momento esencial, su verdadera sustancia; en consecuencia, los comunistas fueron buenos defensores de la democracia, y la unión antifascista de la que eran propagandistas, lejos de diseminar una mentira o una ilusión, se correspondía con las necesidades de la hora y con el verdadero espíritu del comunismo. Allí se encuentra, en la pluma de un gran historiador que otras veces estuvo mejor inspirado, la imagen de Epinal de la historia comunista en su *belle époque*: cuidadosamente "editada", como se dice en inglés, para encajar en la de la democracia. Si esta alegoría conserva tanta fuerza en el espíritu de nuestros contemporáneos e, incluso, en los libros de historia, es porque ella parece haber recibido una confirmación en la segunda parte de la segunda guerra mundial. Posee un anclaje profundo en los recuerdos y en las emociones, directas o transmitidas. Pero ella embelee precisamente la ilusión cuyas razones he querido encontrar.

En realidad, el antifascismo fue un episodio bastante corto —cuatro años— de la política comunista. Antes, estuvo el "tercer período", la estrategia "clase contra clase", que facilitó el ascenso de Hitler al poder. Luego, en 1939, fue el pacto germano-soviético, alianza oculta con Hitler que dio dividendos territoriales a Stalin. Si la URSS y el movimiento comunista retornaron al antifascismo fue "gracias a Hitler", como lo escribe Hobsbawm, y no por virtud o doctrina. Y el carácter interesado y circunstancial de este "antifascismo" estalla en cuanto la guerra termina, por la negación de los derechos de los pueblos de Europa central y oriental a la autodeterminación. El giro estratégico operado por el Komintern en 1934-1935 (e impuesto a todos los partidos de la Internacional, incluido el partido francés) hizo crecer las esperanzas democráticas de muchos simpatizantes y militantes. Amplió la audiencia del comunismo, pero no modificó ni el análisis de fondo según el cual el fascismo y la democracia burguesa eran las dos caras del capitalismo mundial, ni la ambición de que los partidos comunistas dominaran las coaliciones antifascistas, ni la voluntad de silenciar, en nombre de la lucha contra Hitler, las críticas al régimen soviético.

El primer punto, perfectamente claro en todos los textos, sería suficiente para comprender el carácter táctico del giro 1934-35: táctico quiere decir también reversible, como se lo comprobó en 1939. Según Hobsbawm, como la naturaleza verdadera del comunismo es antifascista, el período 1939-1941 es un "paréntesis": pero nada justifica esta petición de principios, sino la voluntad de conservar, para el movimiento revolucionario de Octubre, una vocación democrática. En realidad, toda la historia del llamado movimiento está hecha de fases destinadas a acrecentar su poder; la de 1935-1939 como la de 1939-1941 no escapan a la regla común. Dentro del mismo período antifascista, por otra parte, el epi-

1. Publicamos sólo las respuestas a Hobsbawm y Ernst Nolte.

2. E. Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, 1994.

sodio de la guerra de España muestra que la voluntad de Stalin era menos combatir el fascismo que tomar un rehén controlando, a través de sus agentes, la España republicana: anticipación de lo que hará, después de la guerra y con el mismo pretexto, en Europa central y oriental. Finalmente, ¿cómo puede ignorar Hobsbawm la ilusión que vehiculizó, con una pasión casi fanática, la propaganda "antifascista" del Komintern? En años donde el terror golpea a pleno en la URSS, los partidos comunistas denuncian toda crítica del régimen soviético como fascista: de allí la excomunión cuasi ritual del anticomunismo, cuyo extraño eco resuena todavía en Hobsbawm, como conjuro de la idea de que los anticomunistas hubieran tenido razón. Por otra parte, los más inteligentes de esos anticomunistas pertenecían a la izquierda.

La escena internacional de los años treinta no enfrentó dos fuerzas sino tres: el fascismo, el comunismo y la democracia. No disiento (puesto que lo he escrito) con la idea de que la URSS y las democracias occidentales debieron aliarse firmemente contra Hitler que las amenazaba al mismo tiempo, y que en el fracaso de esta alianza las democracias tuvieron su parte de responsabilidad. Pero esta comprobación no implica que un efecto de ceguera sobre la naturaleza del régimen soviético o un consentimiento frente a la mentira comunista fueran inseparables del antifascismo: Churchill y de Gaulle son testimonio de que se podía ser aliado de Stalin *con los ojos abiertos*. En general, por el contrario, se produjo, bajo el peso de las circunstancias y de la propaganda, no una confusión de la idea democrática y de la idea comunista, sino más bien una corrupción de la idea democrática por la idea comunista: corrupción que alcanza su zenit en Europa en los años de la posguerra, cuando el comunismo vencedor se convierte en la única salida de la pasión revolucionaria y del odio al liberalismo. Esto lo ha demostrado Renzo de Felice en el caso de Italia. De Francia he hablado largamente en mi libro.

En el fondo, lo que me separa de Hobsbawm es muy simple y esencial:

él no acepta la idea de que hubo una *ilusión* comunista. Por eso, el tema mismo de mi trabajo le resulta extranjero. Más que en las ideas propiamente dichas, quise interesarme en la imaginación política de los hombres de este siglo y en la loca representación que muchos de ellos tuvieron de la URSS y del comunismo. Hobsbawm quiere, por el contrario, mostrar el fundamento racional de la creencia comunista, a partir de la experiencia de los hombres de este siglo: la guerra del 14, la caída de un mundo, la crisis de 1929, el fracaso del capitalismo liberal, etc. Puedo seguirlo sin dificultad en el inventario de las circunstancias que impulsaron el espíritu revolucionario inseparable de la democracia moderna. Pero el comunismo no puede ser considerado simplemente como una respuesta a estas catástrofes: constituye una catástrofe en sí mismo, y ciertamente no la menos importante. Inaugura la serie de las grandes derrotas de la libertad e influye sobre las que vinieron después, sacando su fuerza de las desgracias de la democracia y la victoria de Hitler. Se ofreció como un renacimiento de la civilización europea, cuando se trataba en cambio de su primer desmoronamiento. Nutrió una esperanza, cuando en realidad precedía a la tragedia. Más aun: la esperanza creció a la par de la tragedia. Por eso es en vano querer emancipar, como lo sugiere Hobsbawm, la historia del comunismo occidental de la de la URSS. Ríos de tinta no podrán borrar lo que dicen los textos de la época: la URSS fue el centro, material y espiritual, del movimiento comunista del siglo XX. Ella deportó o asesinó a millones de ciudadanos, ella conquistó y subordinó toda Europa oriental con el consentimiento de una gran parte de la opinión pública de Occidente. El renacimiento de una conciencia histórica común a toda Europa pasa por la exploración de este misterio. Quise hacerlo. Eric Hobsbawm intenta esquivar el problema. Respeto su obra de historiador y, por consiguiente, lamento esta especie de *non possumus*, que ya no tiene objeto puesto que la Iglesia ha cerrado sus puertas. La cuestión deberá discutirse sin su ayuda, y

es una lástima puesto que el estudio de la unión de una esperanza con un desastre me parece esencial en el inventario del hombre democrático.

Ernst Nolte comprende que a partir de un análisis de la ilusión comunista fui llevado a retomar toda la historia de este siglo, que es su indispensable contexto; y por este camino, me vi obligado a discutir sus libros. Pero quiero detenerme un momento en lo que él considera que es el primer nivel de mi libro, a saber la historia de las ilusiones sobre el comunismo que tuvieron muchos intelectuales, no sólo franceses sino europeos y americanos (para no hablar de los latinoamericanos, que quedaron fuera de mi obra). Pienso que la matriz de estas ilusiones es doble, a la vez histórica y filosófica, como el acontecimiento a la que esta matriz se refiere, la Revolución francesa. Por un lado la Revolución francesa dio forma a los recuerdos y la sensibilidad de amplios sectores de la izquierda europea durante doscientos años —mucho más allá de las fronteras de Francia, como todo el mundo sabe. Por otra parte, ella erigió el fenómeno revolucionario en modelo privilegiado del cambio histórico: por la revolución, el hombre moderno reconcilia la idea que él se hace de su autonomía y la creencia en la historia; logra celebrar su voluntad como cumplimiento de la necesidad. El encanto más profundo de Octubre de 1917 tuvo que ver con la reencarnación de esta magia en la imaginación europea, desbordando los medios intelectuales que yo tomé más como testigos que como tema particular de estudio. Si la mitología soviética no hubiera encendido sino a algunos intelectuales, no habría tenido el eco gigantesco que tuvo. Más allá de los intelectuales, a través de ellos, quise comprender lo que la había vuelto tan poderosa en la imaginación de los pueblos.

Al hacerlo, ¿manifesté una benevolencia excesiva respecto de mis testigos? Ernst Nolte sospecha algo de eso y atribuye esta inclinación a mi biografía. A veces se reprocha a quienes han sido comunistas en algún momento de sus vidas que pongan de manifiesto demasiado encono respecto de

la creencia que han abandonado; en mi caso Nolte lamenta, por el contrario, un gesto de complacencia frente a mi ceguera juvenil. En verdad, traté de evitar una y otra actitud. El título de mi tercer capítulo, "El encanto universal de Octubre" es un indicativo más que un optativo. Por otro lado, este encanto se ejerce sobre espíritus tan diferentes y opera sobre tipos de sensibilidad tan opuestos que no es imposible sentir simpatía por todas esas víctimas. ¡Es la ebriedad de Aulard y de Mathiez, de Lukács y de Pierre Pascal, de Heinrich Mann y de Suvarin, de los Webb y de Koestler! No intenté sentir, respecto de todos los personajes encontrados al azar de esta historia, más que el mínimo de simpatía necesaria para entrar en sus "razones". Prefiero a los que mantuvieron sus ojos abiertos a la tragedia soviética, como Kautsky, Blum o Orwell, y también a los analistas de su propio enceguecimiento, como Koestler. Me cuesta entender que Ernst Nolte no perciba que mi mirada es particularmente crítica de la "idea comunista" en los años treinta, en especial durante la guerra de España: se trata del período en que ésta conquista el territorio del antifascismo, justamente cuando ocurren, en la URSS, catástrofes sin precedentes y, en el exterior, se impone el poder de la NKVD en Barcelona y Madrid.

Pero, naturalmente, lo que más interesa a Nolte en mi libro es la cuestión que él ha estudiado en los suyos: la relación entre el comunismo y el fascismo. La abordé menos directamente que él y, por así decirlo, de costado, puesto que me interesaba menos la realidad de los dos movimientos que las mutuas relaciones de dos ideologías: quien quiera comprender la fuerza de la atracción de la idea comunista, ¿cómo podrá evitar la fuerza inversa de la idea fascista? Desde comienzos de los años veinte, en Italia y Alemania, el fascista (si se acepta extender la denominación a una parte al menos de la extrema derecha alemana) combate al comunista, y viceversa. Salidos del mismo acontecimiento, la primera guerra mundial, los dos grandes movimientos ideológicos de la época se definen en buena parte uno en relación con el otro, hasta el punto en

que es imposible comprender el desarrollo sin vincularlos constantemente en lo que tienen de antagónico y en lo que tienen de común.

Las dos filosofías son diferentes, e incluso contradictorias, ya que el marxismo viene de la filosofía de las luces, mediatizada por Hegel, mientras que el fascismo sale más bien de un vitalismo post-nietzscheano: el primero es un universalismo de inspiración democrática, el segundo una exaltación de lo particular en su forma nacional o racial. Pero el problema que intentan resolver es el mismo: destruir y superar el individualismo burgués en nombre de una comunidad verdadera. Y, si descendemos del cielo de las ideas a la economía de los sentimientos, comunismo y fascismo beben largamente en las mismas fuentes: el odio a la democracia burguesa, dominada por el dinero, el resentimiento igualitarista, que se alimenta en el contraste de la igualdad proclamada y la desigualdad real. Los dos movimientos tienen un mismo enemigo, lo cual no es poco en la lucha política: movilizan pasiones comparables, como el desprecio al derecho, el odio por la democracia liberal, la asimilación de la política a la guerra, la exaltación del futuro, el culto del partido, la adoración del líder, el rechazo al cristianismo. No veo razón para negarle al fascismo la cualidad de revolucionario. Por el contrario, me parece que la principal innovación del fascismo es haber recuperado para la derecha la idea de revolución. En el siglo XIX, la derecha era contrarrevolucionaria. Ahora bien, la contrarrevolución estuvo siempre capturada por la contradicción de tener que emplear medios revolucionarios para vencer a la revolución, sin por ello obligarse a otro objetivo que la restauración del antiguo régimen. Nada parecido le sucede al fascismo, que posee su idea de futuro, y su magia del porvenir: una comunidad liberada del egoísmo burgués. Tal objetivo lo libera de escrúpulos sobre los medios e, incluso, de la simple moral.

Trabajando sobre esta "versión histórico-genética de la teoría del totalitarismo", para retomar los términos de Nolte, me vi llevado a citar su obra,

que conozco hace tiempo. Hasta nueva orden, un historiador está obligado a citar las obras de sus predecesores cuando discute sus tesis. Y, como no ignoraba que Nolte es un personaje "demonizado" por la izquierda alemana, le consagré una nota particularmente larga para precisar mis ideas sobre él. Su comentario de mi libro me permite volver sobre el tema.

Pienso como él que la relación dialéctica entre comunismo y fascismo ocupa el centro de las tragedias de este siglo: ningún historiador podrá pasar por alto esta verdad sin hacer violencia a la inteligibilidad de la época. Si durante tanto tiempo se resistió esta evidencia fue por un efecto de intimidación nacido en la segunda guerra y cuidadosamente alimentado desde entonces en nombre del "antifascismo". El "antifascismo" nunca fue más poderoso ni más extendido que después de que el fascismo fuera vencido en 1945. Este tabú, inviolable pero confuso —puesto que sirvió para celebrar como "democrática" a la dictadura policial de Alemania oriental—, impide retrospectivamente comprender que el fascismo, antes de ser una maldición, fue una esperanza compartida por millones de hombres. Las obras de Nolte nos liberan de este conformismo de época. Ellas plantean con profundidad la cuestión filosófica de la complementariedad conflictual del comunismo y del fascismo en el interior de la democracia moderna, de la que constituyen formas patológicas.

A partir de aquí, Nolte insiste mucho, un poco demasiado en mi opinión, sobre el aspecto *reactivo* del fascismo en relación con el comunismo: es decir sobre el carácter posterior de su aparición, en el orden cronológico, y sobre su determinación por la precedencia de Octubre. Lenin toma el poder en 1917, Mussolini en 1922, Hitler fracasa en 1923 para alcanzarlo diez años más tarde: así el fascismo mussoliniano puede ser concebido como una "reacción" a la amenaza de un bolchevismo a la italiana, surgido también él de la guerra y constituido más o menos según el ejemplo ruso. Del mismo modo se puede hacer del nazismo una respuesta a la obsesión

alemana por el Komintern, respuesta articulada sobre el modo revolucionario y dictatorial del comunismo. Este tipo de interpretación comporta una parte de verdad, en la medida en que el miedo al comunismo alimentó los partidos fascistas, pero hay aquí sólo una parte de verdad: pues ella presenta el inconveniente de ocultar lo que cada uno de los regímenes fascistas tiene de endógeno y de particular, en beneficio de lo que combaten en común. Los elementos culturales con los que fabricaron su "doctrina" preexisten a la guerra de 1914 y por tanto a la Revolución de Octubre. Mussolini no esperó a 1917 para inventar el matrimonio de la idea revolucionaria y de la idea nacional. La extrema derecha alemana y también la derecha en su conjunto no tuvieron necesidad del comunismo para detestar la democracia. Los nacional-bolcheviques admiraban a Stalin. Admito que Hitler privilegió el odio del bolchevismo, pero lo hizo considerándolo producto final del mundo burgués democrático. Por otra parte, algunos de sus más cercanos fieles, como Goebbels, no ocultaron su odio por París y Londres antes que por Moscú.

Pienso entonces que la tesis del fascismo como movimiento "reactivo" al comunismo explica sólo una parte del fenómeno. Y fracasa cuando quiere dar cuenta de la singularidad italiana o alemana. Sobre todo, esta tesis no permite comprender lo que los dos fascismos pueden tener en común con el régimen detestado. Lo he expuesto largamente en mi libro y no quisiera repetir mis argumentos aquí. Agrego, sin embargo, que al asignarle una significación no sólo cronológica sino causal a la anterioridad del bolchevismo sobre el fascismo, Nolte se expone a la acusación de querer disculpar de algún modo al nazismo. La afirmación de que "el Gulag precedió a Auschwitz" no es falsa ni tampoco insignificante. Pero no tiene el sentido de una relación de causa a efecto.

Ernst Nolte va tan lejos en su voluntad de explicar el nazismo por el bolchevismo, que ve en la presencia judía dentro del movimiento comunista el "núcleo racional" del antisemitismo hitleriano. En este punto tampoco

puedo estar de acuerdo. Es un hecho reconocido el de la presencia de un número importante de judíos en los diferentes estados mayores del comunismo mundial, con el partido ruso a la cabeza. Pero Hitler y los nazis no tenían ninguna necesidad de este dato para dar sustancia a su odio a los judíos, más viejo que la Revolución de Octubre. Por otra parte, Mussolini, a quienes ellos consideraban tanto, había conducido a la victoria a un fascismo anticomunista que no era antisemita. Estoy en desacuerdo con Nolte respecto de los orígenes del nazismo, que son más antiguos y más específicamente alemanes que la hostilidad al bolchevismo. Antes de convertirse en chivos emisarios del bolchevismo, los judíos lo fueron de la democracia. Y si es verdad que ellos presentan el flanco para esta maldición, por la relación privilegiada que mantienen con el universalismo moderno, lo hacen ocupando dos roles: como burgueses y como comunistas, y la primera imagen es anterior a la segunda (por otra parte, Nolte mismo subraya que, si los judíos son muchos en las filas del comunismo, también se los encuentra en la primera línea del anticomunismo liberal del siglo). También en este punto quisiera volver a la violencia particular de la cultura alemana en contra de la democracia moderna; me parece un rasgo explicativo del nazismo que es anterior al bolchevismo. Lo que Nolte llama "núcleo racional" del antisemitismo nazi está más bien constituido por la superposición imaginaria de dos encarnaciones sucesivas, pero no incompatibles, de la modernidad por los judíos. La lectura de *Mein Kampf* confirma esta interpretación. El bolchevismo es la última forma de una empresa de dominación mundial judía.

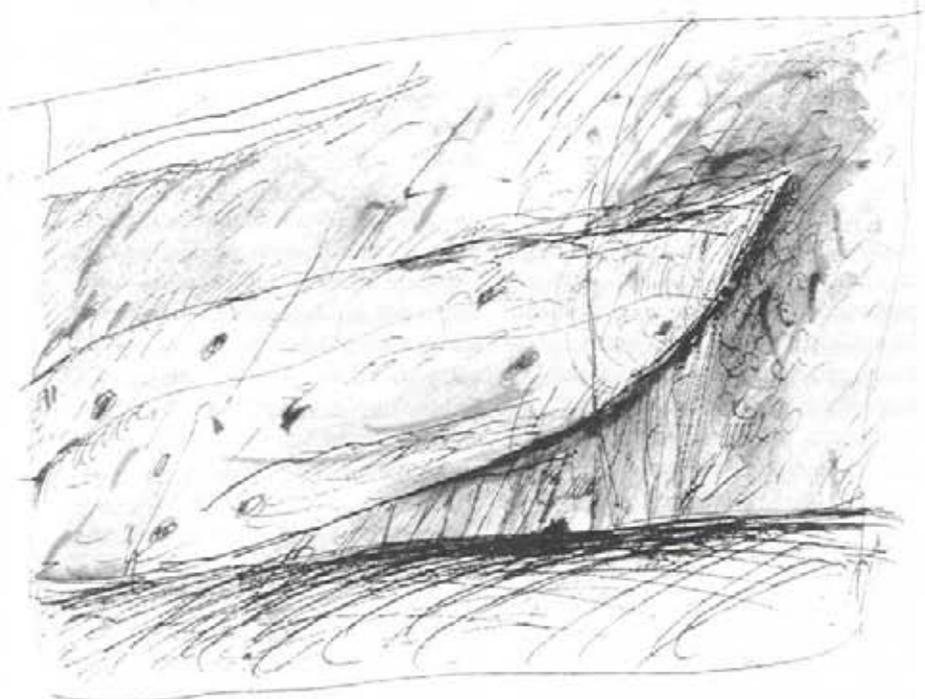
Como muchos historiadores, incluso muchos grandes, Nolte lleva demasiado lejos una idea correcta. Es el primero que ubicó los totalitarismos de este siglo en su dialéctica complementaria de beligerancia. Se levantó contra la intimidación "antifascista" y todos los espíritus libres deben reconocérselo: pues el genocidio judío es el punto culminante de los crímenes del siglo, pero es deplorable que su luz siniestra pueda ser utilizada para

ocultar los millones de víctimas del terror soviético. Pero, al deducir el fascismo del comunismo, Nolte parece dar, sin decirlo jamás claramente, una suerte de carácter derivativo a los crímenes nazis, segundos (aunque "más terribles" todavía) respecto de los del Gulag. Por la razones indicadas más arriba, no descubro ninguna razón histórica (independientemente del juicio moral) que nos permita avanzar en esa dirección.

Algo más me separa del historiador alemán y ello me sorprendió al leer los últimos párrafos de su artículo. Nolte no parece sacar las consecuencias de la diferencia de intencionalidad que existe entre la ideología comunista y la ideología nazi. La primera es universalista, la segunda exalta lo particular. La primera es efímera bajo la forma que tomó en el siglo XX, el marxismo leninismo. Pero tiene bellos días por delante bajo otras formas (que no me arriesgo a predecir), porque es inseparable del sentimiento democrático moderno. Es por eso que no puedo ser lo suficientemente hegeliano para anunciar el "fin de la historia". La ideología fascista no tiene la misma potencia imaginaria. Ella recupera en su provecho la idea de revolución y constituye, como el comunismo, una idea nueva de comunidad, pero esta idea está limitada por las fronteras de un pueblo elegido. No puede servir de trampolín al sueño de una humanidad reconciliada. Al separar tajantemente lo particular de lo universal, abre sólo un espacio estrecho ante la pasión revolucionaria y carece de horizonte mesiánico. Anunciador de la dominación de la raza elegida, el nazi se sostiene sólo en la afirmación de su fuerza. Profeta de la emancipación de los hombres, el comunista se beneficia, incluso en su ferocidad, de la dulzura de la idea democrática cuyas promesas pretende cumplir. En medio de las ruinas que provoca su acción, todavía puede invocar un mañana que esta acción prepararía. Y si su fracaso histórico parece inapelable, le queda la justificación de sus intenciones. Me pregunto si allí no están las razones por las que hay tantos viejos ex comunistas y tan pocos ex fascistas.

La ambigüedad de lo público

Jorge E. Dotti



1. La polisemia en cuestión nace de las dos dimensiones mentadas por el término "público", a saber: la *estatal* y la *societal*, cuyas relaciones a lo largo de la modernidad han sido de una tensa oposición y de búsqueda de expansión de una a costa de la otra.

En el mundo clásico, la instancia pública cubre no sólo lo relativo al poder político y a la normatividad consecuente, sino también a todo lo que es propio y común a los ciudadanos y, más específicamente, aquello que apunta a una utilidad general y no a un beneficio personal. La distinción es, entonces, entre esta esfera y la de lo privado o doméstico.

Pero la dinámica que nos interesa es la moderna, en particular el proceso cultural que lleva desde la consolidación de lo público como sinónimo de estatal (fundamentalmente en el siglo XVII, pero aún hoy plenamente vigente en fórmulas como derecho público, propiedad pública, etc.), hasta su comprensión dieciochesca, cuya nota central es la de hacer de lo público un ámbito externo al Estado, pero donde se elabora el criterio de la razonabilidad y, por ende, de la legitimidad de lo estatal mismo. En su función justificatoria de la intelección iluminista de la política, lo público caracteriza así todas las actividades que, desa-

rollándose con independencia de las estatales, generan simultáneamente las pautas evaluativas de éstas y del accionar político en general.

¿Cuál es el proceso histórico que, a grandes rasgos, vehiculiza este desplazamiento semántico?

La modernidad se abre con la disociación entre política y moral, dimensiones de la práctica que estaban estrechamente vinculadas en el modelo clásico, ya que los comportamientos éticos y cívicos tenían similares condiciones de posibilidad, sin que fuera sensato suponer que lo que hacía a un hombre ser virtuoso simultáneamente no lo hiciera ser también un buen ciudadano. La polarización moderna de lo que antes aparecía ensamblado como el *vivir bien*, significa, en cambio, que el poder político se concentra en el soberano absoluto, cuya misión es actuar como juez imparcial y pacificador; y, correlativamente, que las cuestiones morales se confinan en la conciencia del individuo. Esto es, un fuerte dualismo entre el foro externo y el foro interno. El hombre moderno, al renunciar al intento de imponer su credo a la fuerza (o sea, al abandonar la actitud típica en las guerras civil-religiosas de la cristiandad), y acatar externamente el derecho, obtiene el reconocimiento de su libertad de conciencia y de su libertad de trabajo, prerrogativas que se despliegan conjuntamente con el desarrollo del mercado.

Sólo que esta coexistencia entre dos polos absolutos, el soberano y la conciencia privada (y observemos que

la estructura formal o a priori del poder es en ambos casos la misma); esta coexistencia, pues, entre dos absolutos no puede ser duradera. Se genera así una paradoja histórica, que está en la base misma de la ambigüedad que queremos destacar. Cuanto más eficiente es el soberano en pacificar e imponer el derecho, reforzando así la esfera estatal-burocrática, tanto más favorece el afianzamiento, primero, y la expansión después, de la esfera que ha quedado fuera de los mecanismos y dispositivos estatales en sentido estricto, esto es, de la sociedad civil. Pero cuanto más se desarrolla esta última, tanto más ve trabados sus impulsos expansivos por la misma autoridad que hizo posible su configuración como lugar de la libertad y de la crítica.

De esta paradoja nacerá el ciclo revolucionario, que, bajo la bandera de la impugnación moral (no política) de la soberanía absoluta, llevará a cabo la conquista del poder político mismo.

Es, precisamente, en este contexto (que abarca los siglos XVII y XVIII en Occidente) que lo público, sin dejar de adjetivar la normatividad emanada desde el Estado, pasa a designar también —con todo el dramatismo histórico que esta ambigüedad lleva consigo— la esfera de actividades y sujetos que más se oponen a la lógica de la soberanía.

Esta publicidad de lo público tiene connotaciones variadas, aunque estrechamente relacionadas entre sí. Ante todo, alude al rasgo de visibilidad, divulgación o exteriorización que debe caracterizar la acción soberana de acuerdo a lo que la razón enseña. La legitimidad de lo estatal pasa a reposar ahora en su capacidad de ser visualizable desde fuera del Estado mismo. Si hasta este momento, lo común o general mentaba una instancia sustancial, ontológicamente respaldada en una metafísica esencialista, a saber: la de lo que está por encima de todo interés particular y beneficia a la entera comunidad, precisamente el "bien común" o el "bienestar general", en la modernidad desencadenada, en cambio, designa simplemente un lugar, un espacio simbólico y material que ya no necesita de sostenes sustancialistas, un mero terreno de encuentro de

individuos motivados por la preservación de sus intereses personales y acicateados intelectual y prácticamente por la creencia en que la propia conciencia es el juez último de lo que está bien y lo que está mal. Lo público moderno es, de alguna manera, un invento protestante.

En este espacio público, en la *Öffentlichkeit*, las conciencias individuales realizan el juego de pactos lingüísticos e ideológicos, de intercambio de opiniones y razones, que llevan a la conformación de un sentido común u opinión pública, que emite los criterios para juzgar la acción de gobierno. En segundo lugar, entonces, lo público es también un topos socio-cultural en oposición al de la soberanía, en la disputa por la interpretación de lo justo y lo injusto, lo sensato o insensato, lo razonable o criticable en las costumbres, los gustos estéticos, la moral en general e, inevitablemente, en la política y el derecho. En el espacio público-societal se decide la lucha por la hermenéutica de los principios rectores de la convivencia, siendo la publicitabilidad de los actos soberanos el criterio discriminador de la legitimidad de lo público-estatal.

Sujetos actores en este ámbito son quienes mejor esclarecidos están por la razón natural y que, consecuentemente, pueden desarrollar su capacidad evaluativa en el intercambio pluralista de ideas, tal como intercambian proficuamente sus propiedades en el mercado. Son quienes participan activamente en instituciones que, asentadas en el orden creado por el Estado, se le contraponen como tribunal de las acciones del mismo. Se trata del público culto, y aquí es dable observar un tercer significado del término, asociado a, o incluido en, el segundo: no ya lo público sino el público, esto es, el público lector, teatral, asistente a cafés, cenáculos, logias, etc. Son los doctos sin compromisos estrechos con las autoridades (o que, si los tienen, llevan una suerte de doble vida como impugnadores del poder en el que participan y que los protege), los intelectuales que cuestionan dogmas y abusos de autoridad y que son seguidos por sus lectores y asistentes a las representaciones de sus obras.

La ambigüedad de lo público conlleva, entonces, una inversión fundamental, cargada de consecuencias históricas: el ciudadano, que es el destinatario de los actos jurídicos estatales y que sólo en un pasado mítico y ficcional ha sido partícipe directo de la génesis del Estado como contrayente de un pacto originario con sus iguales, se ha transformado en un inquieto juez de esos actos. Lo cual significa que el sometimiento externo a las normas jurídicas se debilita y queda condicionado a que las mismas no repugnen a los principios de la moral y la economía, presuntamente apolíticos y simplemente naturales, dilucidados en su formulación universal por la razón y concretizados en los casos particulares por el uso del *juicio*, una facultad pluralista y antidogmática que opera en el espacio público en creciente tensión con la voluntad soberana.

En su archicitado escrito sobre el Iluminismo, justificadamente famoso, Kant da una imagen precisa de esta situación. Puesto que estamos destinados por la "naturaleza" a una existencia social, deber del hombre civilizado es acatar las normas de las instituciones estatales en las que se desempeña como funcionario, o a las que simplemente debe obediencia como ciudadano; pero también es obligatorio, para no menoscabar la dignidad humana, someter tales instituciones y sus normas a una crítica ineludible desde la sociedad. Kant sintetiza ambos deberes con fórmulas que vuelven evidente la inversión del sentido habitual de las adjetivaciones: "uso privado" y "uso público" de la razón, en las esferas estatal y societal respectivamente.

Sólo que, aun cuando ambas dimensiones queden claramente delimitadas y contrapuestas, la —diríamos— salud mental del ciudadano de dos mundos, obligado a obedecer por la mañana y a criticar por la tarde, no tiene otro medio para preservarse más que resolver la casi contradictoriedad de su práctica dando primacía al imperativo de la obediencia. La misma razón que denuncia, enseña también que, como estamos condenados a vivir en sociedad, entonces debemos acatar al soberano; esto es, a la ley. "¡Ra-

zonad cuánto queráis, pero obedeced!" es el mensaje final del texto, a menudo escamoteado por muchos de sus intérpretes y usuarios.

Asimismo, si bien el espacio público kantiano no se desentiende de la dimensión económica en que se desenvuelven sus actores, su planteo se limita a dar por sentado que la participación en el sentido común esclarecido supone un determinado status social, y focaliza el problema filosófico en la difícil armonización de crítica y obediencia.

En Hegel, en cambio, el momento económico asume un rol determinante. La distinción entre los dos significados de lo público se articula como dialéctica de la sociedad civil y el Estado. En su propuesta, el momento crítico y doxológico (que incluye no sólo la opinión pública, sino también los partidos políticos y hasta el dogma de la soberanía del pueblo), queda desjerarquizado frente a la instancia estatal, ontológica y —por ende— políticamente superior a la de los arbitrios personales y las meras opiniones. Pero, como contrapartida (y a la vez en consonancia con esta desvalorización de lo público-societal), se le concede una importancia decisiva a la cuestión económica, en el contexto de una filosofía del derecho. En el planteo hegeliano, la esfera pública dominada por el atomismo resulta ser la fuente de la conflictividad que el Estado "supera", pero sin anular la distinción entre las dos dimensiones de lo público.

La algo especiosa conciliación hegeliana entre economía y política motiva las críticas de Marx a la dicotomía sociedad civil/Estado, tal como se presenta en Hegel y en la realidad. El primer paso para disolver la ambigüedad de lo público es denunciar que la abstracta universalidad del derecho y del Estado es funcional al particularismo concreto del mercado, esto es, que ambos polos de lo público no son momentos verdaderamente conflictivos, auténticamente batalladores en su enfrentamiento, sino que son opuestos internos a un mismo modelo de *publicidad* asentado en el individualismo egoísta, y, como tales, recíprocamente funcionales. Marx disuelve teóricamente la doble vida del hombre

moderno, escindido en burgués y ciudadano, en miembro de lo público-societal (en clave económica) y de lo público-estatal (en clave de participación indirecta, mediante representantes), elaborando la perspectiva de un estadio postcapitalista, comunista, donde el término *público* devendría unívoco, al mentar exclusivamente una dimensión única de expresión y de realización sin interferencias de la creatividad humana en su universalidad y organicidad naturales. Lo público sería, en tal situación, la sociedad del recambio orgánico de hombre y naturaleza y de los hombres entre sí, pero ahora sin mediaciones artificiales y alienantes, como el Estado y el mercado.

2. Más allá de las sugerencias que emanan de estos análisis, parece posible teorizar que el curso histórico sometió la dialéctica de lo público a una crisis de su insita ambigüedad, que no parece encuadrable en la dialéctica hegeliano-marxista. Una crisis que violenta la diferencia entre las dos esferas que la constituyen y cuyo resultado, si no es la anulación de tal polisemia, al menos revela una tendencia a hacerlo. Sólo que el camino seguido es el de la potenciación de la artificialidad y del simulacro como elementos propios de una lógica (posmoderna) de la apariencia, que disuelve la distinción entre las dos instancias constitutivas de la antigua dicotomía.

En consecuencia, una lectura de la condición contemporánea puede verse enriquecida, creemos, si atiende a un diagnóstico más cercano al presente, como el que hace Carl Schmitt, a pesar de —o gracias a— su carácter polémico. El discutido teórico de lo político, cuya fama actual parece concederle la dimensión de un *clásico* de la filosofía política (¿el último, junto a Arendt?), entiende que cuando el Estado del liberalismo se autodefinía como neutral, e incluso agnóstico, es decir, no intervencionista no sólo en materia económica, sino también religiosa y/o metafísica en general; o, más precisamente, al presentarse como (y, a su manera, ser) un Estado prescindente, estaba manteniendo su diferencia para con la sociedad y —acote-

mos— confirmando de este modo la ambigüedad de lo público. En el siglo XIX nos encontramos, entonces, con dos esferas aceptablemente diferenciadas y contrapuestas.

En este esquema (que Schmitt no critica), el momento estatal se ubica, por así decir, *sobre* la sociedad civil, por encima de ella a la manera de la voluntad general respecto de las voluntades particulares, siendo fuente única y monopólica de toda normatividad acompañada por la coacción para garantizar la eficacia de la misma. En términos de conflictividad histórica y de politicidad, prosigue Schmitt, esta instancia público-estatal representa el *enemigo* que logra volver homogéneo a su adversario, a lo público-societal; esto es, que provoca la unificación de un ámbito constituido por una serie de elementos que no tienen en común nada más que su contraposición al Estado. Se trata de corporaciones y grupos económicos, profesionales de diverso tipo, eclesiásticos, culturales e ideológicos en general, unidos sólo por la adhesión a la soberanía, ya que cada uno de ellos busca exclusivamente su beneficio personal. Schmitt insiste en que a todos ellos los armoniza exclusivamente la oposición al poder del Estado (fundamentalmente, al Ejecutivo, pues conserva rasgos del absolutismo precedente), sin que el frente antiestatal disuelva su heterogeneidad de fondo. Las pautas reguladoras de la interrelación pública y visible de estos elementos societales son las de la discusión libre de opiniones, tal como la hemos visto formulada en Kant, con la pureza que le permitía su mirada puesta en un contexto más primitivo y simple que los del siglo XIX y, parcialmente, del XX. Pero los acuerdos recíprocos y los procedimientos conjuntos dependen menos de la eventual coincidencia profunda y orgánica de los respectivos intereses particulares, que de la resistencia al enemigo común, a la *soberanía ubicada por encima de las corporaciones e independiente de ellas*.

En tales condiciones, lo que aquí llamamos lo público-estatal estaba constituido por un Estado monopolizador de la normatividad coactiva, pe-

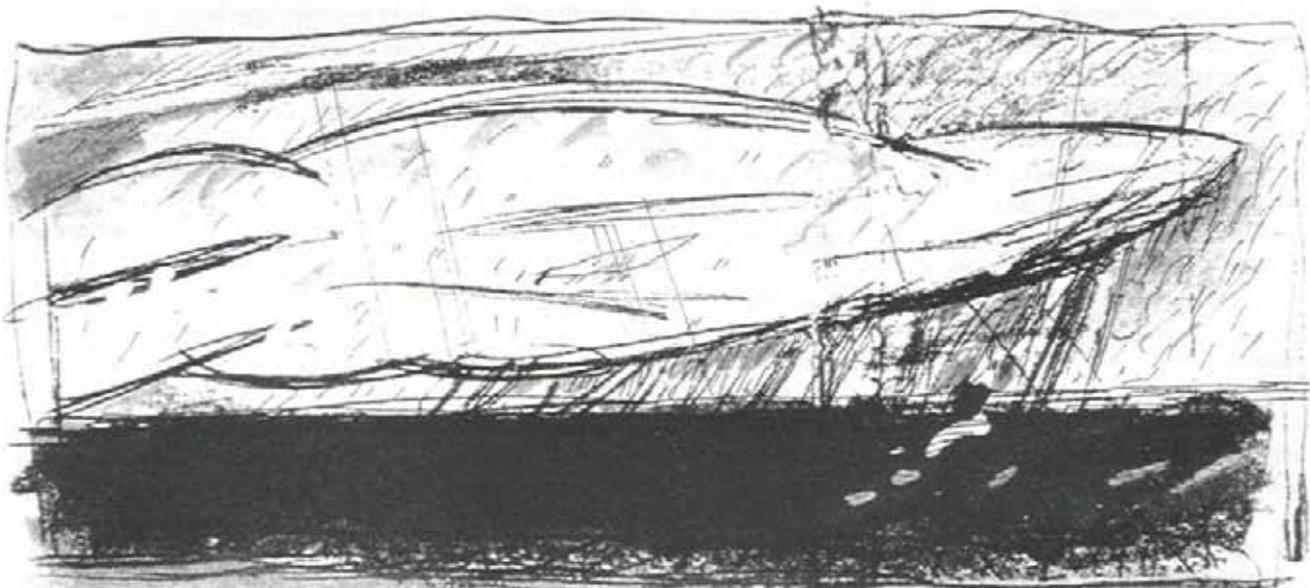
ro a la vez neutral y prescindente, no intervencionista en lo económico y desligado de compromisos confesionales. Sólo que en el otro polo, la importancia que adquiere lo económico comporta un incremento de los esfuerzos por independizar las decisiones a nivel público-societal de todas otras obligaciones que no sean las que emanan de los principios del mercado. Y la dinámica que de ello se desprende, esto es, la neutralización economicista de lo político, tiene una fuerza expansiva tal, que no le basta que el Estado actúe sólo cuando se produce una violación del mecanismo del mercado, sino que le exige una participa-

instrumento más eficaz de un desarrollo *omnicomprensivo*, que tiene su lógica más profunda en la dinámica económica. Urgido por las exigencias sociales, el Estado se vuelve "benefactor" y, como tal, simple espejo o reproductor de lo que acontece fuera de él, habiendo perdido toda autonomía y su superioridad *qua* juez por encima de las partes. Deja de ser tanto aquella voluntad absoluta teorizada por Hobbes, como esa abstracción etérea criticada por Marx.

La conclusión histórica es una construcción única de corte totalizante. El Estado deviene "total" porque ya no se distingue de la sociedad y, a

voceros de opiniones racionalmente críticas y abiertas (un ideal que —insistimos— no es objetado por Schmitt) es sustituido por enfrentamientos o compromisos entre poderes sociales guiados por el lucro, cada uno de los cuales aspira a impregnar con su propio espíritu o visión de las cosas a la totalidad de la comunidad, Estado incluido, llegando incluso a las esferas más privadas. Esta universalización incontenible del particularismo es el medio más adecuado para lograr los beneficios buscados. Nada debe substraerse a la cosmovisión o ideología que anima a estos poderes sociales, cuya pauta rectora es la del marketing

30



ción mayor y más activa en todos los ámbitos sociales. Con lo cual se disuelve la separación entre las dos esferas y, con ella, la ambigüedad que estamos tematizando.

El debilitamiento del modelo liberal clásico significó la expansión incontrolable del dinamismo economicista de lo público-societal, hasta tal punto que el Estado deviene, según Schmitt, mera "autoorganización de la sociedad", es decir, una prolongación de la economía, una duplicación de los rasgos del sistema de fuerzas corporativas compitiendo por sus beneficios particularistas. El dualismo entre lo político y lo apolítico pierde todo sentido, ya que la presión de la sociedad obliga a que el Estado intervenga, abandone su abstencionismo económico, religioso y cultural, y devenga el

su vez, ésta se estataliza y deviene en totalidad, porque somete la soberanía a la lógica de la economía y de los intereses corporativos.

Lo que nos resulta interesante de este planteo es que Schmitt atribuye el surgimiento de esta dimensión *total* no a una pervivencia o incremento de las pretensiones absolutistas del poder Ejecutivo, sino a la expansión economicista de la sociedad civil (podríamos decir: a la planetarización del capitalismo), cuyas exigencias vuelven obsoletas las formulaciones liberales clásicas. El punto central es que *el liberalismo económico da origen a un movimiento de totalización que termina anulando el esquema dualista sobre el que se sostiene el liberalismo político*.

El intercambio de opiniones entre

exitoso. El Estado queda rebajado a mecanismo que será manejado con mayor comodidad y provecho por la/s parte/s que logre/n imponerse en su confrontación también *total* (en todos los ámbitos de la vida colectiva y privada) con las demás. En todo caso, lo universal o común a todas ellas es no admitir esferas que puedan substraerse a este movimiento competitivo, la estatal menos que ninguna. *Todo* debe quedar permeado por la red de símbolos, conceptualizaciones, ideas fuerza e iconografía en general del competidor que aspira a triunfar. Es en tales condiciones —propone Schmitt— que el Estado deviene "total".

Por motivos biográficos y doctrinarios que deben quedar fuera de estas páginas, el pensador alemán ve al partido político moderno como uno de

los actores privilegiados de esta totalización anuladora de lo que llamamos la ambigüedad de lo público. El ejemplo paradigmático son —a su entender— las agrupaciones partidarias en la república de Weimar, pero su juicio apunta al partido en el mundo occidental contemporáneo sin más: en todos estos casos, el partido se ha vuelto fuente legitimante y simultáneamente censor de las creencias de sus miembros, en todos los ámbitos y actividades en que se desempeñan. Al igual que para las corporaciones, tampoco para estas facciones políticas cabe la categorización kantiana y las aspiraciones del escrito de 1784. Más bien anulan la neutralidad del Estado liberal clásico y societalizan lo político.

Organizados como burocracias eficientes, los partidos no se limitan a ser creadores de opinión, de tendencias espirituales más o menos estructuradas, confiados en el intercambio de ideas en una *Öffentlichkeit* separada y autónoma frente al Estado, sobre la base de dos premisas: libertad incondicionada de pensamiento y expresión, e igualdad de chances para todas las opiniones. Tales fuerzas, por el contrario, están animadas —entiende Schmitt— por una voluntad de totalización, en competencia recíproca por conquistar el poder político y, paradójicamente, despolitizarlo, desactivando la autoridad soberana en lo que tiene de voluntad *general* que decide y actúa. El dualismo otrora vigente traba el sometimiento de todo el cuerpo colectivo a la lógica de la economía, y debe ser desactivado.

Ahondando su interpretación, Schmitt denuncia el "pluralismo" como mera pluralidad de competidores por la instrumentalización del Estado; esto es, como simple "partición" de una misma aspiración totalizante presente en todas las corporaciones societales. Consecuentemente, este modelo pluripartidista genera mayores contratiempos a las facciones en pugna, mientras que el camino resulta más allanado en los regímenes con partido único, los cuales no harían sino concretizar expeditivamente el mismo imperativo movilizador operante también en las democracias pluralistas. Asimismo,

en estas últimas el Parlamento ha quedado reducido a mero distribuidor de poder en función de las presiones que los organismos societales ejerzan sobre él a través de los representantes partidarios. Ha dejado de ser formador de una voluntad universalista. Schmitt llega incluso a afirmar que los partidos "totales", como el comunista y el nacionalsocialista (hoy diríamos "totalitarios"), se valen de las constituciones liberales clásicas, como la de Weimar, para violentar su espíritu y destruir el Estado. Y si bien ve con buenos ojos el modelo de la Italia fascista, cierto es que lo hace —entre otros motivos ajenos al tema que nos ocupa— porque considera que allí el Estado sigue prevaleciendo sobre el partido y el movimiento. El fascismo italiano, a su entender, ha encarado conscientemente las tareas que la época impone a todas las naciones, y si bien su procedimiento dictatorial no pueda compararse con el de los sistemas liberales, éstos también afrontan el mismo problema (New Deal, políticas laboristas, etc.). En este panorama, es significativo que, hasta enero de 1933, Schmitt denuncie como tendencias totalizantes peligrosas para la república no sólo —y previsiblemente— el "ateísmo" (los partidos liberales) y el "socialismo", sino también el "nacionalismo", esto es, el partido nazi.

El carácter oportunista, ingenuo y/o claudicante de su adhesión al nazismo, inmediatamente posterior, no anula —creemos— la significación que sus hipótesis pueden alcanzar en una lectura que, lejos de atemperar el carácter aberrante de los totalitarismos, recepte igualmente elementos conceptuales de Schmitt, por su capacidad para iluminar la comprensión del presente.

Ante este imperativo epocal de totalización, prosigue el discurso schmittiano, se abren dos posibilidades. Una es la que venimos exponiendo, que califica también como Estado total "cuantitativo", es decir, un Estado hipertrofiado e intervencionista, benefactor y populista, que ha borrado su distinción con la sociedad y generado, así, una totalidad que se mueve en la dirección que le imponen las fuerzas

particulares, pero que es completamente "débil" para imponerse imparcialmente. Un Estado, entonces, que reduce los actos de soberanía a gestos conciliatorios que buscan conformar a todas las corporaciones en conflicto, tratando de responder satisfactoriamente a quienes pretenden instrumentalizarlo en beneficio propio, no obstante la contradictoriedad de los intereses a satisfacer.

La otra posibilidad, diversa a la de un Estado que se expande cuantitativamente por debilidad, es la de un Estado total "cualitativo", que Schmitt califica también como "fuerte" desde la perspectiva de la intensidad de su acción política, en tanto que dispone de los medios (de información y bélicos, principalmente, puesto que —entiende, a comienzos de los años treinta— son los rubros donde se ha registrado el mayor desarrollo tecnológico), para ser soberano, guiándose por el interés general y sin conceder espacio público a sus enemigos. Este tipo de totalidad intensiva es la que está implícita en toda decisión política, pues, observa Schmitt, desde siempre "lo político es lo total" (ante el agravamiento de la crisis existencial, no hay esfera que pueda substraerse a la diferenciación amigo/enemigo). Al polipolio economicista se opone, así, el monopolio soberano, en una fase histórica diversa, pero heredera de los problemas y de la solución del Leviatán hobbesiano.

3. Más allá de las actitudes personales de Schmitt frente a Estados históricos que dieron aberrante (y, creemos, también distorsionada) realidad a las premisas de la *totalización fuerte*, por él teorizada, lo significativo de su diagnóstico reside en proponer que la disolución de la ambigüedad de lo público, la anulación de la distinción entre lo estatal y lo societal, antes que ser efecto exclusivamente de los sistemas totalitarios del siglo XX (a uno de los cuales Schmitt adhirió de un modo no justificable), responde a la dinámica misma de la sociedad burguesa en la fase de su expansión económica y cultural planetaria. Si así fuera, su diagnóstico contendría elementos sugestivos para un análisis de

la condición contemporánea, en la que el economicismo liberal y la mercantilización de las relaciones humanas hegemonizan las pautas de conductas tanto societales como estatales, generando un particular efecto de *totalización, no identificable con, pero tampoco completamente extraño a, ese estadio en el proceso de la modernidad* analizado por el polémico autor alemán.

Ante todo, porque en la actualidad no parece posible afirmar que la distinción entre Estado y sociedad mantenga la nitidez teorizada por el modelo liberal clásico y defendida como factible por los doctrinarios del siglo XIX, Hegel incluido. Más bien se ha esfumado la línea divisoria, o se mantiene sólo sobre la base de que el Estado conserva, *de algún modo*, el monopolio de la coacción pública. Pero es evidente que no sólo los dos polos de la distinción ya tradicional, sino incluso la autonomía de *lo privado* mismo, la intangible privacidad del ser humano, han devenido ilimitadamente publicitables, han cedido frente a la dimensión totalizante que adquiere el módulo del intercambio mercantil como paradigma omniabarcador de los nexos interhumanos.

Correlativamente, la práctica política soberana ve continuamente reducido su sentido representacional a mera figuración o publicitación en clave massmediática. Mientras que las decisiones se toman en el ocultamiento de lo que debería ser visible, y para beneficiar a los particulares más poderosos, los actos públicos del soberano responden a los rituales que impone la lógica de la circulación de imágenes en los medios de comunicación masivos. Consecuentemente con esta neutralización de lo político (que en la actualidad conlleva la desactivación de la democracia participativa, pues sus tareas exigen decisiones colectivas y soberanas radicalmente reformadoras de lo público), la privacidad del gobernante es un espectáculo público más, en especular conformidad con la privatización de lo estatal.

Por cierto, las fuerzas societales que hoy han disuelto la soberanía moderna, en su versión clásica, hobbesiana, son fundamentalmente cor-

poraciones cuya identidad es político-económica, y en menor medida confesional o cultural, si bien todos estos aspectos estén estrechamente vinculados. Un problema especial presentan los partidos políticos, que Schmitt somete a una crítica que no podemos aceptar sin que la profundización de lo que ella pueda tener hoy de valedero no esté simultáneamente dirigida a un fortalecimiento del republicanismo y de un sistema democrático de partidos, donde los que impulsan las reformas de avanzada se renueven críticamente.

A la luz de este posicionamiento, cabría observar que, aun aquellas agrupaciones que rechazan las distorsiones posmodernas de la práctica democrática y son menos propensas a aceptar la neutralización economicista, no pueden, sin embargo, dejar de tener rasgos totalizantes, ya que en virtud de la democratización misma de lo público y de la homogeneización consecuente de lo que eran dimensiones distintas, su mensaje debe ser polifacético, penetrar hasta en la dimensión de la privacidad y alcanzar todos los aspectos de la convivencia contemporánea, incluso aquellos más personales y privados. Semejante evanescencia de las líneas divisorias entre lo privado, lo público-societal y lo público-estatal no puede no repercutir en el Parlamento.

Pero el aspecto que queremos destacar es que la conclusión extrema de esta dinámica de la modernidad/posmodernidad es que todo ha devenido *res publica*, fórmula cuyo adjetivo resulta, así, profundamente degradado respecto de su genealogía republicana. Todo debe someterse al juicio público del otro en un espacio comunicativo cada vez más indistinto y cuyo criterio hegemónico es el de lo mercantil, el *do ut des* de la conmutabilidad de equivalentes en clave utilitaria.

En consecuencia, ¿es posible, además de necesario, mantener el dualismo y la ambigüedad de lo público, para salvaguardar, o, mejor, *recrear* el Estado como guardián de una auténtica justicia *por encima de las partes*, sin que esta imparcialidad signifique desinterés o indiferencia frente a

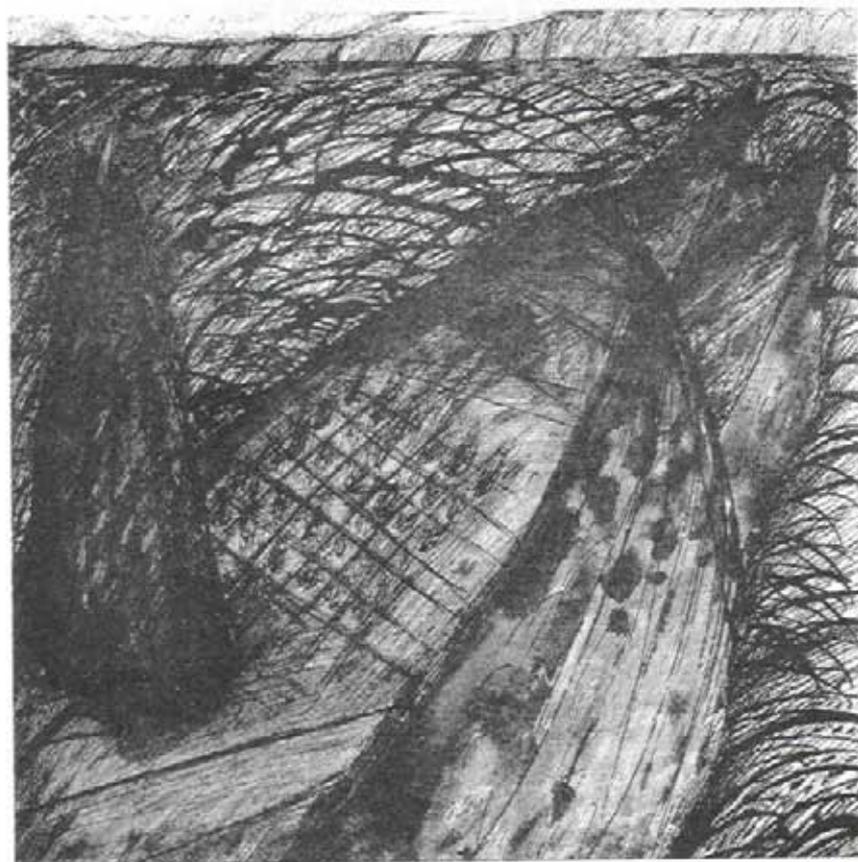
las más afectadas, más necesitadas de algún tipo de solidaridad, cuya iniciativa y contralor no pueden provenir ni de una sociedad civil mercantilizada ni de un Estado-agencia de protección, sino de lo público republicano y de un soberano *político*? Y, simétricamente, sin que tales decisiones signifiquen recaídas en beneficiarismos perimidos o ingerencias paradiatoriales.

En las condiciones contemporáneas, la estructuración estatal de la decisión política entra en una compleja dialéctica con las opiniones societales y el participacionismo republicano. El momento del Estado no es el único responsable (desde el punto de vista de la legitimidad, pero también de la viabilidad) por el "buen gobierno", para decirlo con los clásicos. Y es bueno que no lo sea, pues muchas son las atrocidades cometidas en su nombre. Debe estar acompañado por el de la *crítica desde la sociedad civil*, que sirve para definir el espacio público políticamente comprometido con reivindicaciones democráticas avanzadas. Crítica y compromiso, entonces, frente tanto a la estandarización mercantilista de las relaciones humanas, como al sometimiento de la ciudadanía a una máquina de dispensar violencia bajo amparos legales y de los otros, como a la corrupción y el ocultamiento cual pautas de gobierno.

Sólo que, reconocido el carácter insuprimible de la crítica y el compromiso en uno de los polos del dualismo, en el de lo público-societal, podemos preguntarnos, nuevamente, si no es acaso posible y necesario postular la prioridad de lo público-estatal, en la medida en que el Estado ejerza su imparcial protección de lo común, desarrolle su capacidad de decisión y acción frente a las presiones totalizantes de las corporaciones (económicas, militares, confesionales, gremiales y de otro tipo) movidas por intereses particularistas, y, finalmente, actúe —con un sostén democrático activo— ante las crisis, inevitables toda vez que se impulsen reformas profundas inspiradas en una justicia no meramente conmutativa. Si la respuesta es afirmativa, lo público conserva su benéfica ambigüedad.

El canon del crítico fuerte

María Teresa Gramuglio



La primera edición norteamericana de *El canon occidental* de Harold Bloom se publicó en 1994. Le siguieron de inmediato otras ediciones también en inglés, y a fines de 1995 apareció la traducción española.¹ Le siguieron también las polémicas y las críticas. Lo último no resultó demasiado sorprendente, tratándose de alguien que, como Bloom, admite haber llegado a ser una autoridad en escándalos académicos: son bastante conocidas sus batallas con las sucesivas escuelas críticas dominantes en las universidades norteamericanas, desde la New Criticism que reinaba en su juventud hasta las actuales corrientes desconstrucio-

nistas, foucaultianas, feministas y multiculturalistas. Lo en verdad sorprendente fue la repercusión extraacadémica que adquirió una obra referida al canon literario, asunto de un debate aparentemente condenado a no traspasar los límites del campo de los especialistas, donde desde hace años se halla instalado. Y como consecuencia de eso, el éxito editorial que alcanzó un libro acerca del cual se han alzado tantas opiniones contradictorias, pero del que sin duda nadie habrá afirmado que sea de lectura accesible para un público amplio. Si evitamos caer en la facilidad de cerrar la cuestión atribuyendo todo a un astuto operativo de

prensa con vistas a la ganancia comercial (cosa que en parte también ha sido) vale la pena volver sobre algunas características de este libro tan controvertido e interrogarse por su relación con la larga obra crítica del autor, aun cuando esto contribuya poco y nada a explicar de un modo satisfactorio el fenómeno de esa repercusión y de ese éxito.

¿Es esto un canon?

“Canon” y “occidental”: en el contexto de lo políticamente correcto y de las tendencias hegemónicas de la crítica literaria universitaria norteamericana esas dos palabras proclaman, desde el título, la provocación deliberada. Algo tan evidente no requiere mayores comentarios, y no es necesario remontarse a la etimología de la palabra ni a las diversas teorías sobre la formación de los cánones, el religioso primero y los literarios después, para registrarlos. Simplemente, los actuales detractores del canon literario no podrán aceptar que se proponga uno que incurre, además, en la soberbia de afirmar la autosuficiencia de Occidente. Pero para los defensores del canon, sean tradicionalistas o renovadores, tampoco será fácil aceptar ni la selección —que, entre otras cosas, ha herido algunas susceptibilidades naciona-

1. La primera edición en inglés es de Harcourt Brace & Co. (New York). La española, de Anagrama, en traducción de Damián Alou.

les—, ni los fundamentos en que se sustenta una propuesta tan poco canónica, tan *personal* en todas las acepciones de la palabra, esto es, tan idiosincrásica de quien se autorretrató como un “gnóstico judío, un académico, pero que pertenece a un partido o a una secta de un solo miembro”. A lo que también agregaríamos, como se ha hecho, parafraseando a Walt Whitman: un norteamericano, uno de los duros, un anglosajón.

Es que, además de provocador, *El canon occidental* es un libro arbitrario. Porque en él, Harold Bloom desplaza en realidad el proceso institucional y secular de la formación del canon, tan anunciado en el título y en el subtítulo (“los libros y la escuela de todos los tiempos”, una frase cuyo origen se aclara en el libro), y lo reemplaza con su propio sistema de lecturas, reafirmando con ello una vez más, de paso, ese famoso gusto por las “yuxtaposiciones lunáticas” que le atribuyen sus críticos, y que, bien mirado, no es sino el ejercicio, tal como él lo entiende, de su propia condición de “crítico fuerte”. Y es también un libro apresurado: dado que era imposible, aclara en varios lugares, alcanzar a escribir sobre aproximadamente tres mil autores, o sobre cuatrocientos, o siquiera sobre cuarenta, finalmente hubo de reducirse a veintiséis. Tenemos entonces, precedidos por un prefacio, enmarcados por dos capítulos “elegíacos” —habrá que ver las razones de esta adjetivación— y seguidos por cuatro apéndices finales (las famosas listas) veintiséis ensayos de primer nivel, algunos de ellos magníficos, sobre algo que es mucho más que veintiséis textos y autores centrales de la literatura occidental. No es poco.

Un libro provocador, arbitrario y apresurado. Pero no caprichoso. Veámoslo más de cerca. El reconocimiento más inteligente que he leído sobre el carácter personal de la empresa de Bloom es el que hizo Nora Catelli en el suplemento de cultura del diario español *La Vanguardia*, donde definió a Bloom como “un heredero singular de Goethe y de Víctor Hugo”, animado por dos convicciones: “se puede defender la tradición literaria haciendo

una lista de los clásicos de Occidente, y esa lista debe ser obra de un solo hombre.”² Quisiera retomar la cuestión allí mismo donde Catelli la deja. Y empezaría por enfatizar que para Bloom las cosas no se plantean en términos de posibilidad, sino de necesidad, lo cual me va a llevar, hacia el final de estas notas, a agregar otro nombre a los de Goethe y Hugo: el de Shelley. Esa necesidad, la de “defender a los clásicos”, no tiene nada que ver con la lista de obras que aparece al final del libro. A Bloom no le interesa esa lista, solicitada por los editores, pensada para lectores norteamericanos y sujeta por lo tanto, entre otras cosas, a que hubiera buenas traducciones de las obras al inglés. Menos aún, las discusiones que esa lista desató. Lo que a Bloom le interesa es el trabajo de canonización que ningún crítico, por fuerte que sea, puede realizar: el que se lleva a cabo en el interior de la literatura misma por una perpetua lucha entre los textos del pasado y los textos del presente; el que ha perseguido con su trabajo crítico toda su vida, y para el cual fue construyendo un paradigma articulado sobre una red de nociones-imágenes (quiero decir: más figurales que conceptuales) tomadas principalmente, aunque no exclusivamente, del psicoanálisis y de las tradiciones cabalísticas, gnósticas y místicas. Esas nociones son las de novela familiar, defensa, *agon*, cocientes revisionistas (*revisionary ratios*, con sus seis modos: clinamen, tesera, kenosis, demonización, ascesis y apofrades), precursor fuerte, efebo, traslación (o trasposición, o metalepsis), lectura errónea, inaprehensión (*mis-prision*), chispa, *pneuma* y muchas otras que hacen la desesperación de sus lectores y traductores, entre las que descuella la que da título a su obra capital: *La angustia de las influencias*.³

De modo que de la lista de Bloom, como de cualquier otra lista, antología o selección, incluidas las de respuesta a la vieja pregunta sobre los libros que uno se llevaría a una isla desierta, se puede discutir todo, pero en realidad, por eso mismo, no cabe discutir nada. La verdadera discusión debería pasar por los ensayos sobre

los veintiséis autores que forman el cuerpo central del libro, y por las lógicas que rigen la selección y su organización. La primera de esas lógicas es la más previsible: la que intenta responder a las demandas múltiples de representatividad de épocas, de naciones y de géneros literarios que plantea un título, *El canon occidental*, que, como decía Borges de su *Historia universal de la infamia*, aturde en la tapa. Para resolver esas demandas, Bloom acude en primer lugar a la idea de las edades de Vico, que reformula suprimiendo aquí (pero no en el apéndice) la Edad Teocrática, esto es, la de los clásicos de la Antigüedad (aunque Homero y Virgilio sobrevuelan varios ensayos); rebautizando las otras dos como Edad Aristocrática y Edad Democrática, y añadiendo para nuestro tiempo una Edad Caótica de su invención. Los ensayos cubren así tres edades de desigual extensión. La primera se inicia en los albores más lejanos, todavía en el seno de la Edad Media, de la modernidad. La segunda y la tercera corresponden a los períodos, decisivos por varias razones para la literatura occidental, del siglo XIX y el siglo XX. Cronológicamente, el primer autor es Dante. Pero el primer ensayo del libro está dedicado a Shakespeare, a quien Bloom no sólo coloca en el centro del canon, sino que, con una expresión que para él no es una mera hipérbolo, considera como informando él solo la totalidad del canon occidental y hasta universal.

Por más arbitrarias que parezcan estas disposiciones, hay en la primera etapa, o Edad Aristocrática, un elenco de nombres que no se puede discutir, pues no sólo son representativos de esa extraña grandeza tan difícil de describir que es para Bloom lo que hace canónicos a un autor y a sus obras, sino también de lo que serán las grandes literaturas nacionales: Dante, Cervantes, Shakespeare, Goethe. No es

2. El artículo de Catelli es de marzo de 1995, y su título, “El viejo volcán solitario”, una cita de la reseña de Frank Kermode a *El canon occidental*, publicada en *The London Review of Books*.

3. La primera edición en inglés es de 1973. La traducción al castellano, hecha por Francisco Rivera, de 1976 (Caracas).

culpa de Bloom que no haya para la literatura francesa un nombre de igual envergadura en ese período, aunque cuando recuerdo que en algún lado se ha dicho que la desgracia de la literatura francesa estuvo en que entre Rabelais y Ronsard eligieron a Ronsard, no puedo dejar de pensar que hubiera sido lindo que pusiera a Rabelais en lugar del extraño compuesto que arma con Montaigne y Molière. Lo que sí se le debe atribuir es la sobrecarga anglosajona del conjunto: Chaucer, Milton y el Dr. Johnson, este último para cubrir un género, la crítica literaria, que de otro modo estaría ausente.

También se aceptarán como inobjetable, para nuestra Edad Caótica, los nombres de Proust, Joyce, Kafka y Beckett. A quienes conozcan las evaluaciones de Bloom sobre Freud como el más alto mitólogo de nuestra época, o el más fuerte de los poetas modernos gracias al poder de su inventiva y de su lenguaje, no les producirá ningún sobresalto encontrarlo incluido entre los autores representativos del canon literario occidental.⁴ Y aunque latinoamericanos y portugueses respiremos aliviados por esa inesperada entrada final que nos concede el capítulo 21, nadie dejará de discutir, desde ángulos diversos, la lectura de los textos de esa tríada estrafalaria —Borges, Neruda, Pessoa— colocada bajo el influjo de Whitman. Hasta los feministas, por último, podrían quedar contentos, pues entre los veintiséis autores hay cuatro mujeres, por supuesto que sólo a partir de la Era Democrática, todas pertenecientes, eso sí, al universo literario anglosajón: Jane Austen, Emily Dickinson, George Eliot y Virginia Woolf.

En realidad, desde esta primera lógica, los reparos mayores se suscitan justamente en la Era Democrática, donde fuera de Ibsen y de Tolstoi todos los autores son también anglosajones: Wordsworth, Austen, Whitman, Dickinson, Dickens, George Eliot. No sé si es natural que para un norteamericano toda la literatura del mundo tienda a estar contenida en el ámbito anglosajón, pero lo menos que puede decirse es que a cualquier lector occidental le resulta rarísimo un siglo XIX sin ningún autor francés. Más raro to-

avía si sabe que Harold Bloom es un atento lector de Oscar Wilde, muchas de cuyas ideas sobre estética y poética aprueba hasta el punto de sostener que tenía razón acerca de casi todo: pues fue Oscar Wilde quien, además de decir que había llorado toda su vida la muerte de Lucien de Rubempré, afirmó que el siglo XIX, tal como lo conocemos, es una invención de Balzac. Pero si lo importante para Bloom, como creo, no es la lista de las obras del canon, sino ese peculiar trabajo de canonización que se realiza en la historia intraliteraria de la literatura, lo que necesitaríamos ahora, para interrogar estos reparos, es preguntarnos por la otra lógica, menos previsible que la primera, que organiza la selección de estos textos. Descubrimos entonces que debemos recordar que para Bloom, como dije más arriba, ese trabajo de canonización es lo que el crítico debe descubrir con su propio trabajo. Esta lógica nos conduce, por lo tanto, al trabajo crítico de Harold Bloom. O en otras palabras: esa lógica es el sistema de lectura (y de lecturas) de Bloom.

Y si no es un canon, ¿qué es?

A lo largo de muchos años, Harold Bloom ha venido escribiendo y reescribiendo, en innumerables libros y artículos, alrededor de una idea poderosa y original: la de una teoría de la creación poética como angustia de las influencias. A esta altura, esta teoría ya ha sido suficientemente expuesta y también ampliamente criticada.⁵ Nos bastará por lo tanto recordar que ella apunta a construir una historia de la poesía como historia de las relaciones "intrapoéticas", es decir, de las relaciones de los poemas (o textos, palabra que Bloom usa menos) entre sí. El hallazgo mayor gira en torno de la noción de "lectura errónea", una especie de escena originaria e imaginaria en que un poeta (o poema) hace una "mala interpretación" de un poeta (o poema) anterior. Esa escena es la que hace posible el acto de "corrección creadora" que es en realidad el nuevo poema. Se trata de una relación entre sujetos (o entre poemas, o textos) fuer-

tes, pues lo que se entabla no es un tierno lazo filial entre los que Bloom llama el "precursor" y el "efebó", sino una lucha agónica, y muy costosa, por la supervivencia. Podríamos decir aquí: por una forma de inmortalidad que los textos, más que darse, se ganan luchando entre sí, y que sería para Bloom la única auténtica y valedera canonización.

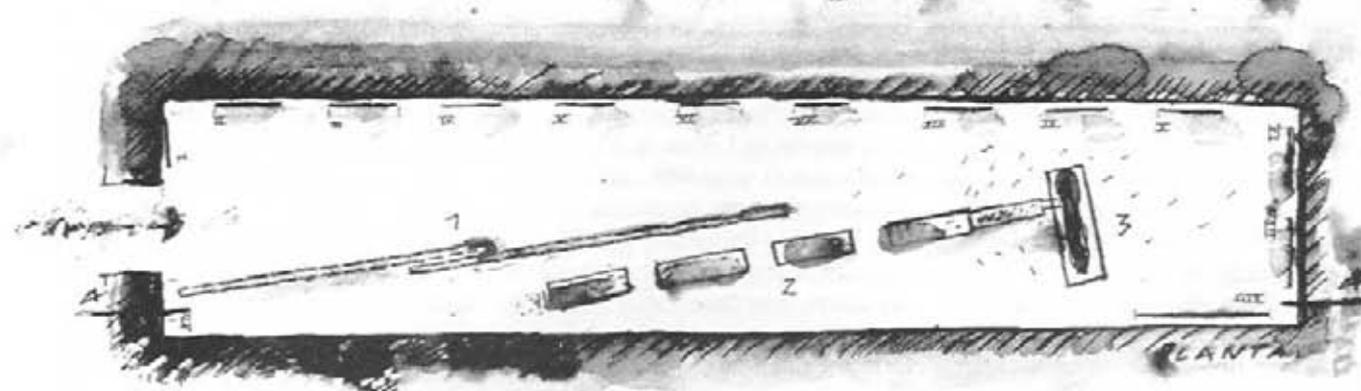
Esta idea de la historia de la literatura es a su vez histórica. Se hace manifiesta en un período de la modernidad que Bloom sitúa a veces con imágenes ("después del diluvio", por ejemplo, o "llegó la Sombra") y a veces con directa precisión: "post-Ilustración", u "otro producto de la Ilustración". Tiene además su propia historia en la obra de Bloom, ya que *La angustia de las influencias* es por su parte un producto de sus libros anteriores sobre el romanticismo inglés, y quizá sea necesario conocer esos primeros trabajos para alcanzar una mejor comprensión de unos argumentos expuestos de modo tan brillante como hermético. Porque fue allí, en esos primeros libros, donde Bloom fue organizando (¿o sería más justo decir que descubrió?) la secuencia de autores románticos que propuso como modelo inicial de su teoría de la literatura, la que será después la serie de los grandes poetas ingleses y norteamericanos sobre la cual vuelve una y otra vez en sus libros centrales: Blake, Wordsworth, Coleridge, Byron, Shelley, Keats, Tennyson, Browning, Yeats, Emerson, Whitman, Stevens... Detrás de todos ellos encuentra un precursor fuerte: Milton. Y detrás de Milton, Shakespeare; y Homero; y la Biblia...

Debido a todo esto, la angustia de las influencias es una reflexión sobre la prioridad y sobre la originalidad, indisoluble de una cierta conciencia melancólica del retardo, del gran cansancio de llegar tarde, del temor del

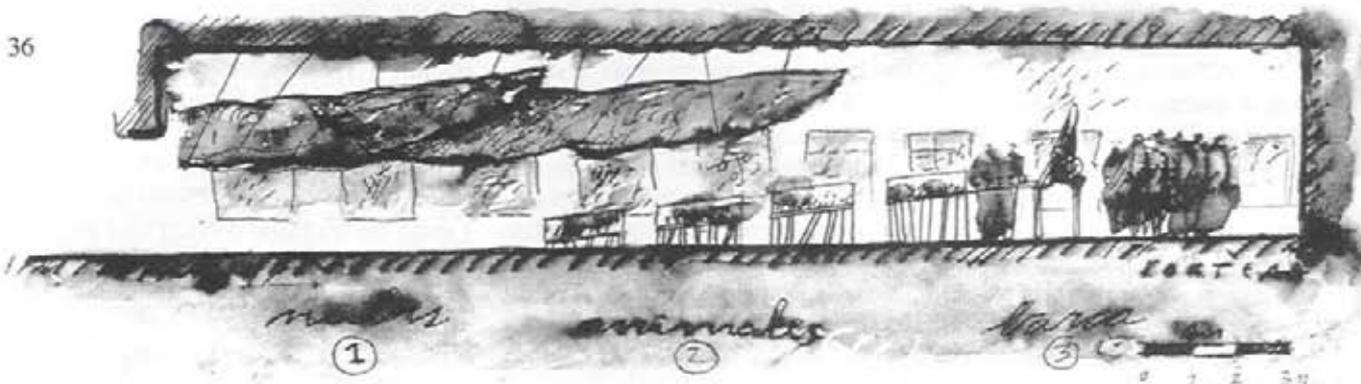
4. Para este aspecto se puede ver "Sigmundo el luchador: tres paradigmas de la originalidad poética", en *Los vasos rotos* (1982), FCE, 1986, págs. 75-76. De paso, señalo que este libro es claramente una defensa combatiente de la teoría de la angustia de las influencias.

5. Por ejemplo, por Paul de Man en una reseña originalmente publicada en *Comparative Literature* y recogida luego en la segunda edición de *Blindness and Insight*, Minneapolis, 1983.

E A B C A D E A D E



36



poeta de que ya no quede ninguna obra digna de realizar. Pero en lugar de internarnos en esta línea (que nos debería llevar a captar cómo Bloom lee esto a través de un Nietzsche corregido con Vico y de un Freud al que corrige él mismo), registremos simplemente que de lo que se trata en esta teoría, sobre todo, es de pensar *relaciones*. No quiero decir que nos encontremos con una exposición de relaciones sistemáticas. Quiero decir que para Bloom no es posible leer un poema (o texto) como una entidad en sí mismo, sino en la red de relaciones que se derivaría de las "lecturas erróneas" que cada poema realiza del poema o los poemas precusores. Por eso, dice Bloom, la tarea de la crítica debería consistir no en enseñar la lengua de la crítica, sino la lengua en que está escrita la poesía, que es la lengua de la influencia que rige las relaciones entre los poemas. En una frase suya: "La crítica es el arte de conocer los caminos secretos que van de poema a poema".

Pensar relaciones, entonces. Esa es

la otra lógica que rige la selección de los veintiséis ensayos. Nadie podría hoy, según este principio de Bloom, ni dominar el canon ni tener la autoridad necesaria para decirnos qué es, Nadie, y tampoco él, afirma, podría ofrecernos una lista fiable y estructurada, porque sería imposible conocer no sólo una cantidad cada vez más abrumadora de libros, sino las relaciones cada vez más intrincadas que entre esos libros se entablan. Si esta lectura mía no es errónea (pues no estoy tratando de alcanzar ninguna corrección creativa), se podrá entender al cabo de este recorrido por qué supongo que este libro es personal y arbitrario, pero no caprichoso ni carente de fundamento. Porque lo que Bloom ofrece en él no es "el canon occidental" sino una *memoria* (en las dos principales acepciones de la palabra), la memoria personal de sus lecturas. O, si se prefiere, un diagrama espacial, un sistema no sistemático, el sistema de relaciones que ordena las lecturas de toda su vida. Por eso Shakespeare es principio y centro de este "canon";

por eso, en lugar de una lectura freudiana de Shakespeare, Bloom nos propone, con una de sus modalidades de inversión, una lectura shakespeariana de Freud. Y por eso Whitman aparece en la angustia de influencias de los poetas sudamericanos y del portugués, Dario, Lugones y Borges algo superiores de eso.

Finalmente, aunque siga resultando abusivo, y aunque cueste no ceder a la tentación de discutir ese capítulo, hasta se puede llegar a entender por qué la novela canónica del siglo XIX está representada aquí por Dickens y George Eliot, más allá de la absoluta supremacía que Bloom otorga al primero sobre la segunda, sobre todos los novelistas occidentales, incluido Cervantes, y aun sobre casi todos los escritores existentes, con excepción de Shakespeare. El principio de las relaciones le permite a Bloom anudar, gracias a esta elección ciertamente lunática, varias cuestiones recurrentes en su sistema de lecturas: en primer lugar, seguir, o más bien trazar, unas líneas que vinculan las dos novelas que

analiza entre sí, y al mismo tiempo con textos fuertes de la tradición literaria occidental, como el *Progreso del peregrino*, la *Divina comedia*, los poemas de Wordsworth o las novelas de Henry James, de Lawrence, de Virginia Woolf; y a partir de esa trama, continuar sus polémicas críticas, discutiendo algunas lecturas feministas actuales y otras no tan actuales sobre las funciones estructurales y las significaciones cognitivas y morales de los periplos de formación de Esther Summerson y Dorothea Brooke, las esforzadas protagonistas de *Casa desolada* y de *Middlemarch*. Pero esta y otras discusiones deberán quedar afuera de esta ya no breve aproximación.

A modo de corolario paradójico: la defensa del canon es la defensa de la poesía

Llegamos ahora, por fin, al tercer nombre anunciado. Hace ya más de ciento cincuenta años, en el momento heroico del romanticismo inglés, Shelley escribió su célebre *Defensa de la poesía*. En pleno auge de la marea utilitaria, afirmaba con pasión: "Pero excede a toda imaginación el concebir lo que hubiera sido la condición moral del mundo si nunca hubieran existido ni Dante, ni Petrarca, ni Boccaccio, ni Chaucer, ni Shakespeare, ni Calderón, ni lord Bacon, ni Milton (...); si la poesía hebrea no se hubiese traducido jamás; si nunca hubiese tenido lugar un renacimiento en el estudio de la literatura griega..." etc. Si no lo hubieran iluminado estos y otros monumentos del arte, proseguía Shelley, el espíritu humano no hubiera accedido jamás ni siquiera a las más groseras de las ciencias ni a los razonamientos que en su tiempo se pretendían superiores a las facultades de la imaginación. Hoy, desde Yale (y esta localización en el corazón de la cultura universitaria norteamericana es decisiva para comprenderlo), Bloom reescribe así a Shelley: "No creo que los estudios literarios como tales tengan futuro, pero esto no significa que mueran (...) El estudio de la literatura occidental también continuará, pero en una escala mucho más modesta que la

de nuestros actuales departamentos de lenguas clásicas. Los que hoy llamamos 'departamentos de inglés' pasarán a llamarse departamentos de 'estudios culturales', y en ellos las historietas de Batman, los parques temáticos mormones, la televisión, las películas y el rock reemplazarán a Chaucer, a Shakespeare, a Milton, a Wordsworth y a Wallace Stevens. Las grandes universidades y *colleges* otrora elitistas seguirán ofreciendo unos pocos cursos sobre Shakespeare, Milton, y sus pares, pero en departamentos de tres o cuatro especialistas, equivalentes a los de griego y latín antiguos".

Pero a diferencia de Shelley, Harold Bloom es un apasionado sostenedor de la autonomía absoluta de lo estético, y niega por lo tanto a la literatura cualquier función de mejoramiento, sea social, moral o de cualquier otra índole. La fuerza cognitiva, inventiva y verbal que sostiene y anima a las obras canónicas es a su juicio esencialmente estética, y no recibe su sanción de ninguna instancia heterónoma. En consecuencia, considera que la literatura es necesariamente elitista, que la verdadera lectura es una actividad solitaria, y que ni la soledad puede enseñarse ni ella enseña a nadie a convertirse en una persona mejor. De modo que no sería ilícito ver en su "defensa del canon" una heroica revisión actual de aquella defensa de la poesía, concebida en el talante de estos tiempos tardíos, tan poco heroicos y quizá finales. Por eso sus capítulos "elegíacos": pues en lo que hace al porvenir de los estudios literarios, Harold Bloom no parece vislumbrar ningún *ricorso* después de esa Edad Caótica que inventó para la literatura del siglo XX en *El canon occidental*.

Si nos detuviéramos aquí, esta posición parecería poco más que una resentida queja corporativa contra lo que Bloom llama la "Escuela del Resentimiento" (las corrientes críticas feministas, desconstruccionistas, neohistoricistas, multiculturalistas, etc.). Y habría bastante para comentar, tanto sobre estas corrientes como sobre las diversas facetas, algunas francamente regresivas, de la polémica que Bloom y otros críticos como Stanley Fish sostienen con ellas. Pero si se está atento

a otras perspectivas que trascienden los debates académicos de Bloom, se encontrará que esta "defensa de la poesía" adquiere alcances mucho más vastos, casi prodigiosos: la batalla del poema fuerte para triunfar sobre el olvido (la lucha agónica por la canonización) es elevada a modelo de una pulsión defensiva capital, y la poesía pasa a ser concebida ella misma como una defensa contra la mortalidad. La fuerza y el poder de la poesía terminan así traspasando las fronteras de una concepción cerradamente esteticizante, y alcanzan, contra toda postura instrumental, debilitadora o ironizante, las dimensiones psíquicas y aun metafísicas más profundas y amplias de la humanidad. La idea no es nueva, se dirá; por cierto, ya la hemos visto en un brevísimo capítulo de Curtius, que el mismo Bloom se encarga de recordarnos: "La poesía como inmortalización". Pero lo nuevo está en la forma como Bloom la desarrolla, apelando a una relocalización y una reelaboración del concepto de defensa de Freud, y a una reflexión sobre la idea nietzscheana acerca del deseo de la voluntad de quebrantar los límites. Ese deseo, que la voluntad a secas nunca podría realizar, lo realiza la voluntad poética, única capaz de construir esos artefactos (el poema, el texto) que son en realidad mentiras contra el tiempo, o "nuevas refutaciones del tiempo".⁶

Contra el tiempo y contra la muerte. En uno de sus libros, Bloom acudió, para exponer esta idea, a una cita de Milton. Tal vez lo haya hecho para brindar una muestra ejemplar de su postulado de que la crítica fuerte debe enseñar el lenguaje de la poesía. Si así fuera, es indudable que encontró el modo más bello e intenso de decirlo que nos es dado alcanzar:

"ataviados con estrellas, permaneceremos para siempre vencedores de la Muerte, y de la Suerte, y de ti, ¡oh, Tiempo!"

6. Para este punto, ver, entre otros: el primer capítulo de *Poetry and Repression* (1976), traducido por Mirta Rosenberg y Daniel Samoilovich en *Diario de poesía*, N° 22, otoño de 1992; y "Los conceptos freudianos de defensa y la voluntad poética", en *Tres al cuarto*, N° 2, otoño de 1993, traducido por Nora Catelli, y con una excelente presentación de Jorge Belinsky.



En 1994 publiqué *Escenas de la vida posmoderna*. Horacio González, en *Espacios*, le planteó a este libro varias objeciones que, a grandes rasgos, lo ubicaban en el clima negociador de la época al que yo le agregaría algo de pedagogismo bienpensante. Hace pocas semanas, una reseña firmada por Eduardo Hojman en *Página 12*, usaba el adjetivo "nostálgico" para referirse a posiciones que presento en un nuevo libro, *Instantáneas; medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo*. Acabo de recibir un artículo publicado en Alemania por Andrea Pagni y Erna von der Walde, donde se ocupan, en paralelo, de *Escenas de la vida posmoder-*

na y de *Devórame otra vez*, de Oscar Landi con quien yo había intentado debatir en vano. El mismo adjetivo, "nostálgico", aparece dos veces en el artículo de Pagni y van der Walde. Esta serie de textos me obliga a volver sobre lo dicho,¹ ya que el adjetivo "nostálgico" va en una dirección y las "soluciones de política práctica y emprendedora", como las define González, van en otra. Se trata de ver si ese reformismo conciliador que señala González es una estrategia de intelectual nostálgico de posiciones perdidas, como se me caracteriza en el artículo de Pagni y van der Walde.

Me ocuparé entonces de la nostal-

gia, de la cultura popular y de los intelectuales, porque creo que tantas coincidencias críticas, aunque los argumentos sean claramente divergentes, no pueden provenir de la casualidad. Algo en mis libros llama al adjetivo que Menem ha usado para descalificar a quienes dentro del justicialismo se oponen a su política: nostálgicos del 17 de octubre.

¿De qué sería yo nostálgica? La respuesta que dan Pagni y von der Walde es inequívoca: extraño el lugar que, antes, los intelectuales tenían en la sociedad. Extraño el lugar que otros tuvieron y que ahora nosotros no tenemos. González piensa, en cambio, que he resignado precisamente ese lugar, y junto con él, me alejé del discurso puro y duro de la resistencia crítica.

Algo pasa entonces con la nostalgia, salvo que se piense que esa palabra es usada en su acepción vulgar (puede ser el caso de la reseña de *Página 12*, pero no del trabajo bien ra-

1. Horacio González, "Perspectivas de la crítica cultural. Sobre *Escenas de la vida posmoderna* de Beatriz Sarlo", *Espacios*, número 16, julio-agosto 1995, publicación de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Horacio González también escribió al respecto en *El ojo mocho* (donde Eduardo Rinesi apiló, a su vez, una serie de insinuaciones más o menos ofensivas). Andrea Pagni y Erna von der Walde, "Qué intelectuales en tiempos posmodernos o de 'cómo ser radical sin ser fundamentalista'. Aportes para una discusión con Beatriz Sarlo", en Roland Spiller (ed.), *Culturas del Río de la Plata (1973-1995): transgresión e intercambio*, *Latinoamerika-Studien*, 36. Universidad Erlangen-Nürnberg, Vervuert Verlag, 1996.

zonado de Pagni y von der Walde). Por otra parte, creo que González ha captado con inteligencia las dificultades en que me muevo describiendo una doble pinza o paradoja de la que yo intentaría, ingenuamente y en vano, encontrar una salida. González piensa que he tomado un camino de conciliación porque, después de presentados los conflictos de la condición contemporánea, insisto en encontrarles una solución reformista. Pagni y von der Walde piensan casi lo contrario: que me niego a abandonar viejas posiciones críticas en relación a los medios y la cultura popular.

Voy a ver por dónde yo no intento salir de la condición contemporánea, en primer lugar. Y qué significa, si es que algo significa, el sustantivo "nostalgia" identificado con mis posiciones. Primero, las salidas que no elijo.

Hay una salida que yo llamaría *uso adaptativo de Michel de Certeau*.² Más de lo que se ha reconocido hasta el momento, Michel de Certeau impregna el análisis cultural latinoamericano y su creencia en las maravillas que hacen los sectores populares con los objetos materiales y simbólicos que retiran del mercado. Probablemente, de Certeau no se reconocería en este escenario optimista donde algunos capítulos de *Arts de faire* sirven para conclusiones casi triunfalistas y un poco moralizantes. Michel de Certeau no es un ideólogo empeñado en descubrir una salida a la situación contemporánea de las masas populares ni de ningún otro actor social. Se trata más bien de un teórico en *usos desviados*, que plantea una especie de modelo insurreccional frente a las indicaciones institucionales que impone la cultura (un modelo que, por momentos, recuerda la actividad desafiante del vanguardista con el ready-made y el objet trouvé). Afirma, reiteradamente, que la naturaleza del uso es su desvío. En este sentido, de Certeau define la poética de un tipo de lector siempre dispuesto a contradecir el camino que pretende imponersele: "productores no reconocidos, poetas de sus propios actos, descubridores silenciosos de sus propios caminos en la jungla de la racional-

dad funcional". Frente a un modelo (ciertamente unilateral) en el que los usuarios seguirían fielmente las instrucciones inscriptas en los objetos, de Certeau (sin recargar su argumento con una masa de investigación empírica) afirma lo inverso: usar no es cumplir un mandato sino subvertirlo. Las identidades serían así más insurreccionales que repetitivas.

Michel de Certeau da forma teórica a la dinámica *poética* del consumidor popular y a su poder de transformación de los objetos y las prácticas que se le imponen. El consumidor popular tiene "tácticas" y describe "trayectorias" que no están inscriptas en el uso institucional previsto para los objetos y los bienes simbólicos. Esto es así. Ningún consumidor cumple enteramente el programa inscripto en un texto. Desde este punto de vista, el gesto de Certeau, que supone una hermenéutica y una teoría de la recepción, responde a la ruptura del círculo de la manipulación: nadie es manipulado porque todo objeto encierra en su uso la posibilidad de tácticas opuestas a las de su fines estratégicos: "Los débiles deben continuamente convertir a sus propios fines fuerzas que les son ajenas".

Pero el problema no es solamente qué hacen los sujetos con los objetos, sino qué objetos están dentro de las posibilidades de acción de los sujetos. Esos objetos establecen el horizonte de sus experiencias que son la conjunción variada del encuentro de una cultura con los objetos de otras culturas, de viejos saberes con saberes nuevos, de privación simbólica y de abundancia. Cuando Carlo Ginzburg, en *El queso y los gusanos*, describe la herejía de Menocchio como producto del encuentro de una página escrita con la cultura oral, está mostrando, de modo más preciso que de Certeau, de un modo menos generalizador y probablemente menos vanguardista, lo que sucede con los públicos populares. Algo análogo sucede con los intelectuales. Ni el pueblo ni los letrados se salvan del círculo hermenéutico: se hace lo que se puede con lo que se tiene a mano o se conoce, con lo que se ha tenido y se ha conocido antes; las experiencias que se insubordinan frente

a las indicaciones de un texto cultural han sido producidas por otros textos y otras insubordinaciones o aceptaciones.

La salida por la vía abierta por Michel de Certeau nos devuelve a un punto: "Así Carlitos Chaplin multiplica las posibilidades de su bastón: hace otras cosas con la misma cosa y va más allá de los límites que los determinantes del objeto plantean a su utilización. Del mismo modo, el caminante transforma cada significado espacial en algo diferente. Y si por un lado él realiza sólo unas pocas entre las posibilidades fijadas por el orden construido (va sólo allí y no allá), por el otro, incrementa el número de posibilidades (creando, por ejemplo, desvíos y cortocircuitos) y de prohibiciones (se prohíbe a sí mismo, por ejemplo, tomar caminos considerados accesibles o, incluso, obligatorios)." En efecto, aunque el ejemplo no sea demasiado elaborado, el caminante urbano usa algunas posibilidades, desecha otras y, en la medida en que le sea posible, transgrede algunas disposiciones.

Pero existe la ciudad, dividida de manera material y simbólica, existe el trazado de sus calles y la libertad de su recorrido tiene los límites impuestos por el escenario social. El ejemplo muestra que el círculo de las prácticas-interpretaciones es precisamente eso, un círculo en el que aun las transgresiones están contempladas por las indicaciones de uso (las indicaciones de uso dan forma y contenido a las transgresiones). Esto no es una novedad, ni para los paseantes populares ni para los intelectuales, sean o no nostálgicos. El hecho de que durante muchas décadas se haya dado primacía a las indicaciones de uso contenidas en los objetos y los mensajes, el hecho de que durante décadas se haya recurrido a la teoría de la manipulación para describir lo que los medios o las instituciones hacen con la gente, el hecho de que un foucaultismo vulgar no haya encontrado sino panópticos desde los que se vigila a todo el mundo,

2. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (traducción de *Arts de faire*), Berkeley, University of California Press, 1984; *Heterologies; Discourse on the Other*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

en fin, todo eso, no autoriza a pensar que la verdad reside en la inversión lisa y llana de la teoría manipuladora.

Si la teoría estaba equivocada no se sale de la equivocación por el cortocircuito de tomar sus propios términos e invertirlos: donde había sojuzgamiento hay libertad, donde había imposición hay tácticas de rebelión, donde había unificación hay mezcla, etc. etc.

Otra salida (con la que parecen simpatizar Pagni y von der Walde), es la del intelectual-intérprete que Zygmunt Bauman presenta aunque no es seguro que suscriba (el libro donde lo hace tiene dos conclusiones, la de estilo "moderno" y la de estilo "posmoderno").³ Los intelectuales, dice Bauman, durante uno o dos siglos, según los lugares, reclamaron el podio del profeta. Hoy más les valdría revisar esa equivocación ya que o profetizaron en el desierto o fueron descabezados por el público que pretendían influir, o lograron que sus profecías dieran forma a la sociedad y entonces todo fue para peor.

Desde una perspectiva 'posmoderna', lo que pueden hacer hoy los intelectuales es convertirse en intérpretes, es decir escuchar la multiplicidad de voces de la sociedad y tejer la red de intersección de estos discursos: intelectuales carteros. "El pluralismo es irreversible, el consenso universal sobre una visión del mundo y sobre valores es improbable, todas las Weltanschauungen están firmemente ancladas en sus respectivas tradiciones culturales... Por lo tanto, la comunicación entre tradiciones se convierte en el mayor problema de nuestra época... Se trata de un problema que requiere de especialistas en traducción entre las diferentes tradiciones culturales". La gente se basta bien por sí misma y, en consecuencia, los intelectuales, si todavía quieren hacer algo que nadie les pide, pueden colaborar para que los que no se oyen bien entre sí, por razones de distancia o de traductibilidad, se escuchen. Una especie de ideal bajtiniano de sociedad polilógica, sin centro: una utopía, posiblemente más amable que la de los profetas.

No hay salida fácil. Creo que nunca hubo una salida fácil y por lo tanto me siento mal representada por los adjetivos que remiten a la "nostalgia". Arriesgaré sin embargo, dos o tres ideas no para salir del atolladero (González me aconseja no salir de los conflictos por el camino de la reforma) sino para seguir pensando dentro de él.

Creo que la cultura, tal como conocemos la dimensión simbólica del mundo social en occidente, se produce en la intersección de instituciones y experiencias. Pero al decir instituciones y experiencias, quiero decir que no hay experiencias que no tengan de alguna manera a las instituciones como referencia presente o ausente, activa, dominante o débil. Y que no existen instituciones que, activas, dominantes o débiles, actúen en un vacío de experiencia. Las instituciones pueden variar en la historia: la iglesia, la escuela, los medios, la familia, los sindicatos, las asociaciones, los partidos se reordenan según cuál de ellas imprima su dirección aceptada o conflictual. Según las épocas alguna de estas instituciones fue más importante que las otras en la definición de un campo de posibilidades para la producción de experiencias, el mantenimiento de normas o su innovación. Pero no conozco sociedad moderna en la cual estas dos instancias, instituciones y experiencias, estén ausentes de una relación que las implica.

No tendría sentido hablar de transgresiones, desvíos, tácticas secretas, si no existiera un mapa de indicaciones, caminos rectos, movimientos prescritos. Lo que sea ese mapa es fundamental para ver qué resulta de sus transgresiones y desvíos. Esto parece olvidarse con cierta frecuencia cuando se pone en primer plano la mezcla cultural y en un segundo plano los discursos que entran en ese proceso. ¿Qué se mezcla en la mezcla? Es obvio que no vivimos en un vacío de experiencias (ni siquiera los intelectuales vivimos, créase o no, en tal ambiente esterilizado). Pero también es obvio que no vivimos en un vacío de instituciones. Si algo como el imaginario pudiera rozarse con la punta de los dedos, algunas preguntas surgirían de inmediato. Y voy a poner un ejemplo:

desde hace más de treinta años, los teléfonos funcionaban mal en Argentina. Sin embargo, es una novedad de los últimos diez que la gente comenzó a pensar que la privatización podía solucionar ese problema. La desastrosa experiencia con los teléfonos no sirvió, por ella misma, para llegar a la sencilla conclusión de que su gestión debía ser cambiada. Otros discursos institucionales debieron, antes, vencer al discurso estatista nacionalista sobre los servicios públicos que formaba parte del sentido común aunque pusiera en tela de juicio los resultados de la experiencia. La experiencia de todos los días no alcanzaba para afectar ese imaginario. Otros temas de un imaginario nuevo sí lo alcanzaron y esos temas fueron procesados por una serie de instituciones, para empezar por el discurso de gobierno. Mientras tanto, la gente usaba su creatividad desviándose de la norma del uso de teléfonos: pagaba coimas a los empleados, rompía los teléfonos públicos, compartía líneas. Pero el verdadero cambio cultural vino con un cambio de los actores políticos: la experiencia por sí misma era insuficiente. Alguien podría decir que las estrategias alternativas eran culturalmente más interesantes que la privatización menemista y yo podría estar dispuesta a suscribirlo. Pero el cambio cultural se dio desde un discurso de estado que, él solamente, logró conectar con la experiencia, como si la experiencia librada a su propio juego no pudiera sino recurrir a las tácticas del bricoleur que paga coimas si tiene la plata y si no la tiene se queda sin teléfono y, eventualmente, ejerce su venganza destrozando teléfonos públicos.

La experiencia es extraordinariamente activa, pero no gira en el vacío endogámico. No hay 'generación espontánea' de experiencia, no hay espontaneidad de la experiencia, sino producción de alternativas que pueden estar, según las circunstancias, más o menos condicionadas por el poder simbólico. Hay variaciones de la expe-

3. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*, Cambridge, Polity Press, 1987. Significativamente, la conclusión tiene dos partes: "Conclusion, modern style" y "Conclusion, post-modern style".

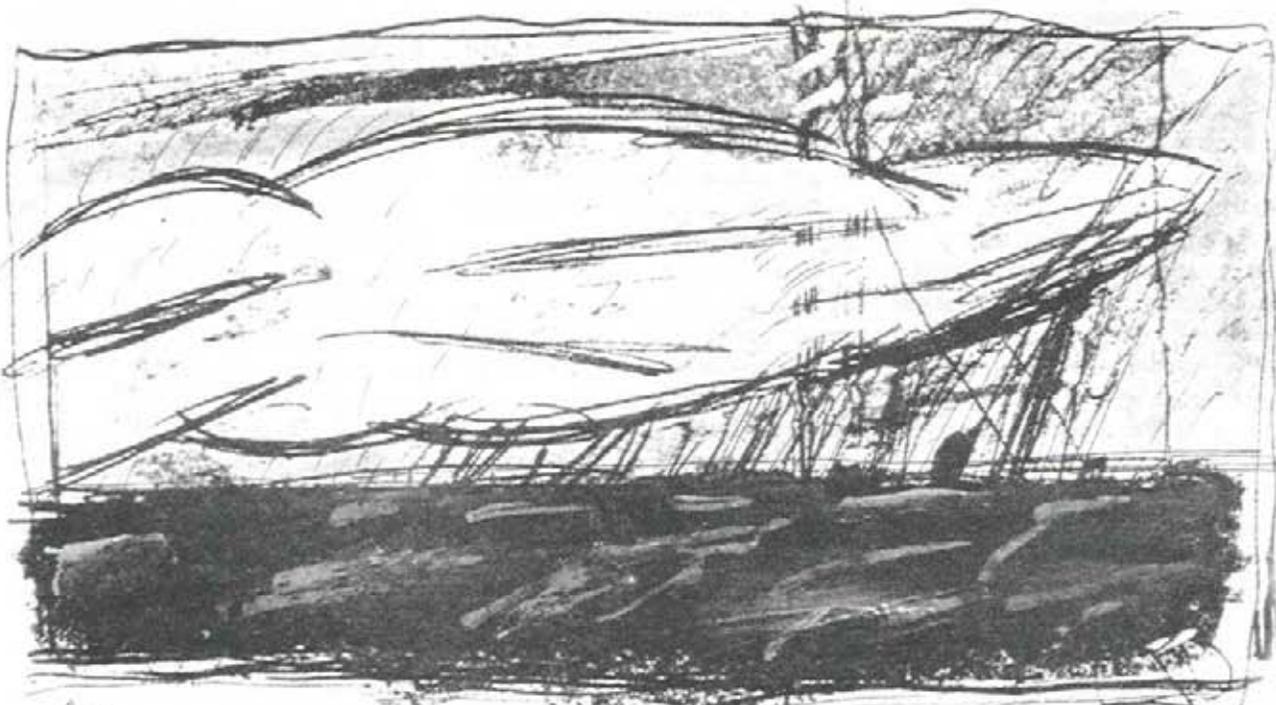
riencia en relación con instituciones que a su vez cambian cuando cambian las tácticas y las trayectorias. Esto, por lo menos, en sociedades como la argentina que tiene más diarios per capita que las demás naciones de América latina, mayor cableado de televisión, y mayor número de computadoras por habitante. Lo que la gente hace con las instituciones y con los medios es lo que puede. Y su relación no es siempre de insubordinación frente a la hegemonía cultural, como sería absurdo pensar que es siempre de adaptación funcional.

Por eso, para mí lo interesante de la cuestión sobre intelectuales, secto-

los chicos la consideren el lugar vacío por excelencia y donde nada puede ser impuesto completamente. *La escuela francesa llama a la insurrección simbólica, la escuela argentina a la indiferencia.* Esto es tan obvio que casi no valdría la pena decirlo. Y sin embargo me encuentro repitiéndolo. Las estrategias de desvío de los usos de la escuela en los sectores populares podrán ser de un tipo cuando se trate de un estado que proporciona servicios plenos e igualitarios, y de otro tipo cuando la institución parezca más exhausta que una patrulla de boy scouts perdida en el desierto.

Del mismo modo, se podría pen-

tipos de autorización y de autoridad. Como diría González, quizás mi perspectiva exprese un optimismo voluntarista. Pero estoy simplemente planteando la idea de que es el conflicto entre instituciones lo que hace dinámicas a las sociedades. Sin ese conflicto, nuestros "cazadores furtivos" (para usar la fórmula poética de Michel de Certeau) no van a tener muchas trayectorias que desviar ni muchos caminos indicados que transgredir. Incluso para una mirada caracterizada por la positividad de la transgresión, la existencia de instituciones está en la base de las posibilidades transgresoras.



EL ARCA DIA XIV

res populares, opinión pública y medios es *el modo en que se configura su interacción.* Es diferente una sociedad donde la escuela no está en crisis que una sociedad donde la escuela está completamente vaciada de prestigio simbólico y oferta cultural. Las experiencias de la gente son diferentes frente a una escuela que tiene poder para prohibir el uso del chador a las chicas árabes, como sucedió hace algunos años en la escuela francesa donde todo el peso de la institución se jugó en un conflicto odioso, que en una escuela que no puede impedir que

sar en los efectos de los medios. Ellos se recortan sobre un continuum simbólico: si la escuela alfabetizara eficientemente, si la escuela propusiera convincentes modelos para la transgresión, el uso libre, el desvío y la hibridación, los medios tendrían que recortarse sobre este espacio discursivo. Se mezclarían experiencias de varios tipos y el cruce tendría lugar en un espacio donde ciertas instituciones también propondrían elementos para ser mezclados. Probablemente no habría sólo un lugar de enunciación autorizado, sino lugares con diferentes

Pagni y von der Walde opinan que esta es una posición nostálgica propia de intelectuales que estaríamos extrañando un lugar que hemos perdido para siempre: el lugar de mentores y profetas. Esta es, sin duda, una de las figuras clásicas del intelectual, pero hace ya por lo menos treinta años que entró en crisis. Fue en primer lugar la política la que la hizo entrar en crisis, fueron los años de la nueva izquierda los que sepultaron, casi al mismo tiempo, a Martínez Estrada y a Sartre. Mi generación, que fue la de la violencia de los años sesenta y setenta, ya no

tuvo a esa figura como modelo. Nuestros intelectuales fueron Mao, Ho Chih Min, el Che; en realidad Martínez Estrada ya había sido desalojado por los últimos intelectuales prototípicos de la historia argentina: David e Ismael Viñas, Sebrelí y el grupo de la revista *Contorno*. Difícilmente se extraña aquello que no se tuvo nunca la posibilidad de ser. No hay nostalgia para ese lado.

Pero entonces ¿hay nostalgia? O mejor dicho, ¿hay elementos en el pasado que no parezcan invariablemente peores que lo que se encuentra en el presente? ¿Todo juicio que no afirme que el pasado fue peor es nostálgico? Yo creo que la escuela argentina fue más eficaz para los sectores populares desde comienzos de siglo hasta la década del cincuenta. Creo que el cine italiano de la década del cincuenta y del sesenta es mejor que el actual. Lo mismo opino del cine francés de los sesenta. ¿Siento nostalgia por Visconti, por Truffaut o por la escuela número 14 del distrito escolar 15 en 1920? ¿Es nostálgico pensar que la escuela donde los chicos aprendían a leer y escribir bien en cuatro años preparaba mejor a los sectores populares que aquella que los abandona semialfabetizados cuando esos chicos desertan? ¿Es nostálgico quien piense que la gente ganaba más hace diez años que ahora?

Convengamos que es absurdo afirmar que un juicio, por el sólo hecho de relacionar valorativamente presente y pasado, se convierte en nostálgico. Como no tengo la superstición del pasado, es posible que no enferme del optimismo experiencial del presente.

Es nostálgico quien busca reconducir las condiciones presentes a las del pasado. El voluntarismo que me atribuye Horacio González no va en esa dirección. Ni quiero volver a 1922 porque entonces se publicó el *Ulises*, ni quiero volver a los años de Krieger Vasena porque entonces hubo pleno empleo. Tampoco (aunque les cueste creerlo a Pagni y von der Walde) extraño las épocas de Martínez Estrada. Porque creo que los intelectuales hoy sabemos más y entendemos mejor la Argentina de lo que la entendió Martínez Estrada. Sabemos mejor cuáles

son esas esfinges que Martínez Estrada intentó criticar. Sabemos más del peronismo, sabemos más de los sectores populares y de la política; porque actuamos mucho en estas décadas, tenemos una imagen menos conforme con lo que somos.

Confío tanto como cualquiera en lo que la gente pueda hacer con los mensajes que saturan la sociedad. Pero confío de manera diferente: creo que importa no sólo la mezcla sino qué se mezcla en la mezcla. En *El queso y los gusanos*, Carlo Ginzburg muestra que Menocchio fue tan extraordinariamente imaginativo no porque trabajó sólo con sus experiencias inmediatas de molinero, sino porque leyó algunos libros, y mezcló libros y experiencias, lo sabido directamente, lo oído a medias, lo deseado. Varios siglos después de Menocchio, hay instituciones que tienden más que otras al nivelamiento democrático y la comunicación de saberes: la escuela es una de ellas.

En *La imaginación técnica*, estudié para los años veinte el modo en que la alfabetización, producida por la eficiencia de la escuela pública, hizo posible el despliegue de saberes técnicos que estaban en la vida cotidiana de los sectores populares. Sin la escuela esos saberes del bricoleur no hubieran podido conformar del modo en que lo hicieron las experiencias con los medios masivos y la tecnología. Las revistas técnicas no hubieran podido circular, las destrezas aprendidas en el trabajo no se hubieran potenciado. ¿Por qué afirmar sólo la primacía de la experiencia y de los desvíos como si la experiencia en una sociedad urbanizada y mediatizada como la argentina se ejerciera en el vacío intuitivo de un imaginario pueblo de mito arcádico? Cuando hablamos de desvíos y de lateralidad es porque estos movimientos se realizan respecto de otros polos de organización y atracción. Sin esos polos no hay desvío. Es absurdo que hoy tengamos que discutir si las instituciones intelectuales fueron importantes en la formación de las naciones modernas. Hay bibliotecas: unas dicen que fueron importantes porque sojuzgaron, disciplinaron y reprimieron; otras dicen que fueron

importantes porque entraron conflictivamente en un proceso de mezcla. No conozco las que dicen que la gente se puso a mirar su experiencia como si fuera un ectoplasma y viera qué fantasma salía de allí. ¿Por qué los sectores populares pueden hacer cosas que no hacen otros sectores sociales? ¿Por qué necesitarían menos escuela, menos calidad en los medios, menos abundancia y variedad simbólica? ¿Los sectores populares se conformarían sólo remendando, cosiendo, tiñendo su experiencia con los medios?

¿Qué estaba pidiendo finalmente en *Escenas de la vida posmoderna* y que posiblemente fue mejor entendido por su público menos especializado? Por supuesto, no quería, como sugiere Bauman en una de sus conclusiones, ser el tejedor de la red de discursos sociales, sino poner mi discurso en esa red, subrayar mi discurso, del mismo modo que los expertos y los medios subrayan el que emiten. Ser intelectual hoy no es ser profeta, pero tampoco intérprete que traslade simplemente los valores de un lado a otro con la esperanza de que la gente que cree en valores diferentes en lugar de pelearse se comprenda. El intelectual, como el ciudadano, es parte de ese conflicto de valores y defiende valores aunque, al mismo tiempo, tenga respecto de los valores una perspectiva relativista (que implica una primera valoración de base si no entiendo mal el relativismo).

Además, quisiera ser un poco responsable: allí está la cuestión del gobierno, del estado y del poder. Allí, los que dirigen las instituciones son cada vez más compactos y más poderosos. Se necesitan mucha política, mucha construcción de poder simbólico y de nuevas formas culturales (que no son simples desvíos y transgresiones) para modificar las cosas allí arriba. Salvo que las estrategias populares los condenen para siempre a manejar una FM barrial, mientras que los intelectuales sintonizamos algún canal extranjero de cable, entre libro y libro, mientras nos extasiamos frente al círculo donde los sectores populares practican sus insurrecciones simbólicas trabajando como pueden con lo que pueden.

¿Olvidar a Benjamin? (Historicidad e interpretación)

José Omar Acha



I. Es sumamente difícil concebir que nuestra comprensión de la obra y la acción de Walter Benjamin se aleje, siquiera un instante, de las condiciones de la interpretación que nos conforma en lectores de textos mutables y perspectivas poco determinadas para nosotros. Pero que el extremo del viejo ideal filosófico de la ataraxia no sea, por excelentes razones, un ideal de gran acogida en el presente, no por eso —digo— el otro extremo, el historicismo absoluto, es un camino cuya necesidad nos exima de ofrecer evidencias de la pertinencia de su elección. Si ello es al menos inteligible —y todavía queda ese gran espa-

cio teórico intermedio por explorar entre ser "almas bellas" y ser discretos/as escritores/as— las imágenes de la memoria son una zona de litigio. En un reciente y lúcido artículo,¹ se ha intentado realizar un balance de cómo, en una "posmoderna" sociedad, los saberes volatilizados habrían de articularse en menciones más vinculadas a la moda intelectual —ese esquema del pensar de muchos de nuestros intelectuales— que al propio camino que, en sus dudas, hubo marcado Benjamin con su vida. De esa manera, en un collage que estaría bien designado como eclecticismo se iteran las ubicuas citas de Walter Benjamin, casi

siempre de la *Passagenwerk*, para adicionarse una autoridad de izquierda no dogmática.

La queja no carece de motivos. Así como al oportunismo se lo denomina, para ocultarlo de su propia consciencia, *Realpolitik*, a la pereza ecléctica se la llama apertura intelectual contraria a todo sectarismo, determinismo o mecanicismo. Naturalmente, en ese juego de oposiciones se escurre la vinculación de la orfandad teórica y política que provoca tantos malestares culturales, por otra parte muchas veces vividos bastante bien, con la "ausencia" de motivaciones extradiscursivas para un cambio radical. Quizás esa situación haga tan polifuncional el texto general de Benjamin, siempre tan escéptico y revolucionario, para jerarquizar tantos escritos parcos en novedades. Sus utilidades son varias. En principio, parece ofrecer un espacio para seguir la aserción de Aristóteles: el sabio no dice nunca todo lo que piensa, pero siempre piensa todo lo que dice. Invocar, pues, a Benjamin, permite una operación intelectual muy provechosa para no tener nada que decir. La oscuridad de la significación siempre sueña a la retención de una expresión suplementaria que podría cambiarlo todo. Por lo demás, los recortes parciales, la acomodación de Benjamin en preocupaciones que no serían las suyas necesariamente, afirma lo dicho, lo escrito, el pensamiento del *bricoleur*.

1. Sarlo, Beatriz, "Olvidar a Benjamin", en: *Punto de Vista*, 53, nov. 1995.

¿En qué medida hay que importunar este uso de la comodidad para asegurar la pertinencia interpretativa de los textos de Benjamin? Pienso que en muchos. Pero de todos los expedientes empleados para esa acción ninguno puede hacerse de una manera reivindicativa. Benjamin era tan obstinado en sus cambios y oscuridades como la blanda consistencia de los textos que aprenden a citarlo mecánicamente. ¿Se puede olvidar con razones que Benjamin fue un hijo dilecto de su cultura, de la cultura alemana que heredó mucho de Bismarck y que seguía la experiencia de Weimar? Más aun, ¿se podría olvidar cuánto pesaba la tradición sobre su pensamiento? Esa tradición alemana, de la cual quiso desmarcarse bajo el régimen de la contemplación pero que por su comunismo no alcanzó a desligar de la realidad (actuar era una necesidad vital). Claro, su discurso era, en el nivel de la consciencia (escindida) que intentaba fundarlo y que la lectura ingenua registra, extraño al tinte conservador de la historicidad mundana que esa tradición sancionaba. La historicidad era conceptualizada por Benjamin, no como el horizonte absoluto del pensar y el hacer, sino como la frontera móvil de todo saber, que le imprimía su característica autenticidad. Con irregularidades, decía, como los antiguos tapices o los frisos ornamentales. Su misma labor crítica se permitía las veleidades en torno a orientaciones epistemológicas explicativas que por entonces el Círculo de Viena intentaba establecer como canon de todo saber.

Esta modalidad de pensamiento, que es también la de su trabajo crítico, confiere un sesgo especial a su prosa, y una significación no menos cercana a un *estilo* de este pensar. Los innumerables temas de su actividad poseyeron múltiples perspectivas adosadas en una comunión que aún hoy, tan propensos como somos a reificar la desde luego enorme capacidad informadora de los medios de comunicación, con su velocidad e inmediatez, nos parece pura destotalización. Dentro de la comodidad interpretativa ya mencionada contra la que eleva su índice B. Sarlo, no reside una culpa

sobre la deformación de una estructura de conocimiento ya dada. Tomados en sí, los fragmentos de los textos de Benjamin pueden expresar casi tantas ideas como su lector o hermeneuta esté dispuesto a encontrar. Hasta creo que sería correcto decir que *cada frase* de los escritos benjaminianos es un universo de significaciones. ¿Equivale reconocer eso a tributar una generosa provisión de patentes de corso a los citadores de autoridades? Sin duda si no tomamos un recaudo previo: entender el concepto que articula, marcando los límites interiores de un pensamiento que se expande continuamente, el proceso de crítica subyacente a la obra de Benjamin. Mi objeción a la objeción de B. Sarlo consiste precisamente en reclamar ese paso previo que posibilita una crítica *teóricamente pensada*, de los usos de Benjamin. Puesto que coincido parcialmente con el anuncio de la hiperinflación de las referencias a Benjamin, la alternativa no puede hacerse sino en un régimen de *superación*.

El personal modo de escribir de Benjamin, que distribuía tan profusamente sus objetos en los textos, permite la apropiación irreflexiva de los significantes visibles. En la problemática post-estructuralista esta condición adquiere un título propio de validez. Dentro de una conceptualización hermenéutica e histórica, el estudio de la inestabilidad de los significados es, creo yo, mucho más satisfactorio. La comprensión histórica del lugar en una praxis, la de su autor en sociedad, suele permanecer ausente en las corrientes fagocitaciones a que son sometidos los autores *citables*. También lo estará aquí, en este breve espacio. Sin embargo, no estamos privados de una radical indicación sobre aquella articulación de las frases y los textos. Cualquiera fuere el concepto que lo comprenda, debería poder explicar tanto la variedad de los motivos de su pensamiento, como la rigurosa interconexión entre ellos. Antes de mostrarlo necesito, para bien argumentar, señalar la profunda unidad de su pensamiento, *la afinidad de sus casi infinitos oropeles*. En esta operación mostraré mi desacuerdo con la invocación de Benjamin que el artículo

mencionado presenta sin realizar las necesarias mediaciones críticas.

II. ¿Puede considerarse que las amplias libertades de las y los intérpretes son un abuso, más cercano a la pereza intelectual que a la conjugación creativa, y que actúan de modo diferente al empleo benjaminiano del instrumento de la cita? No sería muy dificultoso encontrar pasajes de la obra de Benjamin donde se compruebe el injerto de frases, que en un sentido literal tendrían siempre impugnaciones en vista. El problema básico con esos usos consiste en la construcción de textos y de sentido, es decir, es un problema de dialéctica. (Volveré luego sobre este punto de importancia capital.) Tampoco promueve demasiadas complicaciones ubicar motivos explícitos de esa práctica.² La ideología del posmodernismo provee algunas ideas clave como justificativos de una frugalidad evidente en la discusión interpretativa, pero que, no obstante, no es exclusiva detentadora de la pertinencia de la pluralidad de las interpretaciones. Esas ideas son la transposición metafórica del carácter lúdico —en muchos casos correctamente— asignado a los medios masivos de comunicación, dentro del ámbito de la producción del saber especializado en las ciencias humanas. La noción de superficialidad de los significantes arriba a dos conclusiones epistemológicas. Por un lado permanece como utopía de la liberación individualista en lo estético. Por otro, elimina todas las pretensiones de adecuación hermenéutica, y por ende, el concepto de autenticidad. En algunos casos las filiaciones del posmodernismo son plausibles. Pero en otros, una separación de interpretaciones situacionales, específicas, lleva a un juicio errado sobre la posibilidad de eludir, en un sentido emancipatorio, el anarquismo epistemológico del posmodernismo.

Ahora bien, ¿existe una idea dirigente que articule, como instancia *a priori*, las reflexiones diversas de Ben-

2. "Las citas en mi trabajo son como ladrones de caminos que asaltan violentamente y roban a los paseantes sus convicciones". *Gesammelte Schriften* (GS, Ed. Suhrkamp), IV, 138.

jamin, es decir, la fragmentariedad puede comprenderse y explicarse teleológicamente? Si pudiera hallarse esa clave el proceso de interpretación de sus exégetas se vería facilitado. Marx y la cábala judía son suficientemente disímiles como para no crear esa unidad previa (que Benjamin hubiera aprehendido en alguna ruptura epistemológica) con una evidencia que eximiría de pruebas. Pero ¿qué existió que tuvo el poder de articular la diversidad en una unidad, aunque no en un régimen de *Aufhebung*? Cualquiera fuera la respuesta, pienso que tendría que someterse a las exigencias de la argumentación práctica. En otras palabras, debería ser lo suficientemente comprensiva como para eludir las simplificaciones de explicaciones deductivas (nomológicas). Para apoyar las hipótesis sobre la peculiaridad de la articulación sólo son posibles razones varias, no reciprocamente excluyentes pero quizás contradictorias en sus validaciones regionales. Propongo una vinculación *dialéctica* entre los intereses, los temas y perspectivas de las obras de Benjamin.

Pero tenemos aquí un *problema*, porque no suele saberse lo que realmente se intenta decir cuando se escribe "dialéctica". Por lo demás, las connotaciones de su mención obligan a no pocos a inhibirse de emplearla, o quizás a mostrar una abierta hostilidad. Pero como se trata de estudiar y no de sumarse a los dictados de los prejuicios intelectuales, será mejor tratar de entender. En sus versiones más pobres, menos sujetas a lecturas críticas, "dialéctica" se entiende modernamente como aplicaciones y suposiciones ontológicas y propiamente lógicas de dos esquemas. La tríada tesis-antítesis-síntesis que se supone manualísticamente derivó en la columna vertebral de la omnifilosofía de Hegel, o la canonización engelsiana de otra tríada: ley de negación de la negación, ley del paso de la cantidad a la cualidad, ley de unidad de los contrarios. En ambas formas, se agrega también bajo los auspicios de la moda, domina la idea de superación y, por ende, de totalidad. Ante acontecimientos irreductibles, pues, toda esa metafísica se derrumbaría. Desde luego, si por dia-

léctica se entendiese el conjunto de esos conceptos, decretar su muerte sería tan fácil como creen sus sepultureros. No faltan, sin embargo, motivos. Pensar la diferencia, como la que existe *entre y en* los escritos de Benjamin, supone abandonar la dialéctica si consistiera en la unificación de las ocurrencias de sentido y acción por supuestos *previos*. En este registro, la explicación de la fragmentariedad en Benjamin no agregaría nada a nuestro conocimiento.

La dialéctica, diferenciada de su comprensión por los antiguos griegos, posee sin embargo una especificidad que solamente es sostenida en el presente del debate o durante la investigación. Dialéctica, comprensión de las relaciones internas y externas de los acontecimientos en sus implicaciones y diferencias, persiste en la autonomía y la independencia que lingüísticamente operamos sobre los objetos de nuestro conocimiento. Sostengo que la dialéctica es un modo de ser en el mundo, pero un modo plural y totalizador de sus objetos. No hay lógica dialéctica en sentido taxonómico, a pesar de los intentos de construirla que fueron invariablemente pobres. Así como la retórica posterior destruyó las tesis principales de la Retórica aristotélica al confinarla a una enumeración tropológica y tópica, la Dialéctica posterior a Marx fue privada en su capacidad crítica por dos movimientos: la clasificación engelsiana (retomada por el Diamat) y la simplificación de la totalización a través de la fijación de la dialéctica en un sujeto de la historia (Lukács). El juego entre pluralidad y totalización fue eliminado por un anarquismo lógico o una glorificación de la totalidad. La totalidad es un concepto ideológico, además de equivocado. La postulación de la totalidad como concepto base de la ontología y la lógica del marxismo cerró la dialéctica para la propia comprensión marxista de su cualidad corrosiva de las naturalizaciones del mundo y los saberes. La orfandad de la reflexión guiada teóricamente sólo podía, en esa situación, ser dialéctica en su *práctica misma*, en muchos casos sin un trabajo minucioso de "metodología". Esta fue la *condición* de la aparición y de

los *efectos* de la dialéctica en W. Benjamin.

Veamos, pues, el efecto práctico de un pensamiento dialéctico. En el principio eran las rupturas. Los textos no poseen continuidades de sentido. En tanto los escritos poseen una vinculación con el mundo, esta vinculación es una chispa otorgada por su expresión misma en el acto de lectura e interpretación. La significación no podría ocurrir, según Benjamin, por la recuperación de una representación, de un isomorfismo asentado en los significantes. Naturalmente, esa idea de acontecimiento conlleva toda una teoría de la historia. ¿Por qué "naturalmente"? Porque nada va de suyo. Si busco el pensamiento dialéctico en Benjamin es sólo una interpretación de una actividad no descriptiva. Es el *Jetztzeit*, el de Benjamin y el nuestro, que no coinciden, el horizonte de sendas lecturas. Pero esas lecturas no son libres: tenemos los textos, y los textos poseen un peso nada desdeñable. En primer lugar, porque la tradición pesa. No es una simple preferencia *individual* la precondition de una lectura. Las lecturas de Benjamin se caracterizan, empero, por la libertad en el juego de lectura en beneficio de una comprensión más abarcante de las hipótesis textuales para operar una vinculación necesariamente totalizante sobre las citas.

Si pensamos en la antigua exigencia del rigor, encontramos que no está ausente del trabajo intelectual de Benjamin, en tanto es posible identificar algunos núcleos problemáticos, cuya provisionalidad no elimina su efectividad en el proceso interpretativo. Quiero señalar aquí, por mor de la brevedad, su teoría del significado y su teoría del tiempo. Entre ambas reside el espacio práctico-reflexivo de sus interpretaciones y de mi interpretación de ellas. Mientras quede claro que para Benjamin la significación no era solamente el significado que se ha dado en llamar aseverativo o asertivo, es decir, evaluado en términos de la verdad o falsedad de sus proposiciones, creo que es más adecuado pensar que la pluralidad semántica de la significación es definida por él como limitada a la intelección contextual, pero subjetiva, de los significados puestos

en circulación. La comprensión colectiva no está dada previamente por los significantes circulantes ni los contenidos conscientes o inconscientes, sino por la práctica infinita y siempre destotalizada de la comunicación y la lucha. En ese acto, que Benjamin indica con la metáfora del *destello*, son producidos los significados de los ámbitos normativo, estético e instrumental, y por lo tanto también puestos en cuestión en esas prácticas.³

¿Cómo habría sido pensado el cambio y la investigación sino como intercambio y disputa interpretativa? ¿No es un saber dialéctico el que posibilita pensar la creación dentro de una temporalidad que no es correlato del huso horario? El tiempo de la historia es el tiempo de la interpretación. Mientras en Heidegger la crítica de la concepción vulgar del tiempo se vinculaba al descubrimiento de la muerte y la ausencia del ser como presencia, en Benjamin la crítica del tiempo como límite dado del acontecer estaba relacionada con la irrupción de la voluntad y la inteligencia humanas en la intratemporalidad del reloj. El tiempo calendario no estaba destruido en la autenticidad de la certeza individual de la finitud, sino inscripto en la agenda de la acción y la reflexión. La ocurrencia de un acontecimiento no se desliza en el tiempo como en un tobogán recto y liso. La temporalidad se construye en la tensa conjunción del transcurrir de las regularidades cósmicas y las rupturas más o menos sistemáticas provocadas por las acciones humanas. Tales rupturas no se inscriben, pues, en un devenir externo, el devenir de la Idea, sino son ellas mismas, en sus discontinuidades, su devenir no incondicionado pero difícilmente exento de libertades. ¿Cómo habría de ser la interpretación un reflejo de esencia o una mera carencia de restricciones (como muchos de sus citadores y sus citadoras suelen creer)? El acceso del pensamiento al texto (a la textualidad de los objetos de interpretación) supone una participación contradictoria en la intersección entre la ludicidad del significado-significante y los sentidos aceptados convencionalmente. Dentro de este esquema, la permanente violencia que

Benjamin aplica a los fragmentos y pensamientos, se sabe vulnerable por ser objetos de lectura *pública*, es decir, sometible a la crítica. Básicamente, si la escritura de Benjamin es lúbil y tortuosa en su intelección, *al mismo tiempo está destinada*, por su autor, para la lectura de sus contemporáneos (con el sentido del tiempo antes discutido). El carácter mediado de esas lecturas era entendido como exposición a la posible violencia de los otros, pero sólo en esa concesión —que es el reconocimiento de una situación histórica sin salida— entendía posible la voluntad de verdad como emancipación. Fuera de una perspectiva que se sitúe voluntariamente en los fondos o en los márgenes, el discurso interpretativo de Benjamin se disuelve en *bricolage*. En cambio, en una lectura con una *intención* —que no necesariamente debe coincidir a grandes rasgos con la suya: H. Arendt, por ejemplo—, la significación parcial o completa de sus textos adquiere un sentido a reconstruir. Pero que esa reconstrucción sea quizás un renacimiento, éste es tanto un revivir de prejuicios instalados en el intérprete como la creación de un sentido que lidia con el que se asigna, en una discusión pública, sobre los sentidos que las obras poseen. No es cierto que se pueda decir cualquier cosa de los textos de Benjamin. Y ello básicamente por dos razones.

Primera: en Benjamin se encuentra una recurrencia de temas y modos de análisis, de categorías organizadoras de la experiencia y la inteligibilidad, que se llevan mal con ciertos injertos que podemos apreciar en los textos de los que suele ser "bibliografía", y con intenciones que casi con seguridad puede decirse no agradarían a Benjamin. Sarlo tiene razón en este punto. Toda interpretación, pues, es objeto de críticas que todos tenemos derecho a realizar. Que existan restricciones para el *bricolage* lo muestra que podamos acordar que los usos de Benjamin a veces son poco convincentes. Segunda razón: todos pertenecemos a tiempos histórico-culturales y a problemáticas que acotan nuestras posibilidades de interpretación. No solamente son los grupos, facciones o partidos los espacios del

pensamiento y la escritura. Con el *Leitmotiv* de la autonomía de las producciones culturales o el "derecho" a la pluralidad (la "diferencia"), la hegemonía de las escrituras interpretativas no se acerca por razones diversas ni —entre otras posibilidades— al racionalismo crítico ni al marxismo. Las veleidades que molestan a Sarlo no son expresiones de holgazanería *personal*, como creo que en parte tiende a pensar sobre los tan mentados *usos* (cf., sin embargo el penúltimo párrafo del § III), sino apuestas *sistemáticas* por el eclecticismo y la ausencia de un compromiso con lo que se escribe. No podrían comprenderse, fuera de la sistematicidad de la inconsecuencia, las exclusiones que las instituciones académicas operan con cristiano pesar.

Mi argumento es que el pensamiento dialéctico no puede ser correctamente comprendido si no es por procesos interpretativos dialécticos. Nosotros no solemos entender la complejidad sino según el régimen de la discontinuidad radical. Tampoco, que las distinciones impliquen espectros de causalidad y plexos de sentidos, jerarquías e inestabilidades, sin por ello destruirse como procesos. Pero es indudable que existe aquí una aporía fundamental en la obra de W.B. Si se toma aisladamente, como suele hacerse, y que Sarlo no percibe como *repetición* (en el sentido deleuziano), el concepto de totalidad es extemporáneo en los textos benjaminianos. Lo abstracto de la noción de totalidad consiste en que las relaciones de lo que llamaremos sus partes son, necesariamente, *pars totalis* o, en otras palabras, partes superadas. En la problemática de Benjamin la noción de totalidad no puede comprenderse como *concepto*, sino como noción operativa no totalmente teorizada. Pero cabe todavía una posibilidad para ajustar esa noción reductora a un pensar dialéctico.

Con frecuencia la historicidad parece ser tan solidaria con la noción de totalidad que se confunde con ella. Es así que la dialéctica se incluye como núcleo significativo de la noción de

3. Cf. en tal contexto la crítica al concepto de experiencia en Kant, GS, II, 157-171.

devenir. Y ciertamente, la historicidad está en el centro de la investigación benjaminiana y en la reflexión sobre sus propios trabajos. Pero nuevamente debo insistir en que la historicidad no era considerada como una fatalidad. El presente no emergía como un producto del pasado sino más bien como lucha *actual*, y el pasado existía como fondo mítico para la acción emancipatoria, revolucionaria y artística.⁴ La totalidad no encuentra una legitimidad por una historia que marca los límites de la existencia. El *Jetztzeit* señala, superando la noción vulgar del tiempo, que lo desconocido y lo nuevo no discurren. Ellos nos sorprenden mientras exista la vida. Según Benjamin, allí encontramos que la historia, como narración, está subordinada a las fuerzas de la política.⁵

¿Por qué Benjamin usa la *noción* de totalidad cuando su *concepto* es antagónico con sus pensamientos y su metodología? Pues bien, Benjamin no investigó rigurosamente la totalidad como *concepto*. No supo limitar los énfasis que su lectura de Lukács imprimió a la noción. Debemos leer a Benjamin como leeríamos los recuerdos de un obrero o las representaciones de un aristócrata. No hay razones fundamentales para asignar a los intelectuales una transparencia de sus dichos con sus acciones, y Benjamin no es la excepción. Sostengo que un pensamiento dialéctico está permanentemente en conflicto con la metafísica de la totalidad. Quiero argüir, al mismo tiempo, que en los textos de Benjamin opera el procedimiento de *totalización*, como forma de reflexión y de crítica. Por totalización entiendo la comprensión explicativa de procesos por la explicitación de su estructura significativa en su cambio, y en otro plano, una ontología, válida para las sociedades complejas y particularmente las capitalistas, que comprueba una vinculación de los procesos y acontecimientos en la lógica de reproducción y crisis sistemáticas. Se instala de esta manera una relación a *discutir* entre la propiedad del acontecimiento discursivo o no discursivo, que puede derivar en una presuposición de individualidad (abstracta), y la presencia (*Anwesenheit*) de sus condiciones; re-

lación, desde luego, que sólo puede ser dialéctica. El recorte de una cita, en el terreno de la totalización es, en sí mismo, un proceso de interpretación y creación. Si retomara la distinción de G. Frege, diría que la cita en Benjamin conjuga, sin asimilarlos, el sentido (*Sinn*) y la significación (*Be-deutung*), donde la libertad básicamente metafórica (o más exactamente epifórica) de la operación del recorte tropieza permanentemente con la crítica de su pertinencia contextual. B. Sarlo piensa que Benjamin tenía *nostalgia de la totalidad*, a pesar de ponerla en cuestión por sus avances en la dimensión estética y en el mundo de la experiencia.⁶ Esa aducida "nostalgia", que supone una consciencia de Benjamin sobre sus objetos es un punto ciego de la reflexión de éste, que denomina totalidad a la práctica de la totalización y la certeza de la destotalización.

En el plano del conocimiento, la totalización (totalizante-destotalizante-destotalizada) abre el juego de la interpretación y sitúa la crítica en su centro. En el plano de la ontología admite la inestabilidad *ab initio* de las identidades y determinaciones. En la unidad de la praxis, la totalización como concepto práctico en Benjamin implicaba a la vez el carácter hermenéutico de la investigación y la intención revolucionaria de la acción. Hoy nos parece difícil que esa unidad posea, para nuestros maltrechos cuerpos y mentes (más aún para la acción colectiva) la firmeza con que es posible explicarla en W. B. Él mismo hubiera dudado de esa firmeza, de lo "mesiánico" de su mesianismo. Pero otra vez se trata de las representaciones de un individuo en el mundo del ascenso del fascismo y de la burocratización de la Unión Soviética. Todavía está por hacerse una lectura teóricamente pensada de los textos y la vida de Benjamin.

III. Pero resulta que la inmensa mayoría de sus citadores tiene el estómago suficiente para hacer de este complejo Benjamin una más de sus citas o motivos. La queja de B. Sarlo lo marca bien: en la hegemonía (dominada) de la internacional académica se divi-

sa una plétora de usos sin miramientos de Foucault, de Adorno, de Derrida, de Rorty, de Paul de Man, y desde luego de Benjamin. Mi discrepancia con Sarlo no reside en esa descripción que parece ser a grandes trazos adecuada a la piratería bibliográfica. En rigor, creo que no es justo situarse como Inquisidores Universales de un Benjamin auténtico cuyos textos se conviertan en Ortodoxia. No digo que Sarlo haya adoptado esa postura. Sólo se trata de expresar una distancia en la evaluación del proceso intelectual de uso. ¿Se distingue acaso *físicamente* el uso de los textos benjaminia-



nos del que el mismo Benjamin realizaba? En modo alguno. ¿Está en el mismo registro el recorte de Benjamin que el de sus citadores y citadoras? Tampoco, y esa es la diferencia que es necesario *explicar*. No podemos quedarnos en la *descripción* del uso sin ir más allá del procedimiento de interpretación implicado en el recorte. Es una verdad analítica que la crítica es posible superando las superficies.

Partamos de una comprobación:

4. Benjamin opera una ampliación —no conservadora— de la vinculación de la expectativa (futuro) respecto a las épocas pasadas (como horizonte de experiencias). Cf. Habermas, Jürgen, *Die philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1988, p. 25.

5. El *Jetztzeit*: "mientras la relación del presente con el pasado es meramente temporal, continuadora, la relación del pasado con el ahora es dialéctica: no es un decurso, sino una imagen, algo que nos asalta" (GS, V, 576-577). Cf. además: "La política ostenta el primado sobre la historia" (GS, V, 490-491).

6. Sarlo, art. cit., página 18. Cf. sobre la "nostalgia" como comprensión de la crisis, Jameson, Fredric, *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton, P.U.P., 1971, cap. 2, "Versions of a Marxist Hermeneutic. I. Walter Benjamin; or, Nostalgia".

Benjamin es objeto de cita (no de culto, o al menos no mayoritariamente). ¿Qué tipo de citas? Libres, es decir, del tipo que no necesariamente implica una homogeneidad entre aquello que con motivos y razones podemos aducir como el espacio teórico práctico de Benjamin y aquello que por lo mismo podemos inferir como espacios teórico prácticos de sus intérpretes. Que no haya esa homogeneidad es quizás preferible. Si los textos de Benjamin son forzados a decir lo que no dicen de un modo trascendente ello sería un logro inmortal, pues la significación trascendente sencillamente no existe. Claro, B. Sarlo supone que son obligados a decir lo que una mínima fundamentación no podría justificar, y está —aunque no en todos los casos de interpretación— en lo cierto. Los desgloses de Benjamin están justificados por la dialéctica de la interpretación y la totalización del saber; por lo tanto, por su exposición a las discrepancias de los demás. Quise mostrar antes que esa actividad se imbricaba en una concepción dialéctica e histórica del saber y del mundo. La diferencia de registro entre Benjamin y la inmensa mayoría de sus citadores y citadoras consiste, a mi juicio, en que éstos y éstas no muestran sino repulsión a la dialéctica y a la totalización. Por eso el recorte se realiza en ellos como inconsecuencia y falta de rigurosidad interpretativas. Sin embargo, esas carencias no funcionan internamente, sino en sus condiciones de producción del saber. Hay que admitir que muchos de los trabajos que citan a Benjamin —desde luego no todos— son interesantes si se les restan las con-sabidas notas a pie de página. Un análisis del cuadro urbano no es necesariamente inferior al leer-sentir de Benjamin porque someta el *Paris* al potro o a la doncella de hierro. Pero, ¿no es evidente que gran parte de esos escritos actuales no son “mesiánicos” sino todo lo contrario?

No solamente la violencia es ejercida sobre Benjamin, como B. Sarlo indica, por la exterioridad entre problemáticas y puntos de vista. Esa violencia sería deseable si condujera a novedades interpretativas. Es todavía más crasa la violencia entre los proyectos

que caracterizan a Benjamin y sus actuales citadores y citadoras. La cita suele presentarse como marca de solidaridad, salvo los casos —para mí menos simpáticos pero más respetables— de quienes manifiestan sin cosméticos sus discrepancias irreductibles con el intelectual alemán de izquierda que fue Benjamin. En general, la cita se reduce al acrecentamiento de la bibliografía final (¡el contexto de validación!) o al empleo de la “autoridad” de Benjamin para apoyar tesis que no cuadran con la perspectiva de éste. Se adosan de ese modo un aura que solemos llamar progresista y quizás erudita. Muestran su mayoritario conformismo con lo dado maquillando sus textos con las citas de un —*horribile dictu*— revolucionario.

En su artículo Sarlo insiste en la forma de *moda* que gobierna los usos de Benjamin, y por la cual perderían los textos de éste su carácter. La moda es una práctica social, y en esa medida escapa a los sujetos individuales mientras ellos mismos la reproducen. Pareciera que es esa moda, expresión de una religión académica de Argentina (y del mundo), la culpable de que algunos desdichados sofistas de los estudios culturales se complazcan en citar y citar. Sarlo totaliza, pero concibe esa totalización como totalidad. Los intelectuales serían de ese modo víctimas de la “tecnología de la reproducción” de ese ente llamado Academia. Pero los antropólogos y las antropólogas, las y los historiadores, los críticos y críticas literarios, no se deben plegar a esa moda como un *destino*. La misma Sarlo, parte de ese mecanismo de reproducción sin alma, puede protestar con varias buenas razones contra la lógica multiplicadora. Las fugas son posibles, aunque sin duda limitadas. Pero en todo caso se trata de elecciones. Quienes citan a Benjamin para acrecentar sus currícula no están determinados a hacerlo por una tecnología del saber que los interpela como sujetos. Los y las intelectuales no son parte de la moda intelectual como las modelos publicitarias lo son de la moda del cuerpo. Es posible exigirles razones para sus argumentos, y esa exigencia es crítica cultural y política, no solamente verificación de la

interiorización de la estructura, como me parece subyace en el planteo de Sarlo. La banalización de Benjamin no se debe con exclusividad, como algún Marx pudo mostrar bajo el tema del fetichismo de la mercancía, a la alienación del producto respecto al productor. Con esa totalización, Sarlo se priva de realizar una crítica política a la “Academia” y se refugia en la ineluctabilidad de la reproducción del conocimiento como hecho *necesario*. ¿Qué papel juega la retirada de los y las intelectuales de un lugar inconformista, su casi masiva sujeción a las constricciones del mercado, de las becas y los subsidios? ¿Ello no es fundamental para legitimar la cita como mecanismo de legitimación?

Por ésta última razón considero que la crítica de Beatriz Sarlo no da en el blanco. Diría más: elude por la formalidad de la cita y el injerto la crítica *real* a las condiciones de producción, reproducción y circulación del saber en nuestro tiempo. Las representaciones subjetivas —individuales y colectivas— que poseemos nos marcan lejanías respecto a Benjamin, y las rupturas con sus intenciones y preocupaciones son mayores que la fragmentariedad que él mismo practicaba. Los usos de Benjamin no son discutibles porque se alejen de sus miras, ni porque sean poco concretos. Mientras el *statu quo* sea lo que designa, los usos de Benjamin son y serán siempre incómodos porque se encuadran en prácticas intelectuales resignadas, nada dialécticas y sin intención emancipadora. En qué medida la emancipación pueda lograrse con la crítica es otra cuestión (urgente). Pero la renuncia voluntaria e involuntaria a la crítica radical sólo hará un mito de la revisión de nuestras prácticas y contribuirá a reificar las limitadas condiciones de una sociedad capitalista donde mirar al futuro y hacer algo para cambiarlo es inevitablemente difícil. Pero el desafío es ver que ese límite tan potente nos muestra que se puede ir más allá, y que romper el final de la historia implica que no todo está dicho: “el Mesías interrumpe la historia; el Mesías no llega al final del desarrollo” (GS, I, 1243).

PUNTO DE VISTA

Si usted no tiene todos los números atrasados de *Punto de Vista*, ahora puede obtenerlos.

En la Librería Gandhi, en Corrientes entre Montevideo y Paraná: números 22 a 50.

En nuestras oficinas: Facsimilares de los números 1 a 21. Llámenos por teléfono al 381-7229 y encargue los números que necesita. O escribanos a: Casilla de correo 39, Sucursal 49, Buenos Aires.

Libreros de Capital e Interior, dirigirse a: Trapacs, Balcarse 458, Buenos Aires, Teléfono: 345-0411.



NUEVA SOCIEDAD

ENERO-FEBRERO 1996

Nº141

Director: Heidulf Schmidt
Jefe de Redacción: S. Chejfec

COYUNTURA: Ana María Campero, Bolivia. Carrera contra el tiempo. Leticia Salomón, Honduras. Los retos de la democracia. Raúl Leis, Panamá. Entre el asedio y la esperanza. APORTES: Jorge Castañeda, La izquierda en ascuas y en ciernes. Clara Murguialday, Mujeres, transición democrática y elecciones. El Salvador en tiempos de posguerra. Virginia Vargas Valente, Disputando el espacio global. El Movimiento de Mujeres y la IV Conferencia Mundial de Beijing. Miguel Eduardo Cárdenas/Oscar Delgado, Reconstrucción de la esfera pública y voto cívico-independiente en Colombia. TEMA CENTRAL: PRESENTE Y FUTURO DE LA IZQUIERDA. Rodrigo Arocena, La izquierda ante la decepción. Isidro Cisneros Ramírez, El espacio normativo de la izquierda y la nueva geometría de la política. Alejandro Colás, La izquierda y lo internacional. Amparo González Ferrer, Reivindicaciones zapatistas. Una constante en la historia de México. Jefferson Oliveira Goulart, Democracia y ejercicio del poder: desafíos para una nueva izquierda. Diego Martín Raus, La tensión teoría-historia en la izquierda latinoamericana. José Sánchez Parga, Despensar la izquierda. Erick Rolando Torrico V., Bolivia. Izquierdas en transición. LIBROS. POSICIONES: Declaración final del XX Congreso ALAS.

SUSCRIPCIONES
(Incluido flete aéreo)
América Latina
Resto del mundo
Venezuela

ANUAL
(6 núms.)
US\$ 50
US\$ 80
Bs. 2.800

BIENAL
(12 núms.)
US\$ 85
US\$ 145
Bs. 5.200

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD. Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones. Dirección: Apartado 61.712- Chacao-Caracas 1060-A. Venezuela. Telfs.: 267.31.89 / 265.99.75 / 265.53.21 / 266.16.48 265.18.49, Fax: 267.33.97; Correo E.: kmuller@conicit.ve, megonzal@conicit.ve.

DIARIO DE POESÍA

Nº 38 / Invierno de 1996

Número décimo aniversario
Índice completo de la colección
Dossier: Leónidas Lamborghini

**SUSCRIPCIONES: (4 números, 1 año)
US\$ 40**

CHEQUES A LA ORDEN DE DANIEL SAMOILOVICH
Bartolomé Mitre 2094, 1º (1039) Buenos Aires

REVISTA IBEROAMERICANA

Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana

Suscripción anual:

Socios del IILI: US\$ 45.00
Individual para estudiantes: US\$ 25.00
Individual para profesores jubilados: US\$ 25.00
Socios protectores: US\$ 70.00
Instituciones suscriptoras: US\$ 60.00
Instituciones protectoras: US\$ 70.00

Países latinoamericanos:

Individual: US\$ 25.00
Instituciones: US\$ 30.00

Director: Keith Mc Duffie
Secretaria-Tesorera: Dra. Pamela Bacarisse

1312 CL, Universidad de Pittsburgh
Pittsburgh PA 15260 USA

Montoneros y cazadores de utopías: Altamirano • Beceyro /
Debate sobre el comunismo: Hobsbawm, Nolte y Furet /
Harold Bloom y su canon literario: Gramuglio / Sobre el espacio
público: Dotti / Culturas populares, medios e instituciones:
Sarlo / Debate sobre Benjamin: Acha / Ilustra: Fontana



55 Revista de cultura
8 \$
Agosto 1996

PUNTO DE VISTA